

529
Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale
d'Etnologia e di Linguistica

* Revista Internacional
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter: P. Arnold Burgmann, S. V. D.

Posieux (Freiburg), Schweiz

Band
Vol.

56. 1961

U. of ILL. LIBRARY

APR 18 1972

CHICAGO CIRCLE



Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale * Revista Internacional
d'Etnologia e di Linguistica de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter: P. Arnold Burgmann, S. V. D.

Posieux (Freiburg), Schweiz

Band
Vol. **56. 1961**

XXVIII - 1056 Seiten

Mit 19 Tafeln

69 Textillustrationen

7 Karten

XXVIII - 1056 pages

With 19 plates

69 figures

7 maps

Reprinted with the permission of the Anthropos-Institut

JOHNSON REPRINT CORPORATION

New York · 1972 · London

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephémère internationale Ethnologie et Linguistique
Revista internacional * de Etnología y de Lingüística
International Review of Ethnology and Linguistics
Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S.V.D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut
Schriftleiter: P. Arnold Burmann, S.V.D.
Potsdam (Freiburg), Schweiz

Band
Vol. 56. 1961

XXVIII-1026 pages
With 19 plates
62 figures
2 maps

XXVIII-1026 Seiten
Mit 19 Tafeln
62 Textillustrationen
2 Karten

First reprinting 1972, Johnson Reprint Corporation

Johnson Reprint Corporation
111 Fifth Avenue
New York, N.Y. 10003, U.S.A.

Johnson Reprint Company Ltd.
24/28 Oval Road
London, NW1 7DD, England

INDEX AUCTORUM

Tractatus

| | |
|--|---------|
| Aufenanger H.: A Children's Arrow-thrower in the Central Highlands of New Guinea. | 633 |
| — — Descent Totemism and Magical Practices in the Wahgi Valley (Central New Guinea) | 281-283 |
| — — Nose Piercing, Stone Adzes and Pig Traps at Mundanghai (New Guinea) (fig.) | 940-941 |
| — — The Cordyline Plant in the Central Highlands of New Guinea (fig.) | 393-408 |
| — — The Use of Bones (Central Highlands, New Guinea) | 869-882 |
| Beidelman T. O.: Umwano und Ukaguru Students' Association | 818-845 |
| Burgmann Arnold: L. Bischofs Vokabulare der Ubili-Sprache (Neubritannien) (Kt.) | 930-933 |
| — — Neuere ethnologische Zeitschriften | 954 |
| — — Otto Meyers Wörterbuch der Tuna-Sprache auf Neubritannien | 629-631 |
| — — Professor Dr. Wilhelm Koppers SVD † | 721-736 |
| — — 6. Internationaler Kongreß für Anthropologie und Ethnologie, Paris. . . . | 270-271 |
| de Candolle Bertrand: Contribution à l'étude des Nahals (Inde) (pl., carte). . . | 750-788 |
| Christoffels H.: P. Kirchners Aufzeichnungen im Lande der Ibibio. | 267-269 |
| Cipriani Lidio: Hygiene and Medical Practices among the Onge (Little Andaman) (2 pl.) | 481-500 |
| Closs Al.: Der <i>Lung</i> -Drache Chinas und die Regenbogenschlange | 946-947 |
| — — Die Heiligkeit des Herrschers | 469-480 |
| Cook Albert: Manggyan of Sablayan, Occidental Mindoro (Philippines) (1 pl.) | 280 |
| Dunselman Donatus: <i>Ngebau tadjau</i> , een Kosmogonie der Mualang-Dajaks. . . | 409-437 |
| Fuchs Helmuth: Zur Terminologie der Konstruktionsteile eines Hauses bei den Kariña (Kariben) von Venezuela (Abb.) | 938-939 |
| Ganguly P.: The Car-Nicobarese Oil-press (pl., fig.) | 934-935 |
| Gusinde Martin: Totemistische Eigentumsmarken der Guajiro-Indianer (Tabelle, Karte) | 531-542 |
| Haekel Josef: Bemerkungen zu R. Rahmanns Besprechung von J. Haekel, Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie. | 274-276 |
| Hauenstein Alfred: La corbeille aux osselets divinatoires des Tchokwe (Angola) (56 fig.) | 114-157 |
| Honigmann John J.: The Swat Pathans | 941-946 |
| Hugo Vitor: I Caritiana. | 278-280 |
| Huppertz Josefina: Untersuchungen über die Anfänge der Haustierzucht unter besonderer Berücksichtigung der Pferdezeit | 14-30 |
| Kelm Heinz: Einige Bemerkungen zur Frage der sogenannten Kurukwa in Ostbolivien (Karte). | 501-518 |
| Khatri A. P.: Stone Age and Pleistocene Chronology of the Narmada Valley (Central India) (1 pl., maps). | 519-530 |

| | |
|---|---------------------------|
| Koppers Wilhelm †: Die ältesten Formen des Staates und das Verständlichwerden des hohen Alters der Menschheit in universalgeschichtlicher (ethnologischer und prähistorischer) Schau | 1-13 |
| Lauffer Carl: Gebräuche bei Herstellung einer melanesischen Schlitztrommel | 459-468 |
| Loewenstein John: An "Ordos" Bronze Knife from Prehistoric Malaya (fig., map) | 936-937 |
| — — Rainbow and Serpent. | 31-40 |
| Loofs Helmut: Zur Frage des Megalithentums im südöstlichen Hinterindien (2 Kt., 1 Taf., 7 Abb.) | 41-76 |
| Lopatin Ivan A.: Animal Style Among the Tungus on the Amur (fig.) | 856-868 |
| Mohr Richard: Totenbrauch, Totenglaube und Totenkult um den oberen Nil und Victoria-See. | 252-266 |
| Mors Otto †: Aus dem Höflichkeitskodex der Bahaya. | 377-392 |
| Porée-Maspero Eveline: Krön Pāli et rites de la maison (4 pl., fig.) | 179-251, 548-628, 883-929 |
| Rahmann Rudolf: Erwiderung auf J. Haekels Bemerkungen zu meiner Besprechung des Artikels „Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie“ | 277-278 |
| Rosner Victor: The <i>Bhak Katek</i> Ritual in Use among the Sadans of Jashpur, Madhya Pradesh (India) (2 pl.) | 77-113 |
| — — The Tiger Bow (<i>Bagh Dhani</i>) of the Lohras of Biru, Kesalpur (pl., fig.) | 846-855 |
| Roux Jean-Paul: Le chaman altaïque d'après les voyageurs européens des XVII ^e et XVIII ^e siècles | 438-458 |
| Rozing Pé: Bedeutung der Maultrommel in Nage-Keo (Mittel-Flores, Indonesien) (Taf.) | 633-634 |
| — — Reisaussaat am Ndora-Berg (Flores, Indonesien) | 543-547 |
| Scherer J. H.: The Ha of Tanganyika. | 273 |
| Schlesier Karl-Heinz: Die Eigentumsrechte der Irokesen | 158-178 |
| Schonenberger Paul: Names for "God" Known and Used by the Wanyamwezi | 947-949 |
| Serjeant R. B.: The Ma'n "Gypsies" of the West Aden Protectorate (fig.) | 737-749 |
| von Sicard Harald: 25. Internationaler Orientalistenkongreß, Moskau | 271-273 |
| Sölken H.: Politische Organisation in Zazzau 1800-1950 | 950-953 |
| Thaliath Joseph: Notes on the Scavenger Caste of Northern Madhya Pradesh, India. | 789-817 |
| Worms E. A.: Konferenz zum Studium der australischen Eingeborenen in Canberra, A. C. T., Australien. | 632 |

Miscellanea

| | |
|--|---------|
| Abbie A. A.: Physical Changes in Australian Aborigines | 644 |
| Balassa Iván: Der ungarische Mais | 637 |
| Bandiarán Daniel, Bourceret Henri: Das Quellgebiet des Caura und seines Nebenflusses Erebató. | 962 |
| Becher Hans: Eine Krankenbehandlung bei den Surára-Indianern. | 962-963 |
| — — Nilotenstellung und Stockduell bei den Surára- und Pakidái-Indianern | 642 |
| — — Tonsur und Kopfnarben bei den Surára- und Pakidái-Indianern. | 642 |
| Bobula Ida: Sumerian Technology: A Survey of Early Material Achievements in Mesopotamia | 959 |
| Böttger Walter: Die ursprünglichen Jagdmethode der Chinesen | 639 |
| Boglár Lajos: Ein endokannibalischer Ritus in Südamerika. | 291 |
| — — Urn Burial of the Brazilian Indians | 292 |
| Bouda Karl: Aimara und Tschimu | 962 |
| Brackmann Richard W.: Der Umbanda-Kult in Brasilien | 292 |
| Burgstaller Ernst: Felsbilder und -Inschriften im Toten Gebirge in Oberösterreich. | 958 |

| | |
|---|---------|
| Capell A.: Anthropology and Linguistics of Futuna-Aniwa, New Hebrides . . . | 293 |
| Caquot André: Les Rephaïm ougaritiques. | 287 |
| Cooper H. M.: The Archaeology of Kangaroo Island, South Australia | 293 |
| Cowan K. H. J.: Verbreitung der westpauanischen Sprachgruppe | 293 |
| Dheedene J.: Die Pferdebilder von Asse-Elewijt | 957-958 |
| Dubler César F.: Über islamischen Grab- und Heiligenkult | 636 |
| Duff Roger: Pacific Adzes and Migrations. | 643 |
| von Eickstedt Egon: Türken, Kurden und Iranier seit dem Altertum. | 958 |
| Ferdon Edwin N.: Easter Island House Types. | 643-644 |
| Feriz Hans: Zum Problem der Chacmool-Figuren | 961 |
| Février James G.: Essai de reconstruction du sacrifice <i>molek</i> | 956 |
| Freeman J. D.: Iban Augury | 643 |
| Gates R. Ruggles: The African Pygmies | 290-291 |
| — — The Australian Aborigines in a New Setting | 284-285 |
| González Alberto Rex: Zwei Daten der argentinischen Archäologie. | 963 |
| Grottanelli Vinigi L.: <i>Asongu</i> Worship among the Nzema: A Study in Akan Art and Religion. | 640 |
| — — Pre-Existence and Survival in Nzema Beliefs. | 961 |
| Gunda Béla: Milling Stones of Prehistoric Type in the Area of the Carpathians | 637 |
| Haberland Eike: Äthiopische Dachaufsätze | 290 |
| — — Besessenheitskulte in Süd-Äthiopien | 961 |
| Hentze Carl: Die Tierverschleierung in Erneuerungs- und Initiationsmysterien | 955 |
| Hilckman Anton: Wesen und Bedeutung der Wissenschaft von den Kulturen | 635-636 |
| Höfner M.: Über sprachliche und kulturelle Beziehungen zwischen Südarabien und Äthiopien im Altertum | 289 |
| Huber Hugo: Die Frauenweihe bei den Krobo in Westafrika | 960-961 |
| Hummel Siegfert: Boy Dances at the New Year's Festival in Lhasa | 960 |
| — — Die Gottheiten der Schulter in Tibet (<i>Phrag-lha</i>). | 288 |
| Jeffreys M. D. W.: Aggrey Beads. | 960 |
| Jensen Adolf E.: Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der nilo- tischen Kultur in Afrika | 955-956 |
| — — Feld-Terrassen und Megalithen | 285 |
| — — Prä-kuschitische und prä-nilotische Survivals in Süd-Äthiopien | 289-290 |
| Jettmar Karl: Megalithsystem und Jagdritual bei den Dardvölkern | 638-639 |
| — — Schnitzwerke aus den Tälern Tangir und Darel | 960 |
| Kirkman James: The Tomb of the Dated Inscription at Gedi | 290 |
| König A.: Zimbrisches Liedgut im Veroneser Bergland | 286 |
| Kraus Franz Rudolf: Altnesopotamisches Lebensgefühl. | 287 |
| Lane Robert B.: A Reconsideration of Malayo-Polynesian Social Organization | 964 |
| Limet Henri: Le travail du métal au pays de Sumer au temps de la III ^e Dynastie d'Ur. | 638 |
| Ling Mary Man-li: Bark-Cloth in Taiwan and the Circum-Pacific Areas. | 963-964 |
| Lopatin Ivan A.: Origin of the Native American Steam Bath | 957 |
| Loukotka Č.: Une tribu indienne peu connue dans l'Etat brésilien Paraná. | 642 |
| MacCord Howard A.: Cultural Sequence in Hokkaido, Japan | 639-640 |
| Marshall Lorna: !Kung Bushman Bands | 291 |
| Mason R. J.: The Earliest Tool-makers in South Africa. | 641 |
| Mayrhofer Manfred: Indo-iranisches Sprachgut aus Alalah | 958 |
| Menghin O.: Urgeschichte der Kanuindianer des südlichsten Amerika | 963 |
| Meuli Karl: Scythica Vergiliana | 956-957 |
| Morton-Williams Peter: The Yoruba Ogboni Cult in Oyo | 289 |
| Mozsolics A.: Die Herkunftsfrage der ältesten Hirschgeweihtrensen | 286 |
| Narr Karl J.: Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas | 285-286 |
| Nellemann George: Theories on Reindeer Breeding. | 956 |

- Obayashi Taryō: Die Amaterasu-Mythe im alten Japan und die Sonnen-
finsternismythe in Südostasien. 286
- — On the Origin of the "Inau" Cult-Sticks of the Ainu. 640
- Pales Leon et al.: Le pied dans les races humaines. 955
- Paret Rudi: Textbelege zum islamischen Bilderverbot. 636
- Pirenne Jacqueline: Stèles à la déesse *Dhāt Himyan (Ḥamīm)*. 959-960
- Pouwer J.: Fundamental Factors and General Trends in New Guinea Cultures. 964
- Riad Mohamed: The Divine Kingship of the Shilluk and its Origin. 640-641
- Ropeid Andreas: Baumrinde als Viehfutter. 957
- Schlechter Ursula: Die Speerschleuder als Zeremonialgerät im präkolumbi-
schen Süd- und Mesoamerika. 961-962
- Schlesier K. H.: Stilgeschichtliche Einordnung der Nazca-Vasenmalereien. 292
- Schmidt Leopold: Der gordische Knoten und seine Lösung. 286-287
- Schmitz Carl A.: Verwandtschaftsnamen und Kulturschichten im Nordosten
von Neuguinea. 643
- Schultz Adolph H.: Einige Beobachtungen und Maße am Skelett von *Oreopi-
thecus*, im Vergleich mit anderen catarrhinen Primaten. 284
- Sharp Andrew: Polynesian Navigation to Distant Islands. 964
- Shaw Thurstan: Early Smoking Pipes in Africa, Europe, and America. 285
- von Soden Wolfram: Licht und Finsternis in der sumerischen und babylonisch-
assyrischen Religion. 637-638
- — Zweisprachigkeit in der geistigen Kultur Babyloniens. 959
- Solecki Ralph S.: Three Adult Neanderthal Skeletons from Shanidar Cave,
Northern Iraq. 638
- Stewart T. D.: Restoration and Study of the Shanidar I Neanderthal Skeleton
in Baghdad, Iraq. 287-288
- Stirling M. W.: The Use of the Atlatl on Lake Patzcuaro, Michoacan. 641-642
- Sundberg Waldemar: *Kuṣṭā*. A Monograph on a Principal Word in 'Mandaean'
Texts. 288
- Szabadfalvi József: Die schwarze Keramik in Ungarn und ihre osteuropäischen
Beziehungen. 637
- Titiev Mischa: A Fresh Approach to the Problem of Magic and Religion. 635
- Turnbull Colin M.: The Molimo: A Men's Religious Association among the
Ituri BaMbuti. 641
- Vasilyev L. S.: Agriculture in Ancient China. 288-289
- Wilbert J.: Die Indianerstämme im westlichen Venezuela. 962
- — Kinship and Social Organization of the Yekuana and Goajiro. 291
- Wurm S. A.: The Changing Linguistic Picture of New Guinea. 643
- Zwernemann Jürgen: *Nana Buruku*. Ein Beitrag zum Kult eines Gottes in der
Oberguinea. 640

Recensiones

Libri recensiti

- Adrian Walther: Beiträge zur Steinzeitforschung in Ostwestfalen. II, pp. 5-
121, ill. Bielefeld 1956. (J. M.) 345
- Albrecht Carl: Das mystische Erkennen. 384 pp. Bremen 1958. (ALBERTO
ROHNER) 968-969
- — Psychologie des mystischen Bewußtseins. 264 pp. Bremen 1951. (ALBERT
ROHNER) 968-969
- Alegre Francisco Javier: Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de
Nueva España. T. III: xxvi-14-502 pp. T. IV: xxx-17-663 pp. ill.
Roma 1959, 1960. (H. BERNARD-MAITRE) 1013-1014

- Anell Bengt:** Hunting and Trapping Methods in Australia and Oceania. xiv-130 pp., ill. Lund 1960. (ERNEST BRANDEWIE) 340
- Asad Muhammad und Zbinden Hans** (edit.): Islam und Abendland. 238 pp., ill. Olten 1960. (E. BANNERTH) 659
- Aschmann Homer:** The Central Desert of Baja California: Demography and Ecology. xii-282 pp., ill. Berkeley, Los Angeles 1959. (S. A. SIEBER) 684
- v. Barloewen Wolf-D.** (edit.): Abriß der Geschichte antiker Randkulturen. 315 pp., ill. München 1961. (J. KRAUS) 978-979
- Barth Fredrik:** Political Leadership among Swat Pathans. 143 pp., ill. London 1959. (J. J. HONIGMANN) 941-946
- Bascom William R. and Herskovits Melville J.** (edit.): Continuity and Change in African Cultures. vii-309 pp., ill. Chicago 1959. (J. HUPPERTZ) 670-671
- Baumhoff Martin A.:** California Athabascan Groups. pp. v-157-237, ill. Berkeley, Los Angeles 1958. (E. ZBINDEN) 1007-1008
- Beals Ralph L. and Hoijer Harry:** An Introduction to Anthropology. xxi-711-x pp., ill. New York 1959^a. (A. B.) 342
- Beckmann Johannes:** Weltkirche und Weltreligionen. 197 pp., ill. Freiburg 1960. (K. M.) 1024
- Bell R. C.:** Board and Table Games from Many Civilizations. xxiv-208 pp., ill. London 1960. (H. B.-M.) 696
- Bernot Denise et Lucien:** Les Khyang des collines de Chittagong (Pakistan oriental). 148 pp., ill. Paris 1958. (LORENZ G. LÖFFLER) 313
- Bianchi Ugo:** Il dualismo religioso. 215 pp. Roma 1958. (JOSEPH HENNINGER) 645-648
- Problemi di storia delle religioni. 151 pp. Roma 1958. (J. HENNINGER) 968
- Blofeld John:** Rad des Lebens. Erlebnisse eines westlichen Buddhisten. xiii-312 pp., ill. Zürich 1961. (A. B.) 1026
- Boas Henriette:** International Bibliography of the History of Religions for the Year 1956. xi-172 pp. Leiden 1960. (A. B.) 694
- Boessneck Joachim:** Zur Entwicklung vor- und frühgeschichtlicher Haus- und Wildtiere Bayerns im Rahmen der gleichzeitigen Tierwelt Mitteleuropas. 171 pp., ill. München 1958. (J. HUPPERTZ) 660-661
- Bohannan Paul** (edit.): African Homicide and Suicide. xix-294 pp., ill. Princeton 1960. (W. H.) 348
- Bovill E. W.:** The Golden Trade of the Moors. ix-281 pp., ill. London 1958. (WALTER HIRSCHBERG) 322-323
- Breasted James Henry:** The Conquest of Civilization. New. Ed. x-669 pp., ill. New York 1954. (H. BERNARD-MAITRE) 978
- Breternitz David A.:** Excavations at Nantack Village, Point of Pines, Arizona. xi-77 pp., ill. Tucson 1959. (KARL J. NARR) 332-333
- Briggs Lloyd Cabot:** Tribes of the Sahara. xx-295 pp., ill. Cambridge/Mass. 1960. (E. B.) 347
- Bromsen Maury A.** (edit.): José Toribio Medina. liv-295 pp., ill. Washington 1960. (MARTIN GUSINDE) 334-335
- Burssens H.:** Les peuplades de l'Entre Congo-Ubangi. xi-219 pp., ill. Tervuren 1958. (P. SCHEBESTA) 1002-1003
- Butzer Karl W.:** Studien zum vor- und frühgeschichtlichen Landschaftswandel der Sahara, 3. 122 pp., ill. Mainz 1959. (KARL J. NARR) 318-319
- Cardoso Carlos Lopes:** Contribuição para a bibliografia dos Bochimanes de Angola. 29 pp., ill. Luanda 1960. (M. G.) 1028
- Carrasco Pedro:** Pagan Rituals and Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico. 34 pp., ill. Berkeley, Los Angeles 1960. (HORST NACHTIGALL) 333-334
- de Carvalho Neto Paulo:** La Investigación Folklórica. 46 pp. Montevideo 1958. (H. F.) 343
- Casagrande Joseph B.** (edit.): In the Company of Man. Twenty Portraits by Anthropologists. xvi-540 pp., ill. New York 1960. (S. A. SIEBER) 656-657

- Chave Fallers Margaret:** The Eastern Lacustrine Bantu 86 pp., ill. London 1960. (H. H.) 700-701
- Chimalpahin Quauhtlehuanitzin:** Das Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacan und weitere ausgewählte Teile aus den „Diferentes Historias Originales“. Aztekischer Text mit dt. Übers. von Walter Lehmann und Gerdt Kutscher. xxxix-240 pp., ill. Stuttgart 1958. (W. HABERLAND) 1010-1012
- Clark J. Desmond:** The Prehistory of Southern Africa. xxv-341 pp., ill. Harmondsworth 1959. (KARL J. NARR). 331-332
- Clarke Edith:** My Mother Who Fathered Me. 216 pp., London 1957. (H. C.). 349-350
- Clarke R. Rainbird:** East Anglia. 240 pp., ill. New York 1960 (J. M.). 1025
- Colin Pierre:** Aspects de l'âme malgache. 143 pp. Paris 1959. (A. B.) 348
- Comas Juan:** Manual of Physical Anthropology. Revised and enlarged English edition. xxi-775 pp., ill. Springfield 1960. (M. GUSINDE) 979-981
- Cook S. F.:** Colonial Expeditions to the Interior of California, Central Valley, 1800-1820. iii-239-292 pp. Berkeley, Los Angeles 1960. (J. B.). 348-349
- Coulborn Rushton:** The Origin of Civilized Societies. xi-200 pp. Princeton/ N. J. 1959. (S. A. SIEBER). 652-653
- Creaton David:** The Winds of Change. 224 pp. London 1960. (H. H.). 1027-1028
- Damm Hans:** Polynesien. 44 pp., ill. Leipzig 1959. (A. B.) 1030
- Dark Philip:** Mixtec Ethnohistory. A Method of Analysis of the Codical Art. 61 pp., ill. London 1958. (W. HABERLAND). 1008-1009
- Dart Raymond A.:** Africa's Place in the Emergence of Civilisation. 96 pp., ill. Johannesburg (s. a.) (A. B.) 700
- Diégues Júnior Manuel:** Regiões culturais do Brasil. 537 pp., ill. Rio de Janeiro 1960. (J. V. C.) 701
- Djamour Judith:** Malay Kinship and Marriage in Singapore. 151 pp. London 1959. (LORENZ G. LÖFFLER). 314
- Doble Marion:** Kapauku - Malayan - Dutch - English Dictionary. viii-156 pp. The Hague 1960. (A. B.). 351
- Dole Gertrude E. and Carneiro Robert L. (edit.):** Essays in the Science of Culture. In Honor of Leslie A. White. xlv-509 pp., ill. New York 1960. (S. A. SIEBER) 294-295
- Drabbe P.:** Kaeti en Wambon. Twee Awju-dialecten. 186 pp. 's-Gravenhage 1959. (J. BOELAARS) 340-341
- Drewes G. W. J. and Voorhoeve P.:** Adat Atjèh. 47-176 pp. 's-Gravenhage 1958. (A. B.). 350-351
- Duijker H. C. and Frijda N. H.:** National Character and National Stereotypes. xi-238 pp. Amsterdam 1960. (H. B.-M.) 344
- Dumon Frédéric:** La communauté franco-afro-malgache. 295 pp. Bruxelles 1960. (H. B.-M.). 1029
- Duncan Patrick:** Sotho Laws and Customs. A Handbook. xiv-169 pp. Cape Town 1960. (H. H.) 1028-1029
- Dunning R. W.:** Social and Economic Change among the Northern Ojibwa. xiv-217 pp., ill. Toronto 1959. (S. A. SIEBER). 683-684
- Durand Gilbert:** Les structures anthropologiques de l'imaginaire. 512 pp. Paris (s. a.). (HENRI BERNARD-MAITRE) 306-307
- Durkheim Emile:** Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. 4^e éd. 647 pp., ill. Paris 1960. (A. B.) 702
- Edmonson Munro S.:** Status Terminology and the Social Structure of North American Indians. vii-84 pp. Seattle 1958. (E. ZBINDEN). 1005-1006
- Ehrenfels U. R.:** The Light Continent. xvii-192 pp., ill. London 1960. (T. O. BEIDELMAN) 1001-1002
- Ehrlich Ernst Ludwig:** Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum. 143 pp. Stuttgart 1959. (JOSEPH HENNINGER) 657-659

- von Eickstedt Egon: Die Forschung am Menschen. 13.-16. Lfg. pp. 1969-2192, ill. Stuttgart 1959. (M. G.). 1023
- Elliott Robert C.: The Power of Satire: Magic, Ritual, Art. xi-300 pp. Princeton 1960. (A. B.). 343
- Emerson Rupert: From Empire to Nation. x-466 pp. Cambridge/Mass. 1960. (H. B.-M.). 344-345
- Emmerich Henricus: Atlas Missionum a Sacra Congregatione de Propaganda Fide dependentium. 44 Kt. + 36 pp. Civitas Vaticana 1958 (WALBERT BÜHLMANN). 299
- Estermann Carlos: Álbum de Penteados do Sudoeste de Angola. 37 pp., ill. Lisboa 1960. (H. C.). 701
- van Everbroeck Nestor: *Mbomb'ipoku*, le Seigneur à l'Abîme. xvi-310 pp., ill. Tervuren 1961. (P. SCHEBESTA). 1003-1004
- La Farge Olivier: Die große Jagd. Geschichte der nordamerikanischen Indianer. 282 pp., ill. Olten 1961. (H. EMMERICH). 1006
- Fay George E.: Handbook of Pottery Types of Nayarit, Mexico. With ill. Magnolia/Arkansas (s. a.). (K. J. N.). 349
- Festschrift für Prof. Dr. Viktor Christian. 120 pp. Wien 1956. (E. B.). 698-699
- Field M. J.: Search for Security. An ethno-psychiatric study of Rural Ghana. 478 pp. London 1960. (H. W. DEBRUNNER). 674-675
- Firth Raymond: Social Change in Tikopia. 360 pp., ill. London 1959. (TH. S. BARTHEL). 1019-1022
- Foster George M.: Culture and Conquest. America's Spanish Heritage. x-272 pp., ill. New York 1960. (S. A. SIEBER). 681-682
- Friederici Georg: Amerikanistisches Wörterbuch und Hilfsörterbuch für den Amerikanisten. 2. Aufl. 831 pp. Hamburg 1960. (A. B.). 701
- Fuchs Stephen: The Gond and Bhumia of Eastern Mandla. xi-584 pp., ill. London 1960. (J. V. FERREIRA). 668-669
- Fundaburk Emma Lila (edit.): Southeastern Indians. Life Portraits. A Catalogue of Pictures, 1564-1860. 136 pp., ill. Luverne/Alabama 1958. (A. B.). 1029
- Geddes W. R.: Nine Dayak Nights. xxxi-144 pp., ill. Melbourne 1957. (WALDEMAR STÖHR). 339
- Giese H. und von Gebattel V. E.: Psychopathologie der Sexualität. 1. Hälfte. Mit Beiträgen v. F. Arnold u. a. 304 pp. Stuttgart 1959. (AXELLE ADHÉMAR). 981-982
- Girard Rafael: Indios selváticos de la Amazonía Peruana. 356 pp., ill. México 1958. (WILHELM SAAKE). 1014-1015
- Grimm Hans: Einführung in die Anthropologie. xii-107 pp., ill. Jena 1961. (M. G.). 1023
- Groth Kimball Irmgard: Maya Terrakotten. xiv-44 pp., ill. Zürich 1961. (H. CHRISTOFFELS). 1009-1010
- Guariglia Guglielmo: Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem. xvi-322 pp., ill. Horn, Wien 1959. (W. BÜHLMANN). 297-298
- Haberland Wolfgang: Archäologische Untersuchungen in Südost-Costa Rica. xi-82 pp., ill. Wiesbaden 1959. (K. J. N.). 349
- Härtel Herbert: Indische Skulpturen I. 86 pp., ill. Berlin 1960. (A. B.). 699
- Harva Uno: Les représentations religieuses des peuples altaïques. 438 pp., ill. Paris 1959. (A. B.). 345
- Healey Phyllis M.: An Agta Grammar. vi-103 pp. Manila 1960 (A. B.). 1030
- Heberer Gerhard et al.: Anthropologie. 362 pp., ill. Frankfurt/M 1959. (B. LUNDMAN). 303-305
- Heim Walter: Briefe zum Himmel. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart. 141 pp., ill. Basel 1961. (H. H.). 1025
- Heissig Walter: Ostmongolische Reise. 169 pp., ill. Darmstadt 1955. (A. B.). 346

- Hermanns Matthias:** Die Familie der Amdo-Tibeter. 404 pp., ill. Freiburg, München 1959. (F. EICHINGER) 991-993
- Höver Otto:** Alt-Asiaten unter Segel im Indischen und Pazifischen Ozean durch Monsune und Passate. 248 pp., ill. Braunschweig 1961. (R. HEINE-GELDERN) 995-998
- Hogbin H. Ian:** Social Change. Josiah Mason Lectures delivered at the University of Birmingham. ix-257 pp., ill. London 1958. (V. MACONI) . . . 1015-1017
- Holas B.:** Cultures matérielles de la Côte d'Ivoire. 96 pp., ill. Paris 1960. (H. W. DEBRUNNER) 673-674
- Hollyman K. J.:** A Checklist of Oceanic Languages. 32 pp. Auckland 1960. (A. B.) 1030
- Hopp Werner:** Sterben – wenn nötig, töten – nie. Leben, Sitten, Gebräuche der heutigen Waldindianer. 228 pp., ill. Berlin 1958. (W. SAAKE) 687-688
- Hutchinson Bertram (edit.):** Mobilidade e Trabalho. viii-451 pp., ill. Rio de Janeiro 1960. (J. V. C.) 701
- Hutchinson Harry William:** Village and Plantation Life in Northeastern Brazil. ix-199 pp., ill. Seattle 1957. (H. FUCHS) 336
- Inal-Ipa Š.:** Abchazy. 447 pp., ill. Suchumi 1960. (H. V. SICARD) 664-665
- Jabavu Noni:** Drawn in Colour. African Contrasts. xii-208 pp., ill. London 1960. (HARALD V. SICARD) 330-331
- Jacobs Elizabeth Derr:** Nehalem Tillamook Tales. ix-216 pp. Eugene 1959. (S. A. SIEBER) 682-683
- Jacobs Melville:** The People Are Coming Soon. Clackamas Chinook Myths and Tales. xii-359 pp., ill. Seattle 1960. (S. A. SIEBER) 1006-1007
- Jahn Janheinz:** Durch afrikanische Türen. 282 pp. Düsseldorf 1960. (H. CHRISTOFFELS) 326-328
- — Muntu. An Outline of Neo-African Culture. 267 pp., ill. London 1961. (H. CHRISTOFFELS) 326-328
- — Muntu. Umriss der neofrikanischen Kultur. 263 pp., ill. Düsseldorf 1958. (H. CHRISTOFFELS) 326-328
- — and Ramsaran John: Approaches to African Literature. 31 pp. Ibadan 1959. (H. CHRISTOFFELS) 672
- Jahoda Gustav:** White Man. A study of the attitudes of Africans to Europeans in Ghana before Independence. xii-144 pp. London 1961. (H. H.) 1026-1027
- Jahrbuch des österreichischen Volksliedwerkes.** Bd. 10. 163 pp., ill. Wien 1961. (H. C.) 1025
- James E. O.:** Das Priestertum. 388 pp. Wiesbaden s. a. (1957). (J. H.) 1022-1023
- Jensen Ad. E. (edit.):** Altvölker Süd-Äthiopiens. xiv-455 pp., ill. Stuttgart 1959. (WALTER HIRSCHBERG) 320-322
- Johansen J. Prytz:** Studies in Maori Rites and Myths. 201 pp. København 1958. (V. MACONI) 693-694
- Kahlo Gerhard:** Die Naturkenntnis der Indonesier im Spiegel ihrer Sprache. 54 pp., ill. Leipzig 1960. (A. B.) 350
- Kauffmann Hans E. und Schneider Marius:** Lieder aus den Naga-Bergen (Assam). 109 pp., Noten. Liège 1960. (A. B.) 699
- Kaufmann Herbert:** Pfeile und Flöten. Roman. 360 pp. Graz 1960. (H. C.) 1027
- Klempt Adalbert:** Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. 188 pp. Göttingen 1960. (AL. CROSS) 976-978
- Köster Hermann:** Symbolik des chinesischen Universismus. 104 pp. Stuttgart 1958. (C. HENTZE) 316-317
- von Korvin-Krasinski Cyrill:** Mikrokosmos und Makrokosmos. 285 pp. Düsseldorf 1960. (M. HERMANS) 648-650
- Koskinen Aarne A.:** *Ariki* the First-Born. An Analysis of a Polynesian Chieftain Title. 191 pp., ill. Helsinki 1960. (C. A. SCHMITZ) 691-693
- Krieger Kurt und Kutscher Gerdt:** Westafrikanische Masken. 93 pp., ill. Berlin 1960. (H. C.) 700

- Kroeber A. L.: *Ethnographic Interpretations*, 1-6 and 7-11. Berkeley, Los Angeles 1957 and 1959. (S. A. SIEBER). 654-656
- Krüger-Lorenzen Kurt: *Das geht auf keine Kuhhaut. Deutsche Redensarten*. 298 pp., ill. Düsseldorf 1960. (H. C.) 345
- Kunst der Konquistadoren. 296 pp., ill. Paris, Freiburg 1960. (H. C.) 1029-1030
- Kunz E. F.: *An Annotated Bibliography of the Languages of the Gilbert Islands, Ellice Islands, and Nauru*. ix-202 pp. Sydney 1959. (A. B.) 702
- Ladd John: *The Structure of a Moral Code*. v-474 pp., ill. Cambridge/Mass. 1957. (E. ZBINDEN). 1007
- Lambert Jacques Numa: *Aspects de la civilisation à l'âge du fratriarcat*. 169 pp. Alger 1958. (JOSEPH HENNINGER) 974-976
- Lange Charles H.: *Cochiti. A New Mexico Pueblo*. xxiv-618 pp., ill. Austin 1959. (HORST NACHTIGALL) 333
- La Regalità Sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955). xvi-748 pp., ill. Leiden 1959. (AL. CLOSS) 469-480
- Laski Vera: *Seeking Life*. xiii-176 pp., ill. Philadelphia 1958. (S. A. SIEBER). 684-685
- Layrisse Miguel y Wilbert Johannes: *El antígeno del sistema sanguíneo Diego*. 160 pp., ill. Caracas 1960. (J. V. C.) 350
- Leach E. R. (edit.): *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*. viii-148 pp., ill. Cambridge 1960. (LORENZ G. LÖFFLER) 311-313
- Leiris Michel: *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. 103 pp. Paris 1958. (JOSEPH HENNINGER) 1000-1001
- Lelotte F.: *Die Lösung des Lebensproblems*. 419 pp., ill. Kaldenkirchen (s. a.). (A. B.) 695
- Leuzinger Elsy: *Africa. The Art of the Negro Peoples*. 247 pp., ill. London 1960. (WALTER HIRSCHBERG) 324-326
- — *Afrika. Kunst der Negervölker*. 235 pp., ill. Baden-Baden 1959. (WALTER HIRSCHBERG) 324-326
- Lindig Wolfgang: *Die Seri. Ein Hoka-Wildbeuterstamm in Sonora, Mexiko*. 116 pp., ill. Leiden 1959. (HORST NACHTIGALL) 334
- Lister-Turner R. and Clark J. B.: *A Dictionary of the Motu Language of Papua*. 158 pp. Sydney² (s. a.). (A. B.) 351
- — — — *A Grammar of the Motu Language of Papua*. 91 pp. Sydney² (s. a.). (A. B.) 351
- Louw J. T.: *Prehistory of the Matjes River Rock Shelter*. 124 pp. ill., Bloemfontein 1960. (KARL J. NARR) 332
- Mace David and Vera: *Marriage East and West*. 352 pp. London 1960. (H. B.-M.) 344
- Macmillan Mona: *Introducing East Africa*. 314 pp., ill. London 1955². (W. H.) 347
- — *The Land of Look Behind*. 224 pp., ill. London (s. a.). (H. C.) 349-350
- Maher Robert F.: *New Men of Papua*. xii-148 pp., ill. Madison 1961. (C. A. SCHMITZ) 689-691
- Malhomme Jean: *Corpus des gravures rupestres du Grand Atlas*. 1^{re} partie. xi-156 pp., ill. Rabat 1959. (H. C.) 346-347
- Márquez Miranda Fernando: *Siete arqueólogos - siete culturas*. 932 pp., ill. Buenos Aires 1959. (J. V. CÉSAR) 657
- Martin Rudolf - Saller Karl: *Lehrbuch der Anthropologie*. 2 Bde. I: viii-662 pp., ill. II: 912 pp., ill. Stuttgart ¹1957 u. ²1959. (MARTIN GUSINDE). 299-302
- Mauss Marcel: *Sociologie et Anthropologie*. lii-389 pp. Paris 1960. (H. BERNARD-MAITRE). 970-971
- May Jacques: *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti*. iv-539 pp. Paris 1959. (O. LACOMBE) 666-668
- McNeill F. Marian: *The Silver Bough. Vol. 2: A Calendar of Scottish National Festivals*. 163 pp., ill. Glasgow 1959. (H. H.) 696-697

- von Mering Otto:** A Grammar of Human Values. xx-288 pp., ill. Pittsburgh 1961. (H. BERNARD-MAITRE) 971-972
- Middleton John:** Lugbara Religion. xii-276 pp., ill. London 1960. (T. O. BEL-DELMAN) 675-677
- Montagu M. D. Ashley:** A Handbook of Anthropometry. xi-186 pp., ill. Springfield 1960. (M. GUSINDE) 979-981
- Montet Pierre:** L'Egypte et la Bible. 141 pp., ill. Neuchâtel 1959. (E. B.) 347
- Moraes Frank:** The Revolts in Tibet. 223 pp., ill. New York 1960. (M. H.) 700
- Murdock George Peter:** Ethnographic Bibliography of North America. 3rd Ed. xvi-395 pp., ill. New Haven 1960. (S. A. SIEBER) 1004-1005
- Mylius Norbert:** Antlitz und Geheimnis der überseeischen Maske. 53 pp., ill. Wien 1961. (H. C.) 1023-1024
- Neijs K.:** The Construction of Literacy Primers for Adults. 73 pp., ill. Noumea 1954. (A. B.) 345
- Nicholson Irene:** Firefly in the Night. Mexican Poetry and Symbolism. 231 pp., ill. London 1959. (W. HABERLAND) 685-687
- Nippold W.:** Individuum und Gemeinschaft bei den Pygmäen, Buschmännern und Negrito-Völkern Südost-Asiens. 244 pp. Braunschweig 1960. (W. DUPRÉ) 972-974
- Nölle Wilfried:** Die Indianer Nordamerikas. 176 pp., ill. Stuttgart 1959. (E. ZBINDEN) 1005
- Oliver D. L.:** A Solomon Island Society. xxii-535 pp., ill. Cambridge 1955. (V. MACONI) 1017-1018
- Olivier Georges:** Pratique anthropologique. 299 pp., ill. Paris 1960. (MARTIN GUSINDE) 305-306
- Olschak Blanche Christine:** Tibet: Erde der Götter. xiii-137 pp., ill. Zürich 1960. (M. H.) 699-700
- Ottenberg Simon and Phoebe (edit.):** Cultures and Societies of Africa. ix-614 pp., ill. New York 1960. (H. HUBER) 671-672
- Overhage P.:** Um die ursächliche Erklärung der Hominisation. 126 pp. Leiden 1959. (V. MARCOZZI) 650-652
- Paret Rudi:** Symbolik des Islam. 96 pp. Stuttgart 1958. (JOSEPH HENNINGER) 298
- Paris Pierre:** Esquisse d'une Ethnographie Navale des Peuples Annamites. 86 pp., ill. Rotterdam 1955. (R. HEINE-GELDERN) 990-991
- Pepe. Tagbanwa.** 38 pp., ill. Manila 1956. (A. B.) 350
- Pettazzoni Raffaele:** Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee. 140 pp., ill. Frankfurt 1960. (AL. CLOSS) 965-966
- — The All-knowing God. Researches into early Religion and Culture. xv-475 pp., ill. London 1956. (AL. CLOSS) 965-966
- Pinnow Heinz-Jürgen:** Versuch einer historischen Lautlehre der Kharia-Sprache. xviii-514 pp., ill. Wiesbaden 1959. (A. BURGMANN) 669
- Pirenne Jacqueline:** A la découverte de l'Arabie. Cinq siècles de science et d'aventure. 328 pp., ill. Paris 1958. (JOSEPH HENNINGER) 986-987
- Présence du Bouddhisme. France - Asie.** Saigon 1959. pp. 181-1024., ill. (C. REGAMEY) 987-990
- de Rachewiltz Boris:** Afrikanische Kunst. 246 pp., ill. Zürich 1960. (H. CHRISTOFFELS) 323-324
- Rank Otto:** Beyond Psychology. 291 pp. New York 1958². (A. B.) 343
- Read Grantly Dick:** No Time for Fear. xi-235 pp., ill. London 1955. (H. C.) 346
- Read Margaret:** Children of their Fathers. 176 pp., ill. London 1959. (WALTER HIRSCHBERG) 329-330
- Reallexikon der Assyriologie, III/2.,** pp. 81-160. Berlin 1959. (J. HENNINGER) 666
- Richards Audrey I. (edit.):** East African Chiefs. 419 pp., ill. London 1960. (WALTER HIRSCHBERG) 329

- Roux Jean-Paul:** *L'Islam en Occident. Europe – Afrique.* 304 pp. Paris 1959. (J. H.) 694–695
- Rutherford Peggy** (edit.): *Dunkel und Licht. Afrikanische Dichtung.* 230 pp. München 1961. (H. C.) 1026
- Ryerson Egerton:** *The Netsuke of Japan.* x-131 pp., ill. London 1958. (M. E.) 346
- Sahlins Marshall D.:** *Social Stratification in Polynesia.* XIII-306 pp. Seattle 1958. (V. MACONI) 1018–1019
- — and **Service Elman R.** (edit.): *Evolution and Culture.* 146 pp. Ann Arbor 1960. (S. A. SIEBER) 294–296
- Sankalia Hasmukh Dhirajlal and Deo Shantaram Bhalchandra:** *Report on the Excavations at Nasik and Jorwe 1950-51.* 178 pp., ill. Poona 1955. (KARL J. NARR) 310–311
- Santos David J. H.:** *A Drepanocitemia e a Antropologia.* 102 pp., ill. Lisboa 1960. (M. G.) 1028
- Saria Balduin** (edit.): *Völker und Kulturen Südosteuropas.* XI-284 pp., ill. München 1959. (A. B.) 697–698
- Schebesta Paul** (edit.): *Ursprung der Religion.* 264 pp., ill. Berlin 1961. (F. B.) 341–342
- Schmidt Isaac Jacob** (edit.): *Geschichte der Ost-Mongolen.* A. d. Mongol. übers. VI-XXIV-510 pp. St. Petersburg 1829. The Hague 1961. (A. B.) 1026
- Schmidt Leopold:** *Das österreichische Museum für Volkskunde.* 118 pp., ill. Wien 1960. (A. B.) 697
- Schmitz Carl A.:** *Historische Probleme in Nordost-Neuguinea.* VIII-441 pp., ill. Wiesbaden 1960. (A. BURGMANN) 688–689
- Schneider Wolf:** *Überall ist Babylon. Die Stadt als Schicksal des Menschen von Ur bis Utopia.* 472 pp., ill. Düsseldorf 1960. (H. B.-M.) 695–696
- Schröder Dominik:** *Aus der Volksdichtung der Monguor. 1. Teil: Das weiße Glücksschaf.* 186 pp., ill. Wiesbaden 1959. (W. EBERHARD) 993–994
- Schweegee-Hefel Annemarie:** *Holzplastik in Afrika. Gestaltungsprinzipien.* 147 pp., ill. Wien 1960. (F. HERRMANN) 998–1000
- Schwidetzky Ilse:** *Das Menschenbild der Biologie.* VIII-218 pp., ill. Stuttgart 1959. (B. LUNDMAN) 303–305
- Seidenberg A.:** *The Diffusion of Counting Practices.* pp. 215-200, ill. Berkeley, Los Angeles 1960. (A. BURGMANN) 986
- Shinichirō Takakura:** *The Ainu of Northern Japan.* 88 pp., ill. Philadelphia 1960. (MARTIN GUSINDE) 317–318
- Sivaramamurti C.:** *Le Stupa de Barabudur.* VIII-87 pp., ill. Paris 1961. (A. B.) 702
- Skibbe B.:** *Agrarwirtschaftsatlas der Erde.* XXIII-248 pp., ill. Gotha 1958. (K. HERMES) 984–986
- Smith M. G.:** *Government in Zazzau 1800-1950.* XII-371 pp., ill. London 1960. (H. SÖLKEN) 950–953
- Specker J. und Bühlmann W.** (edit.): *Das Laienapostolat in den Missionen.* Festschrift J. Beckmann SMB. 383 pp., ill. Schöneck-Beckenried 1961. (H. CHRISTOFFELS) 969–970
- Speiser Werner:** *China. Geist und Gesellschaft.* 272 pp., ill. Baden-Baden 1959. (HERMANN KÖSTER) 314–316
- Statistical Abstract of Latin America, 1960.** VI-48 pp. Los Angeles 1960. (J. V. C.) 1030
- Steche Hans:** *Indischer Alltag.* 205 pp., ill. Berlin 1961. (G. T.) 1026
- Steller K. G. F. en Aebersold W. E.:** *Sangirees-Nederlands Woordenboek met Nederlands-Sangirees Register.* xv-622 pp., ill. 's-Gravenhage 1959. (A. B.) 351
- Studies in Philippine Linguistics.** III-82 pp. Sydney 1958. (A. B.) 350
- Südosteuropa-Jahrbuch, 3. Bd.** VIII-251 pp., ill. München 1959. (A. B.) 697–698
- — **4. Bd.** VIII-191 pp., ill. München 1960. (A. B.) 697–698
- — **5. Bd.** x-180 pp., ill. München 1961. (A. B.) 1025

- Sumner William Graham:** Folkways. A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals. vii-692 pp. New York 1959. (A. B.) 343
- Sutton-Smith Brian:** The Games of New Zealand Children. 193 pp., ill. Berkeley, Los Angeles 1959. (KENELM O. L. BURRIDGE) 341
- Sweet Louise E.:** Tell Toqaan: A Syrian Village. xiv-280 pp., ill. Ann Arbor 1960. (ERNST BANNERTH) 309
- Tadao Kano and Kokichi Segawa:** An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines. Vol. 1: The Yami. Revised Ed. xii-456 pp., ill. Tokyo 1956. (R. HEINE-GELDERN) 994-995
- Tenhaeff W. H. C.:** Außergewöhnliche Heilkräfte. 352 pp. Olten 1957. (A. B.) 344
- Thieme Frederick P.:** The Puerto Rican Population. A study in human biology. xii-156 pp., ill. Ann Arbor 1959. (W. HABERLAND) 1012-1013
- Thieme Karl:** Dreitausend Jahre Judentum. 112 pp. Paderborn 1960 (J. H.) 342
- Tischner Herbert (edit.):** Völkerkunde. 370 pp., ill. Frankfurt 1959. (A. BURGMANN) 296-297
- Trimborn Hermann:** Archäologische Studien in den Kordilleren Boliviens. 76 pp., ill. Berlin 1959. (KARL J. NARR) 335-336
- — Das Alte Amerika. 277 pp., ill. Zürich 1959. (W. HABERLAND) 680-681
- Tschenkéli Kita:** Georgisch-Deutsches Wörterbuch, 1. xxxviii-58 pp. Zürich 1960 (E. ZYHLARZ) 661-664
- Tüllmann Adolf:** Das Liebesleben der Kulturvölker. 341 pp., ill. Stuttgart 1961. (H. C.) 1024
- Tylor Edward B.:** Anthropology. x-275 pp. Ann Arbor 1960. (A. B.) 342-343
- Udy Stanley H. jr.:** Organization of Work. A comparative analysis of production among nonindustrial peoples. 182 pp. New Haven 1959. (S. A. SIEBER) 654
- Uhlenbeck E. M.:** De systematiek der Javaanse pronomina. vii-63 pp. 's-Gravenhage 1960. (A. B.) 1030
- Ullendorf Edward:** The Ethiopians. xv-232 pp., ill. London 1960. (WALTER HIRSCHBERG) 319-320
- Vanoverbergh Morice:** English-Iloko Thesaurus. 365 pp. Baguio/Philippines (s. a.). (CECILIO LOPEZ) 337-339
- — Iloko-English Dictionary. 370 pp. Manila 1956. (CECILIO LOPEZ) 337-339
- Varagnac André (edit.):** Der Mensch der Urzeit. xii-464 pp., ill. Düsseldorf, Köln 1960. (KARL J. NARR) 307-308
- — (edit.): L'Homme avant l'écriture. xiii-504 pp., ill. Paris 1959. (KARL J. NARR) 307-308
- Verbrugge A. R.:** Le symbole de la main dans la préhistoire. xiv-223 pp., ill. Courances 1958. (J. MARINGER) 309
- Vilkuna Asko:** Die Ausrüstung des Menschen für seinen Lebensweg. 148 pp., ill. Helsinki 1959. (A. B.) 697
- Vinchon Jean:** La magie du dessin. Du griffonnage automatique au dessin thérapeutique. 182 pp., ill. Bruges 1959. (AXELLE ADHÉMAR) 982-983
- Vora Dhairiyabala P.:** Evolution of Morals in the Epics. Mahābhārata and Rāmāyaṇa. xv-280 pp. Bombay 1959. (C. W. J. VAN DER LINDEN) 310
- Weber Johann Philipp Balthasar:** Die Russen oder Versuch einer Reisebeschreibung nach Rußland und durch das russische Reich in Europa. Hrsg. v. Hans Halm. 182 pp., ill. Innsbruck 1960. (A. B.) 1025-1026
- Wegener Alfred:** Tagebuch eines Abenteuers. 156 pp., ill. Wiesbaden 1961. (H. E.) 1029
- Werneck Sodré Nelson:** O que se deve ler para conhecer o Brasil. 388 pp. Rio de Janeiro 1960. (J. V. C.) 701
- White Leslie A.:** The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome. xi-378 pp. New York 1959. (S. A. SIEBER) 294-296

- Whittick Arnold: Symbols, Signs and Their Meaning. xvi-408 pp., ill. London 1960. (SEAN M. SULLIVAN) 966-968
- Winter Edward H.: Beyond the Mountains of the Moon. xii-276 pp., ill. London 1959. (W. H.) 348
- Witthauer Kurt: Die Bevölkerung der Erde. 336 pp., ill. Gotha 1958. (K. HERMES) 983-984
- Wolff-Windegg Ph.: Die Gekrönten. 376 pp., ill. Stuttgart 1958. (AL. CLOSS) 469-480
- Wyman Walker D. and Kroeber Clifton B. (edit.): The Frontier in Perspective. xx-300 pp. Madison 1957. (H. B.-M.) 696
- Young Roland and Fosbrooke Henry: Land and Politics among the Luguru of Tanganyika. xii-212 pp., ill. London 1960. (T. O. BEIDELMAN) 677-680

Auctores recensentes

- ADHÉMAR 981, 982.
- BANNERTH (E. B.) 309, 347², 659, 698.
- BARTHEL 1019.
- BECKMANN (J. B.) 348.
- BEIDELMAN 675, 677, 1001.
- BERNARD-MAITRE (H. B.-M.) 306, 344³, 345², 695, 696², 970, 971, 978, 1013, 1029.
- BOELAARS 340.
- BORNEMANN (F. B.) 341.
- BRANDEWIE 340.
- BÜHLMANN 297, 299.
- BURGMANN (A. B.) 296, 342², 343³, 344, 346, 348, 350⁴, 351³, 669, 688, 694, 695, 697², 699², 700, 701, 702³, 986, 1025², 1026², 1029, 1030⁴.
- BURRIDGE 341.
- CÉSAR (J. V. C.) 350, 657, 701³, 1030.
- CHRISTOFFELS (H. C.) 323, 326², 345, 346², 349, 672, 700, 701, 969, 1009, 1023, 1024, 1025, 1026, 1027, 1029.
- CLOSS 469, 965², 976.
- DEBRUNNER 673, 674.
- DUPRÉ 972.
- EBERHARD 993.
- EDER (M. E.) 346.
- EICHINGER 991.
- EMMERICH (H. E.) 1006, 1029.
- FERREIRA 668.
- FUCHS (H. F.) 336, 343.
- GUSINDE (M. G.) 299, 305, 317, 334, 979², 1023², 1028².
- HABERLAND 680, 685, 1008, 1010, 1012.
- HEINE-GELDERN 990, 994, 995.
- HENNINGER (J. H.) 298, 342, 645, 657, 666, 694, 702, 968, 974, 986, 1000, 1022.
- HENTZE 316.
- HERMANN (M. H.) 648, 699, 700.
- HERMES 983, 984.
- HERRMANN 998.
- HIRSCHBERG 319, 320, 322, 324², 329², 347, 348².
- HONIGMANN 941.
- HUBER (H. H.) 671, 697, 700, 1025, 1026, 1027, 1028.
- HUPPERTZ 660, 670.
- KÖSTER 314.
- KRAUS 978.
- LACOMBE 666.
- VAN DER LINDEN 310.
- LÖFFLER 311, 313, 314.
- LOPEZ 337².
- LUNDMAN 303².
- MACONI 693, 1015, 1017, 1018.
- MARCOZZI 650.
- MARINGER (J. M.) 309, 345, 1025.
- MÜLLER (K. M.) 1024.
- NACHTIGALL 333², 334.
- NARR (K. J. N.) 307², 310, 318, 331, 332², 335, 349².
- REGAMEY 987.
- ROHNER 968².
- SAAKE 687, 1014.
- SCHEBESTA 1002, 1003.
- SCHMITZ 689, 691.
- VON SICARD 330, 664.
- SIEBER 294³, 652, 654², 656, 681, 682, 683, 684², 1004, 1006.
- SÖLKEN 947.
- STÖHR 339.
- SULLIVAN 966.
- TIEMANN (G. T.) 1026.
- ZBINDEN 1005², 1007².
- ZYHLARZ 661.

INDEX GEOGRAPHICUS *

Generalia

Völkerkunde R 296-297.
 Bevölkerung der Erde R 983-984.
 Agrarwirtschaftsatlas R 984-986.
 Organization of Work R 654.
 Mikrokosmos und Makrokosmos R 648-650.
 Folkways R 343.
 Siete arqueólogos – siete culturas R 657.
 Catarrhine Primaten M 284.
 Haustierzucht und Pferdezzucht 14-30.
 Überall ist Babylon R 695-696.
 Scythica Vergiliana M 956-957.
 Beziehungen zwischen Südarabien und Äthiopien M 289.
 Feld-Terrassen und Megalithen M 285.
 The Native American Steam Bath M 957.
 Smoking Pipes in Africa, Europe, and America M 285.

Europa

Allgemeines

Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit M 285-286.
 Baumrinde als Viehfutter M 957.

Einzelländer

East Anglia R 1025.
 Calendar of Scottish Festivals R 696-697.

Pferdebilder von Asse-Elewijt M 957-958.

Deutsche Redensarten R 345.
 Steinzeitforschung in Ostwestfalen R 345.
 Haus- und Wildtiere Bayerns R 660-661.
 Grabriefe R 1025.
 Österreichisches Museum für Volkskunde R 697.
 Österreichisches Volksliedwerk R 1025.
 Felsbilder und -Inschriften in Oberösterreich M 958.

Zimbrisches Liedgut M 286.

Südosteuropa-Jahrbuch R 697-698, 1025.
 Völker und Kulturen Südosteuropas R 697-698.
 Herkunftsfrage der Hirschgeweihtrensen M 286.
 Der ungarische Mais M 637.

Schwarze Keramik M 637.
 Milling Stones in the Carpathians M 637.
 Ausrüstung des Menschen R 697.

Die Russen R 1025-1026.

Asia

Allgemeines

Alt-Asiaten unter Segel R 995-998.
 Présence du Bouddhisme R 987-990.
 Amaterasu-Mythe M 286.

Vorderer Orient

Festschrift für Viktor Christian R 698-699.

Türken, Kurden und Iranier M 958.
 Der gordische Knoten M 286 287.
 Abchazy R 664-665.
 Georgisch-Deutsches Wörterbuch R 661-664.

Kultsymbolik im Alten Testament und nachbiblischen Judentum R 657-659.
 Les Rephaïm ougaritiques M 287.
 Indo-iranisches Sprachgut M 958.
 Tell Toqaan R 309.

Assyriologie R 666.
 Sumerische und babylonisch-assyrische Religion M 637-638.
 Zweisprachigkeit in der Kultur Babylo niens M 959.
 Altmesopotamisches Lebensgefühl M 287.
 Sumerian Technology M 959.
 Le travail du métal (Sumer) M 638.
 Kushta in Mandaean Texts M 288.
 Shanidar I Neanderthal Skeleton in Baghdad M 287-288.
 Adult Neanderthal Skeletons from Shanidar Cave M 638.

Découverte de l'Arabie R 986-987.
 La déesse *Dhāt Ḥimyan* (*Ḥamīm*) M 959-960.
 Ma'n "Gypsies", West Aden 737-749.

Vorderindien

Megalithsystem und Jagdritual M 638-639.
 Swat Pathans 941-946.
 Schnitzwerke aus Tangir und Darel M 960.

* Wie beim Index Geographicus, so ist auch innerhalb der einzelnen Stichwörter im Index Rerum die Reihenfolge der Erdteile Europa, Asia, Africa, America, Oceania. Innerhalb eines Erdteiles oder seiner Untergliederung wurde, wenn keine andere Gruppierung hervorgehoben wird, die geographische Reihenfolge Nord-Süd, West-Ost gewählt. Sonst wurde die alphabetische Reihenfolge eingehalten. Seitenzahlen in Kursiv weisen auf „Tractatus“ hin, M auf „Miscellanea“, R auf „Recensiones“.

Aspects of Caste R 311-313.
 Indischer Alltag R 1026.
 Westlicher Buddhist R 1026.
 Morals in the Epics R 310.
 Candrakīrti Parsannapadā Madhyama-
 kavṛtti R 666-668.
 Skulpturen R 699.

Stone Age and Pleistocene 519-530.
 Excavations at Nasik and Jorwe
 R 310-311.

Bhak Katek Ritual 77-113.
 Tiger Bow (*Bagh Dhani*) 846-855.
 Scavenger Caste 789-817.
 L'étude des Nahals 750-788.
 Gond and Bhumia R 668-669.
 Kharia-Sprache R 669.
 Khyang R 313.

Hinterindien

Lieder aus den Naga-Bergen R 699.
 "Ordos" Bronze Knife 936-937.
 Malay Kinship and Marriage R 314.
 Hygiene and Medical Practices 481-500.
 Car-Nicobarese Oil-press 934-935.

Indochina

Megalithentum 41-76.
 Ethnographie des peuples Annamites
 R 990-991.
 Krōñ Pāli et rites de la maison 179-251,
 548-628, 883-929.

Nordasien

Animal Style Among the Tungus 856-868.
 Les représentations religieuses R 345.
 Le chaman altaïque 438-458.

Volksdichtung der Monguor 993-994.
 Geschichte der Ost-Mongolen R 1026.
 Ostmongolische Reise R 346.

Zentralasien

The Revolts in Tibet R 700.
 Erde der Götter R 699-700.
 Gottheiten der Schulter M 288.
 Boy Dances at Lhasa M 960.
 Familie der Amdo-Tibeter R 991-993.

Ostasien

Geist und Gesellschaft (China) R 314-316.
 Symbolik des Universismus R 316-317.
Lung-Drache und Regenbogenschlange
 954.
 Jagdmethoden der Chinesen M 639.
 Agriculture in Ancient China M 288-289.

Formosan Aborigines R 994-995.

Cultural Sequence in Hokkaido M 639-640.
 The Netsuke R 346.
 The Ainu R 317-318.
 "Inau" Cult-Sticks M 640.

Africa

Allgemeines

Cultures and Societies R 671-672.
 La communauté franco-afro-malgache
 R 1029.
 Continuity and Change in Cultures
 R 670-671.
 The Emergence of Civilisation R 700.
 African Contrasts R 330-331.
 Neoafrikanische Kultur R 326-328.
 Aggrey Beads M 960.
 Kunst der Negervölker R 324-326.
 Kunst R 323-324.
 Holzplastik R 998-1000.
 Literature R 672.
 Dichtung R 1026.
 Homicide and Suicide R 348.
 No Time for Fear R 346.

Nordafrika

Landschaftswandel der Sahara R 318-319.
 Tribes of the Sahara R 347.
 Gravures rupestres du Grand Atlas
 R 346-347.

L'Egypte et la Bible R 347.

Westafrika

Masken R 700.
 Golden Trade R 322-323.

Search for Security (Rural Ghana)
 R 674-675.
 The attitudes of Africans to Europeans
 in Ghana R 1026-1027.
 Frauenweihe bei den Krobo M 960-961.
 Nzema Beliefs M 961.
Asongu Worship among the Nzema
 M 640.
 Cultures matérielles de la Côte d'Ivoire
 R 673-674.
 Kult eines Gottes in Oberguinea M 640.
 Durch afrikanische Türen R 326-328.
 Yoruba *Ogboni* Cult M 289.
 Im Lande der Ibibio 267-269.

Pfeile und Flöten R 1027.
 Politische Organisation in Zazzau 950-953.

Ostafrika

Introducing East Africa R 347.
 The Ethiopians R 319-320.
 Altvölker Süd-Äthiopiens R 320-322.
 Äthiopische Dachaufsätze M 290.
 Prä-kuschitische und prä-nilotische Sur-
 vivals M 289-290.
 Besessenheitskulte M 961.
 La possession chez les Ethiopiens
 R 1000-1001.

Divine Kingship of the Shilluk M 640-641.
 Beyond the Mountains of the Moon
 R 348.
 Winds of Change R 1027-1028.
 Children of their Fathers R 329-330.

East African Chiefs R 329.
 Light Continent R 1001-1002.
 Umwano und Ukaguru Students' Association 818-845.
 Totenbrauch 252-266.
 Dated Inscription at Gedi M 290.
 Names for "God", Wanyamwezi 947-949.
 Lugbara Religion R 675-677.
 Eastern Lacustrine Bantu R 700-701.
 Höflichkeitskodex der Bahaya 377-392.
 Land and Politics among the Luguru R 677-680.
 The Ha 273.

Zentralafrika

Les peuplades de l'Entre Congo-Ubangi R 1002-1003.
 Bolia, Séngele et Ntomb'é njalé R 1003-1004.
 Molimo: Religious Association M 641.
 Pygmies M 290-291.

Südafrika

Earliest Tool-makers M 641.
 Prehistory R 331-332.
 Prehistory of the Matjes River Rock Shelter R 332.
 La corbeille aux osselets des Tchokwe 114-157.
 !Kung Bushman Bands M 291.
 Bibliografia dos Bochimanes de Angola R 1028.
 Penteados do Sudoeste de Angola R 701.
 A Drepanocitemia e a Antropologia R 1028.
 Sotho Laws and Customs R 1028-1029.

Madagaskar

Aspects de l'âme malgache R 348.

America

Allgemeines

Das Alte Amerika R 680-681.
 America's Spanish Heritage R 681-682.
 Amerikanistisches Wörterbuch R 701.
 Statistical Abstract R 1030.
 Kunst der Konquistadoren R 1029-1030.
 Speerschleuder M 961-962.

Nordamerika

Quer durch Grönland R 1029.
 Ethnographic Bibliography R 1004-1005.
 Die Indianer R 1005.
 Geschichte der Indianer R 1006.
 Social Structure R 1005-1006.
 Seeking Life R 684-685.
 Eigentumsrechte der Irokesen 158-178.
 Change among the Ojibwa R 683-684.
 Clackamas Chinook Myths and Tales R 1006-1007.
 Nehalem Tillamook Tales R 682-683.

A Moral Code of the Navaho Indians R 1007.
 Southeastern Indians R 1029.
 Colonial Expeditions to California R 348-349.
 Central Desert of Baja California R 684.
 Athabaskan Groups R 1007 1008.
 Excavations at Nantack Village R 332-333.

Mittelamerika

La Compañía de Jesús de Nueva España R 1013-1014.
 Mexican Poetry and Symbolism R 685-687.
 Pottery Types of Nayarit R 349.
 Cochiti R 333.
 Rituals and Beliefs among the Chontal Indians R 333-334.
 Die Seri R 334.
 Archäologische Untersuchungen, Costa Rica R 349.
 The Land of Look Behind R 349-350.
 My Mother Who Fathered Me R 349-350.
 Memorial Breve R 1010-1012.
 Mixtec Ethnohistory R 1008-1009.
 Maya Terrakotten R 1009-1010.
 Chacmool-Figuren M 961.
 Puerto Rican Population R 1012-1013.
 Use of the Atlatl M 641-642.

Südamerika

José Toribio Medina R 334-335.
 Endokannibalischer Ritus M 291.
 Eigentumsmarken der Guajiro-Indianer 531-542.
 Yekuana and Goajiro M 291.
 Terminologie bei den Kariña 938-939.
 Indianerstämme M 962.
 Quellgebiet des Caura M 962.
 O que se deve ler para conhecer o Brasil R 701.
 Regiões culturais R 701.
 Mobilidade e Trabalho R 701.
 Une tribu indienne M 642.
 Village and Plantation Life R 336.
 Urn Burial M 292.
 Umbanda-Kult M 292.
 I Caritiana 278-280.
 Krankenbehandlung bei den Surára-Indianern M 962-963.
 Waldindianer R 687-688.
 Tonsur und Kopfnarben, Surára- und Pakidái-Indianer M 642.
 Nilotenstellung und Stockduell, Surára- und Pakidái-Indianer M 642.
 El antígeno del sistema sanguíneo Diego R 350.
 Archäologische Studien R 335-336.
 Kurúkwa 501-518.
 Aimara und Tschimu M 962.
 Vasenmalereien M 292.
 Indios selváticos R 1014-1015.
 Argentinische Archäologie M 963.
 Kanuindianer M 963.

Oceania

Allgemeines

- Oceanic Languages R 1030.
Hunting and Trapping R 340.
Bark-Cloth M 963-964.
Malayo-Polynesian Social Organization M 964.
Pacific Adzes and Migrations M 643.

Philippinen

- Linguistics R 350.
Iloko-English Dictionary R 337-339.
English-Iloko Thesaurus R 337-339.
Iban Augury M 643.
An Agta Grammar R 1030.
Pepe. Tagbanwa R 350.
Manggyan of Sablayan 280.

Indonesien

- Naturkenntnis der Indonesier R 350.
Kosmogonie der Mualang-Dajaks 409-437.
Dayak Nights R 339.
Sangirees-Nederlands Woordenboek R 351.
Adat Atjeh R 350-351.
Javaanse pronomina R 1030.
Le Stupa de Barabudur R 702.
Reisaussaam am Ndora-Berg 543-547.
Maultrommel in Nage-Keo 633-634.

Melanesien

- Gebräuche bei Herstellung einer Schlitztrommel 459-468.
Ubili-Sprache (Neubritannien) 930-933.
Tuna-Sprache 629-631.
Social Change R 1015-1017.
A Solomon Island Society R 1017-1018.
Languages of the Gilbert Islands R 702.

- Anthropology and Linguistics of Futuna-Aniwa M 293.
Social Change in Tikopia R 1019-1022.

Neuguinea

- New Men of Papua R 689-691.
Fundamental Factors and General Trends M 964.
The Changing Linguistic Picture M 643.
Kapauku - Malayan - Dutch - English R 351.
Awju-dialecten R 340-341.
Westpapuanische Sprachgruppe M 293.
The Use of Bones 869-882.
A Children's Arrow-thrower 633.
Cordyline Plant in the Central Highlands 393-408.
Totemism and Magical Practices, Wahgi Valley 281-283.
Nose Piercing, Stone Adzes and Pig Traps at Mundanghai 940-941.
Historische Probleme R 688-689.
Verwandtschaftsnamen und Kulturschichten M 643.
Motu Language of Papua R 351.

Polynesien

- Polynesien R 1030.
Social Stratification in Polynesia R 1018-1019.
Polynesian Navigation M 964.
Polynesian Chieftain R 691-693.
New Zealand Games R 341.
Maori Rites and Myths R 693-694.
Easter Island House Types M 643-644.

Australien

- Konferenz in Canberra 632.
Physical Changes M 644.
La vie religieuse R 702.
Archaeology of Kangaroo Island M 293.

INDEX RERUM

Anthropologie**Allgemeines**

- Anthropologie R 303-305.
- Einführung in die Anthropologie R 1023.
- Pratique anthropologique R 305-306.
- Lehrbuch der Anthropologie R 299-302.
- A Handbook of Anthropometry R 979-981.
- Physical Anthropology R 979-981.
- Menschenbild der Biologie R 303-305.
- Le pied dans les races M 955.

Abstammung

- Hominisation R 650-652.
- Oreopithecus M 284.
- Neanderthal Skeletons M 638.
- Shanidar I Neanderthal Skeleton M 287-288.
- African Pygmies M 290-291.
- Australian Aborigines M 284-285.

Medizin

- Heilkräfte R 344.
- Magie du dessin R 982-983.
- Drepanocitemia R 1028.
- Psychopathologie der Sexualität R 981-982.
- Hygiene and Medical Practices 481-500.
- No Time for Fear R 346.
- Krankenbehandlung bei den Surára-Indianern M 962-963.

Monographisches

- Türken, Kurden und Iranier M 959.
- Puerto Rican Population R 1012-1013.
- El antígeno del sistema sanguíneo Diego R 350.
- Physical Changes M 644.

Bibliographie

- History of Religions R 694.
- Bochimanés de Angola R 1028.
- North America R 1004-1005.
- Oceanic Languages R 1030.
- Languages of the Gilbert Islands, Ellice Islands, and Nauru R 702.

Biographie

- Wilhelm Koppers 721-736.
- Viktor Christian R 698-699.
- José Toribio Medina R 334-335.
- Siete arqueólogos – siete culturas R 657.
- Portraits by Anthropologists R 656-657.
- The Lives of Four Africans R 348.
- Southeastern Indians R 1029.

Ethnographie

- Allgemeines
- Völkerkunde R 296-297.

Asien

- Abchazy R 664-665.
- A Syrian Village R 309.
- Swat Pathans 941-946.
- Scavenger Caste 789-817.
- Nahals 750-788.
- The Gond and Bhumia R 668-669.
- Khyang R 313.
- Formosan Aborigines. The Yami R 994-995.
- Amdo-Tibeter R 991-993.

Afrika

- Tribes of the Sahara R 347.
- Ibibio 267-269.
- Bolia, Séngele et Ntomb'é njalé. R 1003-1004.
- Les peuplades de l'Entre Congo-Ubangi R 1002-1003.
- The Winds of Change R 1027-1028.
- Lacustrine Bantu R 700-701.
- Ha of Tanganyika 273.
- Bochimanés de Angola R 1028.
- !Kung Bushmen M 291.

Amerika

- Indianer Nordamerikas R 1005.
- California Athabascans R 1007-1008.
- Southeastern Indians R 1029.
- Desert of Baja California R 684.
- Statistical Abstract of Latin America R 1030.
- Cochiti R 333.
- Seri R 334.
- Indianerstämme, Venezuela M 962.
- Indios de la Amazonía Peruana R 1014-1015.
- Kurú kwa 501-518.
- I Caritiana. 278-280.
- Quellgebiet des Caura M 962.
- O que se deve ler para conhecer o Brasil R 701.
- Tribu indienne (Paraná) M 642.

Ozeanien

- Manggyan 280.
- Dayak Nights R 339.
- Siuai R 1017-1018.
- Nose Piercing, Stone Adzes and Pig Traps 940-941.

Expeditionen und Reisen

- Durch das russische Reich in Europa R 1025-1026.
- A la découverte de l'Arabie R 986-987.
- Indischer Alltag R 1026.
- Le chaman altaïque 438-458.
- Ostmongolische Reise R 346.
- The Light Continent R 1001-1002.
- Introducing East Africa R 347.
- Quer durch Grönland R 1029.
- Leben, Sitten und Gebräuche der Wald-indianer R 687-688.

Festschriften

- Prof. Dr. J. Beckmann R 969-970.
Prof. Dr. Viktor Christian R 698-699.

Geographie

- Bevölkerung der Erde R 983-984.
Caura und sein Nebenfluß Erebatō M 962.
Polynesian Navigation M 964.

Geschichte

- Allgemeines
Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung R 976-978.
Antike Randkulturen R 978-979.
America's Spanish Heritage R 681-682.

Länder

- Tibet R 699-700.
Revolts in Tibet R 700.
Ost-Mongolen und ihr Fürstenhaus R 1026.
Polynesien R 1030.

Völker und Stämme

- Judentum R 342.
The Ainu R 317-318.
L'Égypte et la Bible R 347.
Ethiopians R 319-320.
Dated Inscription at Gedi M 290.
Nordamerikanische Indianer R 1006.
Interior of California R 348-349.
Memorial Breve R 1010-1012.
Adat Atjèh R 350-351.

Kolonialfragen

- Communauté franco-afro-malgache R 1029.
Attitudes of Africans to Europeans in Ghana R 1026-1027.

Kultur

- Allgemeines
Wissenschaft von den Kulturen M 635-636.

Kulturbeziehungen

- Islam und Abendland R 659.
Altes Testament und nilotische Kultur M 955-956.
Beziehungen zwischen Südarabien und Äthiopien im Altertum M 289.
Feld-Terrassen und Megalithen M 285.
Smoking Pipes M 285.
White Man (Ghana) R 1026-1027.
Native American Steam Bath M 957.
Bark-Cloth in Taiwan and the Circum-Pacific Areas M 963-964.
Verwandschaftsnamen und Kulturschichten M 643.
Historische Probleme in Nordost-Neuguinea R 688-689.
Polynesian Navigation to Distant Islands M 964.

Kulturgeschichte

- Evolution and Culture R 294-295.
Development of Civilization to the Fall of Rome R 294-296.
Origin of Civilized Societies R 652-653.
Conquest of Civilization R 978.
Science of Culture R 294-296.
Ethnographic Interpretations R 654-656.
Human Values in Five Cultures R 971-972.
Staat und Alter der Menschheit 1-13.
La civilisation à l'âge du fratriarcat R 974-976.
Siete arqueólogos – siete culturas R 657.
Counting Practices R 986.
Völker und Kulturen Südosteuropas R 697-698.
Südosteuropa-Jahrbuch R 697-698, 1025.
Zweisprachigkeit Babyloniens M 959.
Animal Style Among the Tungus on the Amur 856-868.
Emergence of Civilization R 700.
Cultures and Societies of Africa R 671-672.
Neoafrikanische Kultur R 326-328.
Politische Organisation in Zazzau 950-953.
Prä-kuschitische und prä-nilotische Survivals M 289-290.
Altvölker Süd-Äthiopiens R 320-322.
Durch afrikanische Türen R 326-328.
Das Alte Amerika R 680-681.
Regiões culturais do Brasil R 701.
Pacific Adzes and Migrations M 643.
Trends in New Guinea M 964.

Kulturwandel

- Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen R 297-298.
Die Donau R 1025.
The Ainu R 317-318.
African Contrasts R 330-331.
Continuity and Change in Africa R 670-671.
Politische Organisation in Zazzau 950-953.
Pfeile und Flöten R 1027.
The Lives of Four Africans R 348.
The Winds of Change R 1027-1028.
Umwano und Ukaguru Students' Association 818-845.
Social and Economic Change (Ojibwa) R 683-684.
America's Spanish Heritage R 681-682.
Kunst der Konquistadoren R 1029-1030.
Papua, Culture Change R 689-691.
Social Change R 1015-1017.
Social Change in Tikopia R 1019-1022.

Kunst

- Allgemeines
China R 314-316.
Afrikanische Kunst R 323-324.

- Kunst der Negervölker R 324-326.
The Art of the Negro R 324-326.
Kunst der Konquistadoren
R 1029-1030.
- Baukunst
Le Stupa de Barabudur R 702.
- Malerei, Plastik
Überseeische Maske R 1023-1024.
Schnitzwerke aus Tangir und Darel
M 960.
Indische Skulpturen R 699.
Holzplastik in Afrika R 998-1000.
Westafrikanische Masken R 700.
Maya Terrakotten R 1009-1010.
Analysis of the Codical Art R 1008-1009.
Einordnung der Nazca-Vasenmalereien
M 292.
- Kunstgewerbe
Netsuke of Japan R 346.
- Musik
Lieder aus den Naga-Bergeu R 699.
Maultrommel 633-634.
- Tanz, Theater
Ma'n "Gypsies" 737-749.
- Lexika
Assyriologie R 666.
Amerikanistisches Wörterbuch und Hilfs-
wörterbuch R 701.
- Linguistik
Allgemeines
Zweisprachigkeit in der geistigen Kultur
Babyloniens M 959.
Oceanic Languages R 1030.
Languages of the Gilbert Islands, Ellice
Islands, and Nauru R 702.
Etymologie
Reconstruction du sacrifice *molek*
M 956.
Aggrey Beads M 960.
Names for "God", Wanyamwezi
947-949.
Grammatik
Kharia-Sprache R 669.
Philippine Linguistics R 350.
Javaanse pronomina R 1030.
An Agta Grammar R 1030.
Motu Language R 351.
Awju-dialecten R 340-341.
- Sprachmonographisches
Naturkenntnis der Indonesier im Spie-
gel ihrer Sprache R 350.
Pepe. Tagbanwa R 350.
- Schrift
Analysis of the Codical Art R 1008-1009.
- Sprachvergleich
Zimbrisches Liedgut M 286.
Indo-iranisches Sprachgut M 958.
Sprachliche und kulturelle Beziehun-
gen (Südarabien und Äthiopien)
M 289.
Aimara und Tschimu M 962.
Linguistic Picture of New Guinea
M 643.
Historische Probleme R 688-689.
Anthropology and Linguistics of Futu-
na-Aniwa M 293.
Westpauanische Sprachgruppe M 293.
- Texte
Bhak Katek Ritual 77-113.
Candrakirti Prasannapadā Madhyama-
kavrtti R 666-668.
Höflichkeitskodex der Bahaya
377-392.
Ngebau tadjau 409-437.
Adat Atjeh R 350-351.
- Wörterlisten
Georgisch-Deutsch R 661-664.
Iloko-English R 337-339.
English-Iloko Thesaurus R 337-339.
Sangirees-Nederlands, Nederlands-San-
girees R 351.
Kapauku - Malayan - Dutch - English
R 351.
Tuna-Sprache 629-631.
Ubili-Sprache 930-933.
Motu Language of Papua R 351.
- Literatur
Mahābhārata and Rāmāyana R 310.
Volksdichtung der Monguor R 993-994.
African Literature R 672.
Afrikanische Dichtung R 1026.
Ancient Mexican Poetry and Symbol-
ism R 685-687.
Memorial Breve R 1010-1012.
- Materielle Kultur
Smoking Pipes M 285.
Bark-Cloth in Taiwan and the Circum-
Pacific Areas M 963-964.
Sumerian Technology M 959.
Le travail du métal M 638.
Continuity and Change in Africa
R 670-671.
Tiger Bow (*Bagh Dhani*) 846-855.
Car-Nicobarese Oil-press 934-935.
Ethnographie Navale des Annamites
R 990-991.
Krōn Pāli et rites 179-251, 548-628,
883-929.
"Ordos" Bronze Knife, Malaya 936-937.
The Netsuke of Japan R 346.
Cultures matérielles de la Côte d'Ivoire
R 673-674.
Äthiopische Dachaufsätze M 290.
Penteados do Sudoeste de Angola R 701.
Native American Steam Bath M 957.
Speerschleuder Süd- und Mesoamerikas
M 961-962.

Pottery Types of Nayarit R 349.
 Atlatl on Lake Patzcuaro M 641-642.
 Konstruktionsteile bei den Kariña
 938-939.
 Tonsur und Kopfnarben M 642.
 Herstellung einer melanesischen Schlitz-
 trommel 459-468.
 Arrow-thrower in New Guinea 633.
 Easter Island House Types M 643-644.

Methode

Wissenschaft von den Kulturen M 635-636.
 Ethnographic Interpretations R 654-656.
 Forschungsstand der historischen Eth-
 nologie 274-276, 277-278.
 Anthropology R 342.
 Anthropology R 342-343.
 W. Koppers 721-736.

Mission

Atlas Missionum R 299.
 Laienapostolat in den Missionen
 R 969-970.
 Weltkirche und Weltreligionen R 1024.
 Interior of California R 348-349.
 Historia de la Provincia de la Compañía de
 Jesús de Nueva España R 1013-1014.

Museum

Österreichisches Museum für Volkskunde
 R 697.
 Polynesian R 1030.

Philosophie

Ethical Discourse of the Navaho Indians
 R 1007.

Prähistorie

Allgemeines
 Alter der Menschheit 1-13.
 L'Homme avant l'écriture R 307-308.
 Mensch der Urzeit R 307-308.
 Conquest of Civilization R 978.

Archäologie – Chronologie

Hirschgeweihtrensen M 286.
 Stone Age and Pleistocene of the Nar-
 mada Valley 519-530.
 Argentinische Archäologie M 963.

Monographisches

Anfänge der Haustierzucht 14-30.
 Bärenzeremoniell und Schamanismus
 M 285-286.
 East Anglia R 1025.
 Steinzeitforschung in Ostwestfalen
 R 345.
 Haus- und Wildtiere Bayerns R 660-661.
 Schwarze Keramik in Ungarn M 637.
 Cultural Sequence in Hokkaido
 M 639-640.

Landschaftswandel der Sahara
 R 318-319.
 Prehistory of Southern Africa
 R 331-332.
 Tool-makers in South Africa M 641.
 Archäologische Untersuchungen in Süd-
 ost-Costa Rica R 349.
 Archäologische Studien in den Kordil-
 leren Boliviens R 335-336.
 Kanuindianer des südlichsten Amerika
 M 963.
 Archaeology of Kangaroo Island M 293.

Funde

Milling Stones in the Carpathians
 M 637.
 Neanderthal Skeletons from Shanidar
 Cave M 638.
 Shanidar I Neanderthal Skeleton
 M 287-288.
 Excavations at Nasik and Jorwe
 R 310-311.
 Bronze Knife from Malaya 936-937.
 Prehistory of the Matjes River Rock
 Shelter R 332.
 Excavations at Nantack Village, Ari-
 zona R 332-333.
 Nose Piercing, Stone Adzes and Pig
 Traps at Mundanghai 940-941.

Kunst

Le symbole de la main R 309.
 Felsbilder und -Innschriften im Toten
 Gebirge in Oberösterreich M 958.
 Gravures rupestres du Grand Atlas
 R 346-347.

Megalithen

Feld-Terrassen und Megalithen M 285.
 Megalithentum (Hinterindien) 41-76.

Psychologie

Mystisches Bewußtsein R 968-969.
 Mystisches Erkennen R 968-969.
 Les structures anthropologiques de l'ima-
 ginaire R 306-307.
 Beyond Psychology R 343.
 Psychopathologie der Sexualität
 R 981-982.
 Magie du dessin R 982-983.
 African Homicide and Suicide R 348.
 Search for Security R 674-675.

Religion

Allgemeines
 Il dualismo religioso R 645-648.
 Magic and Religion M 635.
 Das Priestertum R 1022-1023.
 The Power of Satire R 343.
 Altes Testament M 955-956.
 Les représentations religieuses des
 peuples altaïques R 345.
 Search for Security R 674-675.

Religionsgeschichte

- History of Religions R 694.
- Ursprung der Religion R 341-342.
- Problemi di storia delle religioni R 968.
- Les formes élémentaires de la vie religieuse R 702.
- Human Values R 971-972.
- The All-Knowing God R 965-966.
- Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung R 976-978.

Glaubensanschauungen

- Die Heiligkeit des Herrschers 469-480.
- Lebensweg R 697.
- Grabbriefe R 1025.
- Mikrokosmos und Makrokosmos R 648-650.
- Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen R 297-298.
- Rainbow and Serpent 31-40.
- Lung-Drache und die Regenbogenschlange 954.
- Der gordische Knoten M 286-287.
- Les Rephaïm ougaritiques M 287.
- Altmesopotamisches Lebensgefühl M 287.
- Kushiā* M 288.
- Morals in the Epics R 310.
- Gottheiten der Schulter in Tibet M 288.
- Pre-Existence and Survival M 961.
- Asongu* Worship among the Nzema M 640.
- Divine Kingship of the Shilluk M 640-641.
- Names for "God", Wanyamwezi 947-949.
- Religious Association among the Ituri BaMbuti M 641.
- Aspects de l'âme malgache R 348.
- Nazca-Vasenmalereien M 292.
- Kosmogonie der Mualang-Dajaks 409-437.
- Dayak Nights R 339.

Mythologie

- Volksdichtung der Monguor R 993-994.
- Amaterasu-Mythe M 286.
- Nehalem Tillamook Tales R 682-683.
- Clackamas Chinook Myths R 1006-1007.

Kult und Riten

- Maske R 1023-1024.
- Tierverkleidung M 955.
- Bärenzeremoniell und Schamanismus M 285-286.
- Islamischer Grab- und Heiligenkult M 636.
- Pferdebilder von Asse-Elewijt M 957-958.
- Sacrifice *molek* M 956.
- Megalithsystem und Jagdritual M 638-639.
- Bhak Katek* Ritual 77-113.
- Megalithentum, Hinterindien 41-76.
- Krön Pāli et rites de la maison 179-251, 548-628, 883-929.
- Boy Dances in Lhasa M 960.

"Inau" Cult-Sticks M 640.

- The Yoruba Ogboni Cult in Oyo M 289.
- Nana Buruku M 640.
- Besessenheitskulte in Süd-Äthiopien M 961.
- Possession chez les Ethiopiens R 1000-1001.
- Totenbrauch (Nil und Victoria-See) 252-266.
- Lugbara Religion R 675-677.
- Seeking Life R 684-685.
- Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca R 333-334.
- Endokannibalischer Ritus in Südamerika M 291.
- Umbanda-Kult in Brasilien M 292.
- Urn Burial of the Brazilian Indians M 292.
- Maultrommel in Nage-Keo 633-634.
- Reissaussaat am Ndora-Berg 543-547.
- Melanesische Schlitztrommel 459-468.
- Cordyline Plant in New Guinea 393-408.
- Maori Rites and Myths R 693-694.

Schamanismus

Le chaman altaïque 438-458.

Magie

- Corbeille aux osselets des Tchokwe 114-157.
- Iban Augury M 643.
- The Use of Bones 869-882.
- Krankenbehandlung M 962-963.
- Totemism and Magical Practices 281-283.

Symbole

- Symbols, Signs and Their Meaning R 966-968.
- Symbole de la main R 309.
- Animal Style 856-868.
- Symbolik des chinesischen Universismus R 316-317.

Hochreligionen

- Mystisches Bewußtsein R 968-969.
- Das mystische Erkennen R 968-969.
- Weltkirche und Weltreligionen R 1024.
- Islam und Abendland R 659.
- Symbolik des Islam R 298.
- L'Islam en Occident R 694-695.
- Islamischer Grab- und Heiligenkult M 636.
- Islamisches Bilderverbot M 636.
- Judentum R 342.
- Kultsymbolik im Judentum R 657-659.
- Katholizismus R 695.
- Sumerische und babylonisch-assyrische Religion M 637-638.
- Stèles à la déesse *Dhāt Himyan* (*Hamām*) M 959-960.
- Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavrtti R 666-668.
- Présence du Bouddhisme R 987-990.
- Westlicher Buddhist R 1026.
- Le Stupa de Barabudur R 702.
- Chacmool-Figuren M 961.

Soziologie

Allgemeines

- Sociologie et Anthropologie R 970-971.
- Folkways R 343
- Frontier in Perspective R 696.
- National Character and National Stereotypes R 344.
- Überall ist Babylon R 695-696.
- Tell Toqaan R 309.
- Hygiene and Medical Practices among the Onge 481-500.
- La communauté franco-afro-malgache R 1029.
- Religious Association, Ituri BaMbuti M 641.
- The Land of Look Behind R 349-350.
- My Mother Who Fathered Me R 349-350.
- General Trends in New Guinea M 964.
- Social Change R 1015-1017.
- Social Change in Tikopia R 1019-1022.

Soziale Struktur

- Bevölkerung der Erde R 983-984.
- Individuum und Gemeinschaft bei den Pygmäen R 972-974.
- Formen des Staates 1-13.
- From Empire to Nation R 344-345.
- Die Heiligkeit des Herrschers 469-480.
- Ma'n "Gypsies" of West Aden 737-749.
- The Swat Pathans 941-946.
- Aspects of Caste R 311-313.
- Scavenger Caste of Northern Madhya Pradesh, India 789-817.
- Frauenweihe bei den Krobo M 960-961.
- The Yoruba *Ogboni* Cult in Oyo M 289.
- Äthiopische Dachaufsätze M 290.
- Divine Kingship M 640-641.
- East African Chiefs R 329.
- Land and Politics among the Luguru R 677-680.
- Umwano und Ukaguru Students' Association 818-845.
- Höflichkeitskodex der Bahaya 377-392.
- !Kung Bushman Bands M 291.
- Social Structure of North American Indians R 1005-1006.
- Totemistische Eigentumsmarken 531-542.
- Village and Plantation R 336.
- Malayo-Polynesian Social Organization M 964.
- A Solomon Island Society R 1017-1018.
- Totemism and Magical Practices 281-283.
- Social Stratification in Polynesia R 1018-1019.
- Ariki* the First-Born R 691-693.

Familie

- Marriage East and West R 344.
- Fratriarcat R 974-976.
- Lebensweg R 697.
- Liebesleben der Kulturvölker R 1024.
- Malay Kinship and Marriage in Singapore R 314.
- Familie der Amdo-Tibeter R 991-993.
- Children of their Fathers R 329-330.
- Kinship and Social Organization M 291.

The Construction of Literacy Primers for Adults R 345.

Games of New Zealand Children R 341.

Recht

- African Homicide and Suicide R 348.
- Sotho Laws and Customs R 1028-1029.
- Eigentumsrechte der Iroquesen 158-178.
- Nilotenstellung und Stockduell M 642.
- Adat Atjèh R 350-351.

Tagungen, Kongresse

- 6. Kongreß für Anthropologie und Ethnologie 270-271.
- Intern. Hochschulwoche in Regensburg R 1025.
- 25. Orientalistenkongreß, Moskau 271-273.
- Konferenz in Canberra 632.

Volkskunde

- La Investigación Folklórica R 343.
- Board and Table Games from Many Civilizations R 696.
- The Silver Bough R 696-697.
- Deutsche Redensarten R 345.
- Grabbriefer R 1025.
- Österreichisches Museum für Volkskunde R 697.
- Österreichisches Volksliedwerk R 1025.

Wirtschaft

- Allgemeines
- Production among Nonindustrial Peoples R 654.
- Agrarwirtschaftsatlas R 984-986.
- Mobilidade e Trabalho, São Paulo R 701.

Jagd und Fischfang

- Scythica Vergiliana M 956-957.
- Jagdmethode der Chinesen M 639.
- Hunting and Trapping Methods in Australia and Oceania R 340.

Bodenbau

- Der ungarische Mais M 637.
- Agriculture in Ancient China M 288-289.
- Village and Plantation Life in Northeastern Brazil R 336.
- Reisaussaat am Ndora-Berg 543-547.

Viehzucht

- Haustierzucht 14-30.
- Haus- und Wildtiere Bayerns R 660-661.
- Hirschgeweihtrensen M 286.
- Baumrinde als Viehfutter M 957.
- Reindeer Breeding M 956.

Handel und Verkehr

- Alt-Asiaten unter Segel R 995-998.
- The Golden Trade of the Moors R 322-323.
- Aggrey Beads M 960.
- Inscription at Gedi M 290.

INDEX ILLUSTRATIONUM

Kartenskizzen

Ostbolivien, 515.
 Tembeling River, Malaya, 936.
 Nordwestküste von Neubritannien, 931.

Verbreitungskarten

River Narmada, India, 522, 523.
 Megalithische Steinbauten, Hinterindien,
 42, 43.
 Klane der Guajiro, 535.

Bilder**Asia**

Stone Implements, Central India, opp.
 520.
Bhak Katek Ritual, opp. 80.
 Tiger Bow, 848, opp., 849, 850.
 Bronze Knife, 937.
 Cromlech und Menhire, 47.
 Megalithen in Hinterindien, opp. 48.
 Pfosten, 55, 56, 62, 65.

Grabkammern, 60.
 Krummstab-Motiv, 72.
 Croquis relatifs à la construction d'une
 maison, 197-238, 549-604.
 Maison des environs de Phnom Péñ; Sàlà
 près de Kômpon Lúon; Maison de
 Siem Ráp; Vât Pô Bantây Čei; Mai-
 son à toits jumelés, opp. 208.
 Vât Athvâr; Vât Pô Bantây Čei, opp. 584.
 Hygiene and Medical Practices, Onge,
 opp. 488.
 Car-Nicobarese Oil-press, opp. 934, 935.
 Goldi Design, 858, 861.

Africa

Figurines divinatoires, 128-157.

America

Hauskonstruktionsteile, Venezuela, 939.
 Eigentumsmarken der Guajiro, 533.

Oceania

Manggyan of Sablayan, opp. 280.
 Maultrommel und Reisaussaat, opp. 632.
 Pig trap at Mundanghai, 940.

Die ältesten Formen des Staates und das Verständlichwerden des hohen Alters der Menschheit in universalgeschichtlicher (ethnologischer und prähistorischer) Schau

Von WILHELM KOPPERS †

Am 23. Januar 1961 starb in Wien WILHELM KOPPERS S. V. D., einer der ältesten Mitarbeiter P. W. SCHMIDTS. Anthropos wird im nächsten Heft eine eingehende Würdigung des Verstorbenen bringen. Mit der Veröffentlichung des folgenden Aufsatzes erfüllen wir einen noch wenige Tage vor seinem Tode geäußerten Wunsch des Verfassers. Das behandelte Problem hat ihn die letzte Zeit hindurch fast ausschließlich beschäftigt. Er hielt darüber einen Vortrag auf dem 6. Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie (Paris 1960) und arbeitete den Text dieses Referates später noch mehrmals um. Bereits auf dem Soziologen-Kongreß (Rom 1950) hatte er das gleiche Problem behandelt (Actes du XIV^e Congrès International de Sociologie [1952] IV, pp. 64-73). Eine gekürzte Fassung erschien unter dem Titel „Remarques sur l'origine de l'Etat et de la Société“ in „Diogenes“ N° 5, pp. 89-97, Paris 1954. Der hier abgedruckte Text stellt insofern eine Erweiterung dieser Veröffentlichungen dar, als neue Zitate hineingearbeitet sind (pp. 5-8) und vor allem auf die Prähistorie großer Wert gelegt wird (pp. 9-11). (Die Redaktion.)

Die Frage nach den ältesten oder Urformen des Staates hat den denkenden Menschen immer wieder interessiert. Ein näheres Eingehen auf die früheren Theorien und Lösungsversuche erübrigt sich. Denn sie mußten, da es sich um eine universalhistorische, näherhin um eine geschichtliche Angelegenheit im besten Sinne des Wortes handelt, von vornherein so lange mehr oder weniger zum Scheitern verurteilt sein, als die notwendigen Voraussetzungen immer noch fehlten. Daß wir da heute doch schon bedeutend besser daran sind, hoffe ich mit den folgenden Ausführungen überzeugend dartun zu können. Zwei Wissenschaften bieten ihre Dienste an: die Ethnologie und die Prähistorie.

I. Die Ethnologie

Daß die Welt der Natur- oder Primitivvölker nicht einfach als ein homogenes Ganzes betrachtet und behandelt werden darf, entspricht einer heute weit verbreiteten Auffassung. Es müssen also auch diese Völker, obwohl sie

im allgemeinen schriftlos sind, historisch gesehen werden, wobei natürlich, soweit immer nur möglich, objektive Kriterien die Grundlage zu bilden haben. Gewiß hat die einschlägige Forschung noch nicht in jedem Einzelfall zu allseitig befriedigenden Resultaten gelangen können. Ich brauche hier beispielsweise nur an das Pygmäenproblem zu erinnern. Nichtsdestoweniger kann mit genügender Bestimmtheit gesagt werden, daß den ethnologischen Altvölkern menschheitsgeschichtlich eine besondere Bedeutung zukommt. Alle Angehörigen dieser Völkergruppen sind bzw. waren Jäger und Sammler. Über höhere, also produktive Wirtschaftsformen verfügten sie nicht. Es fehlen im allgemeinen auch die Anzeichen dafür, daß ihnen vielleicht früher einmal solche eigentümlich waren.

Bekanntlich hat W. SCHMIDT in seinem großen Lebenswerk „Der Ursprung der Gottesidee“ im wesentlichen die genannten Jäger- und Sammlervölker zum Ausgangspunkt seiner religionsgeschichtlichen Untersuchungen gewählt. Gewiß steht da einzelnes der Kritik offen. Aber in diesem Zusammenhang darf doch auf folgende zwei bedeutsame Tatsachen hingewiesen werden. Erstens, daß so hervorragende Ethnologen wie R. H. LOWIE und K. BIRKET-SMITH in Bestimmung der ethnologisch ältesten Völker mit W. SCHMIDT konform gehen. Zweitens sei auch schon hier vermerkt, daß die bloß aneignende Wirtschaftsform, wie sie jene ethnologischen Altvölker kennzeichnet, jedenfalls auch für das ganze Paläolithikum als herrschend gewesene Wirtschaftsform seit langem gesichert erscheint. Natürlich haben wir auf die prähistorische Seite unserer Frage später eingehender zurückzukommen.

Im Sinne eines besonders lehrreichen Beispieles sei zunächst Bezug genommen auf einen Versuch, der bereits 42 Jahre zurückliegt. Es handelt sich um die Studie, die der Schweizer A. KNABENHANS im Jahre 1919 unter dem Titel „Die politische Organisation bei den australischen Eingeborenen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Staates“ (Berlin 1919) hat erscheinen lassen. Obwohl KNABENHANS sich auf Australien beschränkt, kommt, wie wir noch sehen werden, seinen Ergebnissen eine allgemeinere Bedeutung zu. Auswertung und Auswirkung hat die Arbeit KNABENHANS' leider spät, erst im Verlaufe der letzten zehn Jahre, gewonnen.

Nach KNABENHANS erwächst der Staat organisch aus der menschlichen Gesellschaft und reicht wie diese in die Anfänge der Menschheit zurück. Abgelehnt wird die Anschauung jener (F. RATZEL, H. SCHURTZ, F. OPPENHEIMER, W. WUNDT), die den Ausdruck „Staat“ zu eng umgrenzen und infolgedessen den Staat für höhere menschliche Entwicklungsstufen reserviert wissen wollen. Ebensowenig findet andererseits E. MEYER Zustimmung, nach dem der Staat schon im Tierreiche vorhanden sein soll. Von Tierstaaten kann nach KNABENHANS (und natürlich nach vielen anderen) nur in einem übertragenen Sinne die Rede sein.

Die Untersuchung der Frage nach dem eigentlichen Träger des staatlichen Lebens unter den australischen Eingeborenen führt KNABENHANS zum Ergebnis, daß dieser ganz evident in der Lokalgruppe sich verkörpert findet. Diese nämlich ist bei den australischen Eingeborenen zunächst „die einzige über den Rahmen der natürlichen Verbände der Familie oder der Sippe hinaus-

reichende größere, dauernde Organisationsform“ (p. 33 f.). Näherhin erweist sich diese dann ausgezeichnet durch eine unbedingte territoriale Autonomie, durch eine völlig autonome solidarische Gemeinschaft im Kriegsfall und ferner vor allem auch durch „die Existenz einer gemeinsamen Oberleitung in Gestalt von Gruppenvorstehern oder Häuptlingen mit allerhand öffentlichen Funktionen“ (p. 34). Demgegenüber sind beim Stammesverband und beim Stamme die Beziehungen viel zu lockere, als daß von ihnen als von politischen Einheiten, von lebendig funktionierenden Staatsgebilden geredet werden könnte. Bestimmte, besonders sprachlich-kulturelle Gemeinsamkeiten liegen hier natürlich vor, die von Zeit zu Zeit auch zur Geltung kommen, wie z. B. bei Gelegenheit von gemeinsam veranstalteten Initiationsfeierlichkeiten; aber von diesen Ausnahmen abgesehen, spielt das staatliche Leben sich innerhalb jeder einzelnen Lokalgruppe ab. Die Größe dieser australischen Kommune schätzt KNABENHANS auf Grund des von ihm verglichenen Quellenmaterials im Durchschnitt auf fünfzig Köpfe, also auf zehn bis fünfzehn Familien (p. 42).

Im Anschluß an die bekannte und wertvolle Untersuchung von B. MALINOWSKI über „The Family among the Australian Aborigines“ (London 1913) anerkennt auch KNABENHANS die Individualfamilie als eine allgemein australische Gegebenheit. Aber, so sagt er dann weiter, „es gibt bei den Australiern überall noch eine Autorität, die über derjenigen des pater familias steht; es fehlt nirgends das, was man mit einiger Freiheit als eine Regierung bezeichnen könnte, und vor allem herrscht hier keine Willkürherrschaft des Stärkeren, sondern ein durchaus geordneter und geregelter Rechtszustand“ (p. 162).

KNABENHANS polemisiert also ausdrücklich gegen W. WUNDT, nach dem „das Wesen des Staates oder der politischen Organisation vor allem in dem Vorhandensein eines organisierten souveränen Gesamtwillens mit den beiden Eigenschaften der Autonomie nach außen und der Suprematie nach innen (Rechtsordnung) hin gekennzeichnet“ sei (p. 191 f.). WUNDT sieht diese Bedingungen bei dem Gros der Naturvölker nicht erfüllt und meint deshalb, daß bei ihnen nur von vorstaatlichen Zuständen die Rede sein könne. Erst der Herrschaftsstaat, ins Leben gerufen durch historisch-kriegerische Ereignisse, könne als eigentlicher Staat gelten. KNABENHANS sieht in der Aufstellung derartiger Bedingungen eine willkürliche Verengung des Begriffes „Staat“. Andererseits weist er darauf hin, daß, näher und genauer betrachtet, jene drei von WUNDT aufgestellten Forderungen sich innerhalb der in Frage stehenden australischen Gemeinwesen, d. h. in den Lokalgruppen, durchaus verwirklicht finden. Diese seien „also unbedingt als kleine, in den Anfängen begriffene Staatsindividuen anzusprechen“ (p. 198). Das erste Inslebentreten des Staates leite sich also offenkundig nicht erst auf Krieg und Eroberung zurück, sondern es sei derselbe schon „in den kleinen genossenschaftlich organisierten Gemeinwesen der Lokalgruppe gegeben“ (p. 198).

Soweit die instruktiven und ergebnisreichen, Australien betreffenden Darlegungen von KNABENHANS. Diese liegen, wie schon zu erwähnen war, bereits 42 Jahre zurück. Unterdessen sind einschlägige Untersuchungen bei primitiven Jägern und Sammlern durchgeführt worden, die KNABENHANS' Aufstellungen im großen und ganzen bestens bestätigen.

Wir wenden unsere Aufmerksamkeit den südlichsten Bewohnern der Erde, den Yamana auf Feuerland, zu, an deren Erforschung ich im Jahre 1922 zusammen mit M. GUSINDE selbst teilnehmen konnte. Auf Grund unserer Beobachtungen (W. KOPPERS, Stammesgliederung und Strafrecht der häuptlingslosen Yamana auf Feuerland)¹ und an Hand der älteren Literatur wurde es auch in diesem Falle ganz klar, daß es Lokalgruppen gab und daß diese, im wesentlichen den australischen Verhältnissen entsprechend, nach Form und Funktion einfachen staatlichen Gebilden glichen. Als solche kamen nicht der Stamm als Ganzes wie auch nicht die einzelnen der vier bis fünf verschiedenen Dialektgruppen der Yamana-Gegend in Betracht, sondern eindeutig nur die Lokalgruppe. Diese setzte sich auch hier aus etwa zehn bis fünfzehn Familien zusammen, die dann auf einem bestimmten Gebiet jagend, fischend und Pflanzen sammelnd ihr Dasein fristeten. Da die Lokalgruppen im allgemeinen Exogamie übten und die Frauen bei der Heirat durchgehends den Männern folgten, ergab es sich wie von selbst, daß ein größerer Teil der einer Lokalgruppe angehörenden Männer irgendwie miteinander blutsverwandt (Brüder, Vettern usw.) waren. Es liegen genügend Anzeichen dafür vor, daß dieses Moment der Blutsverwandtschaft nicht wenig das Zusammengehörigkeitsgefühl innerhalb der Lokalgruppe stärkte. Im Notfalle wurde das Gebiet, über das die Lokalgruppe verfügte, auch nach außen gegen fremde Eindringlinge verteidigt.

Nach innen regelte die Lokalgruppe vor allem die Gemeinschaftserziehung, die Initiationsveranstaltung für Knaben und Mädchen, nach Erreichung des Pubertätsalters. Zur Zeit des gewöhnlichen Alltags war der Staat nur latent vorhanden, ein Häuptlingswesen als Dauereinrichtung kannten die Yamana nicht. Wurde es als notwendig und gut empfunden, wieder einmal eine Jugendweihe durchzuführen, dann traten die maßgebenden Männer der Gruppe zusammen, überlegten und wählten einen der Ihren zum Leiter, dem zur Zeit der Veranstaltung von allen Gruppenmitgliedern Gehorsam geleistet wurde. Mit dem Ende der Jugendweihe erlosch aber seine Amtsbefugnis, er trat dann wieder in Reih und Glied mit den anderen zurück.

Wir gehen jetzt nach Zentralafrika, wo uns vor allem, dank der Bemühungen P. SCHEBESTAS, die primitiven Urwaldpygmäen verhältnismäßig gut bekannte Leute geworden sind². Obwohl diese in einer Wirtschaftssymbiose mit den Negeren leben, sind doch die ursprünglichen soziologischen Verhältnisse unschwer zu erkennen. Auch hier bildet die Lokalgruppe (SCHEBESTA nennt sie „Sippe“) die über die Einzelfamilie hinausgreifende Einheit, die den Charakter eines primitiven Staates keineswegs vermissen läßt. Die aus sechs bis zwölf Familien bestehende Lokalgruppe verfügt über ein bestimmtes Gebiet, das im Notfalle auch verteidigt wird. Die Autonomie nach außen ist also gegeben. Da auch hier die Lokalgruppen exogam sind, die Frau bei der Heirat im allgemeinen mit dem Manne geht, erklärt es sich, daß die einer Lokalgruppe angehörigen Männer vielfach blutsverwandt sind. Blutsverwandtschaft bildet

¹ Atti del Congresso Internaz. degli Americanisti. Roma 1928, pp. 155-173.

² Cf. P. SCHEBESTA, Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. II/2: Das soziale Leben. Brüssel 1948.

aber andererseits nicht eine *conditio sine qua non* der Zugehörigkeit. An der Spitze der Lokalgruppe steht ein Ältester, nicht ein mit allen möglichen Vollmachten ausgestatteter Häuptling, wie das bei den benachbarten Negern gang und gäbe ist. Der Älteste gleicht vielmehr einem *primus inter pares*. Er hat mehr Pflichten als Rechte. Er bestimmt den Lagerwechsel, spricht, wenn nötig, das entscheidende Wort bei der Verteilung eines größeren Jagdtieres, interveniert und plant bei Familiengründungen, schlichtet Streitfälle usw. Sollte er aber versuchen, etwas anzuordnen, was dem allgemeinen Rechts- und Sittlichkeitsempfinden widerstreitet, dann stößt er auf Widerstand.

Vor fünf Jahren, im Jahre 1956, hat der Göttinger Ethnologe W. NIPPOLD einen Artikel unter dem Titel „Über die Anfänge des Staatslebens bei den Naturvölkern“³ veröffentlicht, der in zusammenfassender und systematischer Weise die Frage behandelt, ob speziell in der gesellschaftlichen Organisation der Pygmäen Afrikas und der Negritos Südostasiens Ansätze zu staatlichem Leben sich zeigen und in welchen Formen sie hervortreten. Ich erlaube mir, die Hauptergebnisse, zu denen NIPPOLD dabei gelangt, zunächst wörtlich folgen zu lassen.

„Der Begriff des Staates umfaßt mehrere grundlegende Tatsachen :

1. Eine Gruppe von Menschen – das Staatsvolk –, die erfüllt ist von dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und die gewillt ist, diese Verbundenheit praktisch zu betätigen.

2. Das Staatsvolk muß über ein bestimmtes Wohngebiet, d. h. einen bestimmten Lebensraum – das Staatsgebiet –, verfügen. Das Staatsvolk muß der alleinige Eigentümer dieses Raumes sein, der die geographische Grundlage seines wirtschaftlichen und überhaupt gesamtulturellen Lebens darstellt.

3. Das Staatsvolk muß ferner eine bestimmte Rechtsordnung besitzen – das Staatsgesetz –, der alle Mitglieder des Staatsvolkes unterworfen sind.

Mit dieser Dreieit : Staatsvolk, Staatsgebiet und Staatsgesetz, ist jedoch das Wesen des Staates noch nicht vollständig erfaßt. Es müssen noch hinzutreten die Autonomie und die Suprematie.

4. Der Begriff der Autonomie verlangt, daß das Staatsvolk auf seinem Staatsgebiet und in seiner Rechtsordnung, seinem Staatsgesetz, normalerweise nach außen hin, d. h. von einem fremden Willen, unabhängig ist, daß es diese Unabhängigkeit gegebenenfalls auch zur Geltung bringt und Eingriffe von außen her abwehrt.

5. Die letzte Forderung, die bei einem Staat erfüllt sein muß, ist die Suprematie. Das Staatsvolk darf in seinem Gemeinschaftsleben nicht haltmachen bei einer bloß theoretisch-abstrakten Festlegung der Rechtsordnung, sondern es muß diese Rechtsordnung, das Staatsgesetz, auch praktisch zur Geltung bringen. Das Staatsvolk muß demnach Vorkehrungen kennen, um die Befolgung des für alle verbindlichen Staatsgesetzes u. U. auch gegen den Willen derer, die sich gegen die Rechtsordnung auflehnen, zu erzwingen. Der Staat muß in irgendeiner Form über Machtmittel verfügen, die kein anderer der in ihm vorhandenen gesellschaftlichen Verbände besitzt, also über Zwangsmittel, die ihm die absolute Überlegenheit über alle etwa bestehenden Sonderverbände verleihen.

Diesen fünf Bedingungen muß ein gesellschaftliches Gebilde gerecht werden, damit es als Staat bezeichnet werden kann. Mit dieser Forderung ist nichts ausgesagt über die Größe des Staatsvolkes, über die Ausdehnung des Staatsgebietes und die Art, wie es bewohnt wird, ob sesshaft oder nomadisierend. Es ist auch nichts festgelegt über Art und Umfang des Staatsgesetzes oder über die Reichweite der Machtmittel und die Organe des Staates. Aber die genannten fünf Bedingungen erfassen das Wesen des Staates ...“

„Im Rahmen der einfachen Jagd- und Sammelkulturen sind diese fünf Bedingungen nur bei der Lokalgruppe erfüllt, die deshalb als Staat anzusehen ist. Das Staatsgebiet

³ Zt. f. Ethnologie 81. 1956, pp. 1-21.

ist das Schweißgebiet der Gruppe. Es hat eindeutig festgelegte Grenzen, die etwa durch einen Höhenzug, eine Waldzone, eine Felsgruppe, eine Niederung, den Lauf eines Flusses usw. gekennzeichnet sind und von den Nachbargruppen beachtet werden. Die Gruppe ist alleinige und ausschließliche Eigentümerin dieses Raumes. An ihn ist sie gebunden, und sie könnte die Grenzen nicht überschreiten, ohne den Rechtsbereich anderer Gruppen zu verletzen. In diesem Schweißgebiet ist das Leben der Gruppe verankert, in ihm entfaltet sie ihre Kultur“ (p. 8 f.).

„Wenn aus den vorhergehenden Ausführungen hervorgeht, daß bei den einfachen Jägern und Sammlern die Lokalgruppe als Staat gelten muß, so ist dabei jedoch zugleich deutlich geworden, daß die Lokalgruppe einen Staat von sehr primitivem Charakter darstellt. Dieser Staat der Lokalgruppe trägt zwar im Grundsätzlichen alle für das Wesen eines Staates erforderlichen Kennzeichen, aber diese Merkmale sind nicht in dem Maße an festliegende Formen gebunden, wie das bei entwickelterem Staatsleben der Fall ist. Denn es fehlen diesem primitiven Staat alle besonderen Organisationen der Verwaltung, der Rechtspflege, des Unterrichts, der sozialen Fürsorge, des Krieges usw., wie er auch nicht die Einrichtung öffentlicher Abgaben in irgendeiner Form, auch nicht in Gestalt von Geschenken an politisch maßgebende Persönlichkeiten kennt“ (p. 15).

„Die Einfachheit und Kleinheit des Staates der Lokalgruppe ist nur aus der Einfachheit der gesamten Kulturentfaltung bei diesen Völkern voll zu verstehen. Der Zwang der rein aneignenden Wirtschaft mit ihrer nomadisierenden Lebensweise führt unausweichlich zur Aufteilung in kleine, über weite Gebiete verstreute und daher stark isolierte Gruppen, in denen sich das Leben der einfachen Jäger und Sammler erschöpft. Es besteht bei diesen Verhältnissen keine Veranlassung und auch gar nicht die Möglichkeit, staatlich mehr zu organisieren als die zahlenmäßig schwache, ganz auf sich selbst gestellte Lokalgruppe. Die Wirtschaftsform hat also auch in diesem Fall einen starken Einfluß auf die Form der gesellschaftlichen Organisation im allgemeinen und die des Staatslebens im besonderen“ (p. 16).

„Der Staat der Lokalgruppe ist insgesamt zweifellos die primitivste, d. h. die am wenigsten differenzierte Form staatlichen Lebens, die sich bei den Naturvölkern heute nachweisen läßt. Er ist entstanden in einer Kultur, der jede Klassenbildung, ja auch der leiseste Ansatz dazu völlig fremd ist. Denn die Wirtschaftsform der einfachen Jäger und Sammler mit ihrer nahezu vollendeten Besitzgleichheit bietet keine Voraussetzungen für eine gesellschaftliche Differenzierung, die sich auf Unterschiede des Besitzes stützen könnte. Besitz, persönliches Eigentum, ist noch nicht die Grundlage irgendwelcher Vorrangstellung, ist noch kein Faktor politischer Macht. Ebenso scheidet die Möglichkeit einer Klassenbildung durch kulturelle oder rassische Überschichtung aus“ (p. 17).

„Der Staat der Lokalgruppen, d. h. die Anfänge staatlichen Lebens und damit der Staat an sich, ist nicht das Ergebnis kriegerischer Vorgänge. Der Staat der Lokalgruppe ist auf friedlichem Wege aus den Bedürfnissen des Zusammenlebens und aus den Notwendigkeiten des gemeinsamen Existenzkampfes im Rahmen dieser undifferenzierten Jagd- und Sammelkultur autochthon in einem langsamen Wachstum entstanden. Staatliches Leben wurzelt also in der Notwendigkeit gesellschaftlicher Organisation überhaupt. Auf kriegerischer Grundlage beruhende Herrschaftsstaaten treten erst kulturgeschichtlich sehr viel später bei differenzierteren Kulturen in Erscheinung“ (p. 18 f.).

Die Darlegungen von NIPPOLD können füglich um einige Punkte ergänzt werden.

1. Dieser ethnologisch älteste Staat setzt zwar die Existenz menschlicher Familien voraus, ist aber andererseits nicht einer einfachen Addition von Familien gleichzusetzen. In dieser Hinsicht bedürfen auch die bekannten Auffassungen und Darlegungen von W. SCHMIDT einer Korrektur bzw. einer Ergänzung. SCHMIDT kämpfte, der damaligen Zeit entsprechend, mit MALINOWSKI und anderen gegen die Theorien anfänglicher Promiskuität, Gruppenehe usw. und

stellte das Vorherrschen der Individualfamilie bei den ethnologischen Altvölkern mit aller Energie in den Vordergrund. Dabei beachtete er aber nicht genügend, daß der Urstaat (die Lokalgruppe) etwas Neues repräsentiert, das über die Einzelfamilie hinausreicht. Dieses Neue existiert und lebt primär und entscheidend im Wissen und Willen der Angehörigen, speziell der erwachsenen Männer der Lokalgruppe.

2. Das Naturgemäße und Notwendige des Staates erfließt deutlich aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur. Das Tier lebt sein Leben, der Mensch führt sein Leben. Da stellen sich Aufgaben in bezug auf Wohngebiet, Nahrung, Erziehung, Wohlfahrtswesen usw., denen die Einzelfamilie nicht gewachsen ist, für deren Erledigung und Bewältigung vielmehr gemeinschaftliches Tun und Planen unerläßlich ist. Es steht hier das in Frage, was verschiedene Autoren unter dem Prinzip der Subsidiarität zu verstehen und zu behandeln pflegen⁴. Wie das Tier keine Familie im eigentlichen Sinne kennt, so kann auch von Tierstaaten nur in übertragener Bedeutung des Wortes geredet werden.

3. Ein Staat, der selten über fünfzig Individuen, meistens bedeutend weniger zählt, kann als solcher natürlich nur ein schwaches Gebilde repräsentieren. Kein Wunder daher, daß vor allem Autoren, die Nicht-Ethnologen sind, die Berechtigung des Ausdruckes Staat in vorliegendem Falle negieren oder diesen doch, wie R. MEISTER es tut, als „arbiträr“ bezeichnen⁵. Daß wir Ethnologen im Sinne von KNABENHANS, NIPPOLD usw. die Bezeichnung „Staat“ für berechtigt halten, hoffe ich mit den gegenwärtigen Ausführungen genügend begründen zu können. Wie ich glaube, handelt es sich hier bei der Unterscheidung zwischen Staat und Staat nur um quantitative, aber nicht qualitative Unterschiede. Das Wesentliche ist in beiden Fällen da. Wenn auch von einem anderen, nämlich geschichtsphilosophischen, Standpunkte ausgehend, hat J. MESSNER dieser Frage doch folgende zutreffenden Worte gewidmet: „Aus unserer Zurückführung des Staates auf die Menschennatur ergibt sich weder, daß alle Elemente z. B. des modernen Staates schon von Anfang an voll entwickelt in Erscheinung treten mußten, und noch weniger, daß der menschliche Geist von Anfang an eine klare Erkenntnis des Wesens und der Funktionen des Staates hatte“⁶.

4. Von den einschlägigen Verhältnissen der Ethnologie aus gesehen, herrscht in den Bereichen der ethnologischen Altvölker – wir kommen damit auf ein besonders interessantes und wichtiges Moment zu sprechen – im allgemeinen Friede, und nicht der Krieg. Für Australien hebt schon KNABENHANS dieses ausdrücklich hervor (pp. 47, 100 f., 180). „Früher war man bekanntlich der Ansicht, auf tieferen Stufen wären die ‚zwischenstaatlichen Beziehungen‘ in der Hauptsache rein kriegerische. Heute sind wir zufolge einer größeren Vertrautheit mit den einschlägigen Tatsachen genötigt, diese Auffassung eher in

⁴ Vgl. z. B. H. NAWIASKY, Allgemeine Staatslehre. Köln-Einsiedeln 1945, p. 34. Siehe auch J. MESSNER, Naturrecht. Innsbruck 1950, pp. 530 ff.

⁵ R. MEISTER, Das Verhältnis des Staates zu den verschiedenen Kulturgebieten. Anz. d. phil.-hist. Kl. d. Öst. Ak. d. Wiss. 1960, pp. 39-57, bes. p. 45. Vgl. auch MESSNER, Naturrecht.

⁶ J. MESSNER, Naturrecht, p. 439.

ihr Gegenteil umzukehren“. An Streithändeln fehlt es natürlich nicht, aber Eroberungskriege z. B. sind vollständig ausgeschlossen. Eine Erbeutung bzw. Besitzergreifung fremden Territoriums kommt, wie wieder für Australien von KNABENHANS ausdrücklich hervorgehoben wird, nicht in Betracht (p. 5).

5. Mit dem im allgemeinen friedlichen Charakter, der den ethnologischen Altvölkern durchgehends eigentümlich ist, stimmt es gut überein, daß hier die Erscheinungen von Kannibalismus und Kopfjagd, jedenfalls in ihren typischen Formen, fehlen. Uns Ethnologen ist angesichts dessen z. B. die angebliche Feststellung von Kannibalismus beim Peking-Menschen stets als äußerst zweifelhaft, ja, allgemein menscheitsgeschichtlich betrachtet, als höchst unwahrscheinlich erschienen. Ich erinnere mich gut an eine Debatte, die R. HEINEGELDERN und meine Wenigkeit im Winter 1947-1948 in dieser Frage mit G. H. R. VON KÖNIGSWALD in New York durchzuführen hatten. VON KÖNIGSWALD vermochte uns nicht von der angeblichen Durchschlagskraft seiner Argumente zu überzeugen.

6. Von Nicht-Ethnologen bzw. von Forschern, die nicht gleichzeitig auch ethnologisch genügend geschult sind, wird die Lebensweise der Leute mit bloß aneignender Wirtschaftsform vielfach falsch gesehen und gedeutet. F. D. MCCARTHY, der bekannte australische Prähistoriker, der gleichzeitig ein guter Kenner der heute noch existierenden Eingeborenen Australiens ist, sieht und urteilt da besser und richtiger, wenn er schreibt: „It [die aneignende Wirtschaftsform] forces its adherents to understand thoroughly the environment in which they live to a far greater degree than pastoralists or agriculturalists. The Nomadic Australian knows how every creature, plant and tree of the Bush may be usefully employed ...“⁷. Gewiß mit Recht fügt MCCARTHY hinzu, daß diese Tatsache ihr Licht auch auf die Jahrhunderttausende des Paläolithikums ausstrahlen bzw. zurückstrahlen lasse.

7. „Von den wirtschaftlichen Denkgewohnheiten unserer Tage her hat man häufig die Frage aufgeworfen, warum die primitiven Völker in so vielen Fällen darauf verzichteten, ihre technischen Fähigkeiten zu verbessern, einen ‚Fortschritt‘ zu erzielen, selbst wenn dies offenbar sehr nahe lag. So unbegreiflich schien dies Verhalten uns modernen Europäern, daß man ernstlich am gesunden Menschenverstand dieser Völker zu zweifeln begann und ihnen ‚alogisches‘ oder ‚prälogisches‘ Denken zuschrieb“⁸.

Vom Standpunkt der Ituri-Pygmäen gibt ihr bester Kenner, P. SCHEBESTA, die treffende und bezeichnende Antwort: „Ich bin der Ansicht, daß gerade in der erschreckenden Einfachheit und Armut der Wildbeuterkultur ihre Größe und das Einmalige liegt. Das ist keine Verarmung, sondern Wille zur Armut. Es ist geradezu bewundernswert, daß es diese ‚armselige‘ Wildbeuterkultur so ausgezeichnet fertig bringt, ihre Träger zufriedenzustellen und glücklich zu machen ...“⁹.

⁷ F. D. MCCARTHY, *Aboriginal Australian Material Culture: Causative Factors in its Composition*. Mankind 2. 1940, p. 242.

⁸ R. SCHOTT, *Anfänge der Privat- und Planwirtschaft. Wirtschaftsordnung und Nahrungsverteilung bei Wildbeutervölkern*. Braunschweig 1955, p. 43.

⁹ P. SCHEBESTA, *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. II/1: Die Wirtschaft der Ituri-Bambuti*. Brüssel 1941.

Aus eigener, auf Feuerland gemachter Erfahrung sei es gestattet, ergänzend auf das Moment der Freiheit hinzuweisen, das den Angehörigen der Wildbeutekultur ihre Lebensart so besonders wertvoll macht. Dem jahrzehntelang dort tätig gewesenem Missionar und Forscher TH. BRIDGES ist einmal die bezeichnende Äußerung entschlüpft: „The Fuegians don't like to be dictated to“. In dieser Hinsicht hatten auch wir zu lernen. Obwohl die damals noch lebenden Yamana im allgemeinen sich uns verpflichtet fühlten und willig zeigten, erlebten wir doch mehrere Male eine Ablehnung, wenn wir irgendwelche Befehle an andere, gerade nicht Anwesende, weitergeleitet wünschten. Die Antwort lautete dann, den betreffenden Auftrag oder Befehl doch selber ausrichten zu wollen. Wie sie selber es nicht lieben, kommandiert zu werden, widerstrebte es ihnen, „Kommandos“ auch nur weiterzugeben.

II. Die Prähistorie

Nun muß die Frage interessieren, wie es wohl in der Zeit der sogenannten Vorgeschichte, vor allem in der Zeit des Altpaläolithikums, um den Staat bestellt war. Da hier eine direkte Beobachtung nicht möglich ist, fragt es sich, ob und was in dieser Hinsicht etwa erschlossen oder doch wahrscheinlich gemacht werden kann. Ich bin mir wohl bewußt, daß ich damit ein mir von Haus aus fremdes Gebiet betrete, bemerke aber gleich, daß ich gerade deshalb für jede sachliche und fördernde Kritik besonders dankbar sein werde.

Daß auch der älteste, wissenschaftlich greifbare prähistorische Mensch über Werkzeuge, Waffen und Geräte verfügte und solche natürlich auch in intentioneller Weise verfertigte, steht heute genügend fest. Nun kann aber das Menschsein nicht geteilt werden. Die Träger und Verfertiger jener Werkzeuge und Geräte sind also naturnotwendig volle Menschen gewesen, und wenn das, dann müssen sie auch über Sprache, Familie, Religion und gewiß auch über irgendwelche Gemeinschaftsformen verfügt haben. Was hier in Frage steht, ist von R. MEISTER als Weg der indirekten Dokumentation bezeichnet worden¹⁰. Der Kulturhistoriker, ganz gleich ob Ethnologe oder Prähistoriker, wird seinen einschlägigen und überzeugenden Darlegungen die Zustimmung, wie ich glaube, nicht versagen können.

Dieses um so weniger, als der große Lehrer der geschichtlichen Methode, E. BERNHEIM, schon vor vielen Jahren im Grunde der gleichen Erkenntnis Ausdruck verliehen hat mit den Worten: „Diese auf die allgemeine Erfahrung tief und fest gegründete Gewißheit der Analogie der Empfindungs-, Vorstellungs-, Willensweise unter den Menschen oder, wie wir auch sagen können, die Identität der Menschennatur, ist das Grundaxiom jeder historischen Erkenntnis. Denn in der Tat, gäbe es oder hätte es je gegeben ein Volk oder ein Individuum, das in anderer Logik dächte als wir, dem Haß nicht Haß und Liebe nicht Liebe wäre, so würde uns die Geschichte desselben noch unzugänglicher sein als die Begebenheiten in einem Bienenstock“¹¹.

¹⁰ R. MEISTER, Anfänge und Frühformen der Erziehung. Wiener Beiträge z. Kulturgeschichte u. Linguistik 9. 1952, pp. 244-258.

¹¹ E. BERNHEIM, Lehrbuch der historischen Methode. Leipzig 1908, p. 192.

Auf Grund alles dessen lehnen wir mit dem französischen Prähistoriker F.-M. BERGOUNIOUX die noch immer nicht ganz ausgestorbene Unterscheidung zwischen Homo faber und Homo sapiens ab. Diese Unterscheidung wollte man ja vor allem in der Tatsache begründet sehen, daß der Neandertaler es noch nicht zu künstlerischen Äußerungen gebracht habe. Ein typisches Beispiel für die Anwendung des argumentum e silentio. Demgegenüber hebt BERGOUNIOUX gewiß mit Recht hervor: „Faire du feu, tailler des outils suivant des techniques précises, variées, successives, c'est faire œuvre d'homme, d'Homo sapiens“¹². „A la vérité, l'homme est « un », faber et sapiens“ (ib., p. 17).

Obwohl der Altmeister H. BREUIL sich von jener Unterscheidung zwischen Homo faber und Homo sapiens nicht vollständig zu trennen vermag, legt der heute 84jährige aus seiner langen und reichen Erfahrung Erkenntnisse vor, die für unsere Frage von besonderer Bedeutung sind. Diesen zunächst wenden wir uns zu.

1. Von dem Homme fossile behauptet er: „Il va sans dire que son expérience, très supérieure à la nôtre en pareilles matières, avait dû lui apprendre encore bien d'autres « tours de main », que nous ignorons et ignorerons toujours“¹³.

2. Was der Paläolithiker auf Grund seiner bloß aneignenden Wirtschaftsform vor allem zwecks Fristung seines Daseins benötigt, wird von BREUIL mit folgenden Worten hervorgehoben: „La vie de l'Homme primitif dépend d'un certain nombre de conditions, essentielles à divers degrés: l'eau, les ressources alimentaires, principalement en animaux de chasse, les matières premières indispensables à la fabrication de son armement et de son outillage ...“ (ib., p. 81).

3. Auch der Mensch des Paläolithikums war nach BREUIL jedenfalls ein familiales Wesen. „L'homme isolé est irrémédiablement destiné à périr“ (ib., p. 106). BREUILS Auffassung von der unmöglichen Existenz des dauernd isoliert lebenden Menschen wird von der Ethnologie bestätigt. Aber sein Hinweis auf die Familie bedarf einer Ergänzung. Gewiß wird auch der Paläolithiker den nächsten Rückhalt in der Familie besessen bzw. immer wieder gefunden haben. Aber die einschlägigen Verhältnisse der Ethnologie legen jedenfalls nahe, daß darüber hinaus auch Gemeinschaftsbildungen bestanden haben, die den oben behandelten Lokalgruppen der Ethnologie im wesentlichen entsprachen.

4. Ebenso wie BREUIL scheut auch BERGOUNIOUX nicht vor der Vergleichung mit ethnologischen Verhältnissen zurück. In diesem Zusammenhang erscheint lehrreich und interessant die Gegenüberstellung, die letzterer, zusammen mit A. GLORY, zwischen dem Magdalénien Frankreichs und dem ethnologischen Tasmanien-Australien durchgeführt hat. Die Autoren kommen für ganz Frankreich auf rund zweitausend Magdalénien-Stationen. Sie vergleichen damit Tasmanien, wo COOK kleine Siedlungen feststellte, von denen im Durchschnitt jede drei bis vier Hütten mit je drei bis vier Personen zählte. Wie die Autoren selbst hervorheben, kann der Vergleich natürlich nur in großen Zügen

¹² F.-M. BERGOUNIOUX et J. GOETZ, Les religions des préhistoriques et des primitifs. Paris 1958, p. 16.

¹³ H. BREUIL et R. LANTIER, Les hommes de la pierre ancienne. Paris 1959, p. 80.

gelten. Auf jede Siedlung im Durchschnitt nicht sechzehn, sondern nur zehn Individuen gerechnet, ergäbe für das ganze Frankreich der Magdalénienzeit die Einwohnerzahl von 20 000 ¹⁴.

Gegen den Vergleich zwischen dem Magdalénien Frankreichs und den Tasmaniern kann Wesentliches kaum eingewandt werden. Es spricht aber wohl manches dafür, daß dem Magdalénien eher die betreffenden Verhältnisse Australiens (im Durchschnitt fünfzig Individuen pro Lokalgruppe) gegenüberzustellen wären.

Der weiteren Auswertung und dem Abschluß unserer bisherigen Ausführungen dient vor allem die Berücksichtigung folgender Punkte :

1. In bezug auf den Ursprung des Menschen wird heute von der maßgebenden Forschung wohl so gut wie allgemein die Monogenese vertreten. Der Mensch trat also an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit ins Dasein. In letztgenannter Hinsicht kommt, grob gesprochen, der Übergang vom Tertiär zum Quartär in Betracht. Die Schätzung des Alters der Menschheit schwankt, wiederum grob gesprochen, zwischen einer halben Million und einer Million Jahren. Als Ort der Entstehung kommt gewiß nur die Alte Welt, Asien, Afrika, Europa in Betracht. Manche möchten heute für Afrika plädieren, genügend gesichert erscheint diese Annahme jedoch nicht. Diese Frage muß somit derzeit noch offengelassen werden. Genügend sicher ist nur, daß die Neue Welt, Australien und Amerika, als Ursprungsländer für den Menschen ausscheiden. Der Mensch gelangte erst später dorthin, und zwar früher nach Amerika als nach Australien. Im Lichte der Forschung von heute fand der Mensch den Weg nach Amerika vor etwa 40 000, nach Australien vor etwa 13 000 Jahren.

2. Die von einzelnen Vertretern der Prähistorie getroffene Unterscheidung zwischen *Homo faber* und *Homo sapiens* lehnen wir ab. Als in allen Fällen sicheres Unterscheidungsmerkmal zwischen Tier und Mensch hat das Kulturschaffen zu gelten. Dieser speziell auch von F. WEIDENREICH vertretenen Auffassung stimmen wir voll und ganz zu. Prähistorie und Ethnologie kennen beide als Objekte ihrer Wissenschaft nur einen kulturschaffenden, also einen *Homo sapiens*.

3. In völliger Isolierung kann auf die Dauer kein Mensch leben. Dieser Feststellung von H. BREUIL stimmen auch wir Ethnologen zu. Dasselbe gilt von seinem Schluß auf die Familie als notwendige Ergänzung und notwendigen Rückhalt. Im Lichte unserer ethnologischen Kenntnisse aber fügen wir hinzu : Über die Familie hinaus findet sich selbst im Bereiche der primitiven Jäger und Sammler stets eine umfassendere Organisation, und zwar in Form der Lokalgruppe, die wir mit Fug und Recht als primitiven Staat bezeichnen zu können glauben.

4. H. BREUIL als Prähistoriker sah offenkundig zu einseitig Ergänzungs- und Hilfsbedürftigkeit des Menschen von der materiell-physischen Seite her. Der Ethnologe sieht leichter und besser, wie auch der sogenannte Primitive

¹⁴ BERGOUNIOUX-GOETZ, p. 23 f.

nicht nur aus materiellen, sondern auch aus geistig-kulturellen Gründen über die Familie hinaus nach einer umfassenderen Organisation verlangt. In der Lokalgruppe der ethnologischen Altvölker findet sie sich verkörpert. Die Annahme erscheint wohl berechtigt, daß diese auch den Paläolithikern nicht fehlte.

5. Vom Standpunkt des Prähistorikers beleuchtet CARLETON S. COON in vortrefflicher Weise die uns hier beschäftigende Angelegenheit :

People who travel widely about the world are easily impressed by vast ethnic differences in land utilization. Arabs destroy the flora and fauna, while Buddhists usually try to conserve both. However, these differences may not be very ancient. Primitive hunters and gatherers everywhere use nearly everything in the environment that they can lay their hands on, but in small quantity, and this has probably been true from the beginning. The most primitive of living men, whose tool-making technology is simpler than that of many Pleistocene peoples, use stone for tools ; clay and mineral earths for body paint ; wood for digging-sticks, throwing-sticks, spears, and fuel ; bark and grasses for containers, and sticks and leaves for crude shelters. They dig up many kinds of roots, pick fruits and berries, collect grubs, worms, and insects, rob beehives of their honey, catch birds and fish, and hunt many kinds of animals. No other animal makes such a broad use of natural resources. That is why it would be impossible for two distinct human populations to coexist in the same territory at the food-gathering level. Only after the introduction of agriculture in India, Africa, and elsewhere has it been possible for gatherers and farmers or herdsmen to work out symbiotic relationships ¹⁵.

6. Die Tatsache, daß allem Anschein gemäß die gesamte Menschheit mehrere Jahrhunderttausende in solchen Verhältnissen lebte, läßt die Frage aufsteigen : Warum ? Läßt sich auf diese Frage, die schon von vielen Forschern als eine mehr oder weniger brennende oder auch als quälende empfunden wurde, eine irgendwie befriedigende Antwort finden ?

7. Wir greifen hier auf die bereits oben gewonnene Erkenntnis zurück, daß die bloß aneignende Wirtschaftsform die von der Lokalgruppe verkörperte primitive Staatsform bedingt. Die diesem Gebilde zukommenden Eigentümlichkeiten bringen wir in Erinnerung.

8. Ein Staat, der selten über 50 Individuen, meistens bedeutend weniger zählt, kann als solcher natürlich nur ein schwaches Gebilde repräsentieren.

9. Von der Ethnologie aus gesehen, herrschte in solchen Bereichen im allgemeinen Friede und nicht Krieg. Im Notfalle weichen die Gruppen einander aus. Das bedingt wohl eine langsame, aber schließlich doch – eine stets fortschreitende Vermehrung der Menschheit vorausgesetzt – unaufhaltsame Ausbreitung über die weite Welt.

10. Angesichts dessen erhebt sich die Frage, ob das noch möglich gewesen wäre, wenn sich schon früher höhere, eventuell schon Hochkulturen entwickelt hätten. Der Ethnologe jedenfalls wird solches sehr bezweifeln müssen. Die Völker mit höheren Kulturen pflegen sich einerseits abzusperren und scharfe Grenzen zu ziehen. Das modernste Beispiel solcher Art verkörpert ja wohl der „Eiserne Vorhang“. Und was machen die Vertreter höherer Kultur anderseits mit den übriggebliebenen Primitiven ? Diese suchen sie bestenfalls zu assimilieren, unter Umständen auch zu dezimieren. Tatsächlich finden wir

¹⁵ CARLETON S. COON, *Race and Ecology in Man*. Cold Spring Symposia on Quantitative Biology 24. 1959, p. 153 f.

deren Reste in abgelegenen Isolations- und Randgebieten. Zugang bzw. Durchgang in Gebiete mit höherer Kultur wird ihnen im allgemeinen nicht gestattet, eventuell werden sie in „Reservationen“ abgeschoben. Zwei Beispiele mögen hier genügen. Zunächst die Australier. Wäre im Ernst daran zu denken, daß diese, soweit sie in Nordaustralien überhaupt noch existent sind, vielleicht nach Melanesien, woher ihre Vorfahren wohl einmal gekommen sind, zurückwandern könnten? Als zweites Beispiel diene ein Hinweis auf das hochkulturelle Mexiko. Wie mir P. KIRCHHOFF noch neulich erklärte, sei dort nach Entwicklung der Hochkultur eine Wanderung von Primitivstämmen etwa von Nord nach Süd (die Vorfahren der Feuerlandindianer z. B. müssen ja einmal diese Gebiete durchquert haben) durch das ganze von der Hochkultur besetzte Gebiet undenkbar, ja unmöglich gewesen. Solche Primitiven seien gegebenenfalls absorbiert, assimiliert oder auch dezimiert, oder auch zurückgewiesen oder beiseitegeschoben worden.

11. So hat, wie es scheint, das Jahrhunderttausende währende Primitivstadium der Menschheit und das so lange Zuwarten der hochkulturellen Entwicklungen doch einen besonderen und guten Zweck gehabt. Es hat die tatsächliche und im ganzen friedliche Besitzergreifung der Erde durch den Menschen überhaupt erst ermöglicht. Damit scheint endlich, wie ich glaube, eine befriedigende Antwort auf die Frage gegeben: Warum die Menschheit allgemein so lange auf der primitiven Wirtschafts- und Kulturstufe verharren mußte.

Natürlich steht die Philosophie, speziell die Staatsphilosophie, vor weiterreichenden Aufgaben, sie kann sich nicht mit dem „Wie“ der Entstehung des Staates begnügen, sondern sie sucht nach der Antwort auf ein weiteres „Warum“. Warum eignet dem Menschen überhaupt die Gemeinschaftsbildung, die wir Staat zu nennen pflegen? Die Beantwortung dieser Frage überlassen wir den Vertretern der Staatsphilosophie. Als Historiker (Ethnologen und Prähistoriker) glauben wir uns aber freuen zu dürfen, der Beantwortung dieser Frage neue und bessere Voraussetzungen geschaffen zu haben. Wir gedenken dabei der Worte eines einsichtigen Gelehrten: „Die tatsächliche Entstehung des Staates kann ... für die Erkenntnis seiner Grundlagen aufschlußreich sein“¹⁶. Heute dürfen wir wohl sagen, sie ist bereits für die Erkenntnis der Grundlagen und ältesten Formen des Staates aufschlußreich und bedeutsam.

¹⁶ J. MESSNER, Naturrecht, p. 439.

Untersuchungen über die Anfänge der Haustierzucht unter besonderer Berücksichtigung der Pferdezucht

Von JOSEFINE HUPPERTZ

Die erste Domestikation der Haustiere schreibt man heute weitgehend dem Pflanzenzüchter zu und nähert sich damit wieder der alten Auffassung von EDUARD HAHN (1891), der eine Entwicklung des Menschen einmal vom Sammler zum Jäger und Fischer und zum anderen vom Sammler zum Hackbauern und weiter zum Gartenbauern, Pflugbauern und Hirtennomaden angenommen hat.

Die Forschungsergebnisse der alten Wiener Schule gelten z. Z. als überholt, zumal die Resultate der jüngsten Feldbeobachtungen keine Bestätigung für die Annahme geben, daß sich aus einer Urkultur sowohl höhere Jäger und Herdentierzüchter als auch Pflanzenzüchter entwickelt haben.

Es wird angenommen, daß der Hackbauer Hunde, Schweine, Schafe und Ziegen in freier Dorfhaltung aufzuziehen verstand (WERTH, 1954, p. 78). Erst die Pflugkultur soll eine rationelle Viehwirtschaft entwickelt haben, indem die Pflugbauern auch das Großvieh in Zucht nahmen (WERTH, 1954, p. 90 ; p. 278). Man läßt sogar den Hirtennomadismus aus der Almwirtschaft über die Transhumance (WERTH, 1954, p. 106) entstanden sein¹. Diese nimmt eine

¹ Die eingehende Zitierung von E. WERTH in dieser Arbeit ist darin begründet, daß er wohl die unhaltbarsten Behauptungen über die Entwicklungsgeschichte von Ackerbau und Viehzucht vorgebracht hat. Nicht erst die Pflugbauern haben eine rationelle Viehwirtschaft entwickelt, sondern auch schon Hackbauvölker, die auf einem engen Raum leben und dadurch zu einer Intensivierung der Wirtschaft gezwungen wurden. Man denke an die Wirtschaftsform der Kara auf der Insel Ukara im Viktoriasee. Diese Leute betreiben eine der modernen Wirtschaft durchaus gleichkommende Bodennutzung, Viehhaltung und Wasserwirtschaft, bedingt durch die äußerst dichte Bevölkerung der Insel. In Nordost-Togo, im Bergland der Kabre, um ein Beispiel aus Westafrika zu nennen, hat sich eine überaus intensive mit einer rationellen Viehzucht verbundene Bodennutzung entwickelt, die auch hier durch die sehr dichte Bevölkerung hervorgerufen wurde. Neben der Stallwirtschaft und regelmäßigen Düngung der Terrassenfelder wird die Fruchtwechselwirtschaft sorglich beobachtet. In diesem Zusammenhang sei auf die Forschungsergebnisse von K. DITTMER verwiesen, der bei seinen Untersuchungen im Obervolta-Gebiet gerade in der Intensivierung der Ackerwirtschaft (Terrassenfeldbau, Mistdüngung)

gewisse Zwischenstellung zwischen Hirtennomadismus und Almwirtschaft ein. Das bevorzugte Tier ist – wie man weiß – im Gegensatz zur Almwirtschaft und deren Rindviehzucht das Schaf. Bei derartigen theoretischen Erörterungen scheint es geraten, mehr auf die gehaltenen Tiergattungen zu achten und nicht Begriffe wie Hirtennomadismus, Transhumance und dergleichen, die bisher nur für das Nomadentum im nordwestlichen Afrika in aller Klarheit herausgearbeitet wurden², willkürlich und allgemein in Anwendung zu bringen. Der Meinung, daß die Inzuchtnahme des Großviehs erst durch den Pflugbauern erfolgte, kann schon darum nicht zugestimmt werden, weil neuere Ausgrabungen andere Ergebnisse bringen. In Palästina und im Irak kommen Haustierknochen von Großvieh bereits in der frühesten neolithischen Schicht vor. D. M. A. BATE und J. PERROT stellten fest, daß im Natufien in Palästina, also in der jüngsten mesolithischen Schicht, 8000-6000 v. Chr., in einer Kultur, die zwar noch keinen Anbau kannte, aber in der das Ernten von Wildgräsern bekannt war, gerade die domestikationsfähigen Tiere, wie Schweine, Schafe und Ziegen³ und Rinder besonders zahlreich waren. KRAJNOV (1957) sucht das gleiche für die Krim nachzuweisen auf Grund von Ausgrabungen in der Höhle Taš-Air I. Genauere Untersuchungen des gefundenen Tierknochenmaterials stehen noch aus. BRAIDWOOD sieht in seiner Arbeit vom 20. Juni 1958 (erschienen in „Science“ in dem Gebirgsland um das Euphrat-Tigris-Becken, also in dem Gebiet Palästina-Syrien-Zilizien-Kurdistan, das Ursprungsland des Ackerbaus und der Viehzucht überhaupt. Er begründet seine These damit, daß dieses Land sowohl für das Wachsen von Wildgetreiden als auch als Lebensraum der domestikationsfähigen Tiere geeignet ist. Zudem hat BRAIDWOOD in Jarmo einen der ältesten bisher gefundenen Siedlungsplätze freigelegt. Die uns im besonderen interessierenden Schichten brachten die Funde der Periode der „domesticable plants and animals“, die um 9000 v. Chr. begonnen haben soll. Das gleiche stellt COON in seiner Arbeit „The Seven Caves“ (New York 1957, pp. 210 ff.) fest, und zwar an Hand der Funde im Graben D der Höhle bei Hotu in einer Schicht, die älter ist als 9900 v. Chr. Man hat in dieser mesolithischen Schicht neben einem Bogen auch Hunde-, Rinder-, Schaf- und Schweineknochen gefunden. Erste Dorfsiedlungsanlagen („earliest food-producing“) sucht BRAIDWOOD in der Nähe von Jarmo – so wie COON (p. 326) sie in der Nähe von Hotu und Belt vermutet – und glaubt ihr Alter um 7000 v. Chr. ansetzen zu können (pp. 1423, 1426)⁴. Neuere Ausgrabungen in Thessalien haben ergeben, daß auch dort die Bauernkulturen des Prä-

eine Bestätigung dafür sieht, daß dem Hirtennomadismus zeitlich und genetisch ein „Frühbauerntum“ vorangegangen ist (DITTMER, 1958, p. 430).

² MERNER, 1937.

³ Bei dem Knochenmaterial des kleinen Hornviehs aus diesen ältesten Kulturschichten ist es oft sehr schwer – wenn nicht gar unmöglich – Ziegen- von Schafknochen zu unterscheiden. Für das Präkeramikum von Jericho ist ZEUNER (1958, p. 52) allerdings zu dem Schluß gekommen, daß von den Wiederkäuern hier bisher nur die Ziege als domestiziert gelten kann. Schafknochen seien noch keine gefunden worden.

⁴ Cf. BRAIDWOOD, 1959, pp. 10 und 146. Hier wird das Alter der präkeramischen Dorfsiedlung Jarmo auf 6750 (\pm 200) v. Chr. angesetzt.

keramikums das Rind, das Schaf, das Schwein und den Hund gekannt haben (cf. BOESSNECK, 1960). Eine Großviehhaltung war also schon vor dem Auftreten der Pflugbauvölker verbreitet. Allgemein nimmt man an, daß der Pflug im jüngeren Neolithikum aufkam, obwohl bisher nur bronzezeitliche Funde vorliegen. Auch der Pflug von Walle ist nach F. OVERBECKS pollenanalytisch-stratigraphischen Untersuchungen bronzezeitlich ⁵.

Daß der Hackbauer von sich aus zur Domestikation von Hühnern und eventuell auch Schweinen gekommen ist, ist annehmbar. Dagegen dürfte die Domestikation von Großvieh wohl kaum über eine Pflanzenzüchterkultur erfolgt sein. Für das Pferd, das erst sehr spät zum Haustier wurde, und das so wie der Hund eine Sonderstellung unter den Haustieren einnimmt, läßt sich wohl noch am ehesten eine ursprüngliche Inzuchtnahme durch Nomadenvölker wahrscheinlich machen.

Darauf deuten folgende Tatbestände hin :

I.

Bei jungen Pflanzenbauvölkern tritt das Pferd in geringer Zahl auf und wurde zunächst wohl nur von den vornehmsten, bzw. reichsten Pflanzenbauern gehalten.

Osteologische Untersuchungen haben ergeben, daß das Pferd als Haustier in der frühen Tripolje-Kultur (Stufe A um 3000 bis 2700 v. Chr.) ⁶ selten anzutreffen ist. Wichtigstes Haustier war in dieser frühen Kulturstufe das Schwein. Der Anteil der Schweine wurde aus den Knochenresten auf 49,2 % der Gesamtzahl der Haustierindividuen berechnet, während die gehaltenen Rinder nur mit 22,2 %, die Ziegen mit 17,4 %, die Schafe mit 2,8 % und die Pferde mit 2,1 % vertreten sind. Untersuchungen der russischen Paläontologin GROMOVA haben nämlich ergeben, daß es sich bei den Knochenresten von Luka-Vrubleveckaja nicht um Tarpanknochen handelt, wie sie ursprünglich angenommen hatte, sondern eher um Knochen von richtigen Hauspferden (cf. GROMOVA 1927 ; BIBIKOVA pp. 455 ff. in : BIBIKOF 1953). Aber auch in der späteren Tripolje-Kultur (Stufe B 1, B 2 und C 1), die sich in den Jahren 2700 bis 2000 v. Chr. entwickelte, hat das Pferd noch keine wirtschaftliche Bedeutung erlangt, obwohl in diesen Kulturstufen schon wesentlich mehr Reste von Pferdeknochen gefunden wurden. Erst in der End- oder Nachtripolje-Kultur (Stufe C 2) ⁷, in den Jahren 2000 bis 1700, wird die Individuenzahl der Pferde

⁵ Cf. RYTZ, 1935 ; JONAS, 1922 ; JESSEN, 1945 ; HUPPERTZ, 1958, p. 400.

⁶ Diese Tripolje-Chronologie wurde aufgestellt von PASSEK (1949, pp. 22-27, 41-108 und 208-216). Cf. auch HANČAR, 1956, p. 50.

⁷ Cf. hierzu HANČAR, 1956, pp. 47 ff. ; NARR (1958, p. 404) gibt in seiner Arbeit über „Viehuchtprobleme und archäologisch-osteologische Quellen“ zu bedenken, ob die von PASSEK aufgestellten Tripolje-Spätphasen (C 2 bzw. γ 2) der tatsächlichen Wirklichkeit entsprechen, oder ob es sich hier nicht eher um Gruppen handelt, die nebeneinander bestanden und sich gegenseitig beeinflussten. (Cf. hierzu HANČAR 1956, p. 51 und PASSEK 1949, pp. 200 und 216-230.) Sicherlich dürften die geographischen Gegebenheiten ausschlaggebend gewesen sein bei der Entwicklung der einzelnen Siedlungsgebiete inner-

nach dem Knochenmaterial von Usátovo auf rund 14,7 % der Gesamtzahl der Haustierindividuen angesetzt. Es gibt Zeugnisse dafür, daß das Pferd in dieser Zeit als Transporttier verwendet wurde. Es mag sich um eine Kultur gehandelt haben, die anscheinend neben dem Bodenbau eine Wanderweidewirtschaft mit Schafherden, also eine Transhumance, kannte (ca. 52 % der Gesamtzahl der Haustierindividuen sind Schafe, 30,3 % Rinder und nur 2,09 % Schweine). HANČAR glaubt dagegen von einem ersten Schritt zum Hirtennomadentum sprechen zu können (p. 79). Die Funde bieten keinerlei Anhaltspunkte für diese Meinung, und so scheint es mir richtiger, hier weiter an der Tatsache der Züchtung von Schafen festzuhalten, da der Getreideanbau auch in der C 2 Stufe nicht aufgegeben wurde. – T. S. PASSEK zieht allerdings auch die Möglichkeit in Erwägung, daß während dieser Zeit Viehzüchtergruppen in das Tripolje-Kulturgebiet eingewandert sein können.

Aus dieser ganzen Periode steht nur fest, daß das Pferd in dem Siedlungsgebiet der Tripolje-Kultur im allgemeinen keine nennenswerte Rolle gespielt hat. Es wurde, wie zu vermuten ist, nur von den Vornehmsten, bzw. Reichsten des Landes gehalten.

In dem Siedlungsgebiet östlich des Tripolje-Kulturkomplexes ergibt die Untersuchung des Knochenmaterials, daß hier die Stellung des Pferdes eine ähnliche gewesen sein muß, wenn auch die Zahl der Pferdeknochen in den östlichen Gebieten mehr und mehr zunimmt. BRJUSOV (1957, p. 313) betont, daß in den Gebieten der Katakomben- und Poltavka-Kultur (bis 1. Hälfte des 2. Jt. v. Chr.) zwischen Dnepr und Wolga die Pferdehaltung in noch stärkerem Maße zugenommen hat als bei den Tripolje-Leuten. In der 2. Hälfte des 2. Jt. v. Chr. hat sich in diesem Gebiet die Blockbaukultur (russ.: Srubnaja kultura; nach HANČAR: Balkengräberkultur; nach HÄUSLER: Holzkammergrabkultur) entwickelt, die im Osten bis an das rechte Ural-Ufer reichte und im Süden die Steppengebiete bis an das Kaspische Meer umfaßte und bis in das Quellgebiet des Terek vordrang.

Im mittleren Wolgagebiet hat CALKIN in verschiedenen Kurganen (Hügelgräber) aus der Zeit der Blockbaukultur 1300 Pferdeknochen von 118 Tieren gefunden⁸. Das Fundmaterial ist ziemlich schlecht erhalten. Im Kurgan des Dorfes Komarovka sind zwei Skelette von ausgewachsenen Pferden zum Vorschein gekommen, die ebenfalls in einem derart schlechten Zustand sind, daß eine kranilogische Charakterisierung unmöglich ist. Gleichzeitig hat man hier wie bei der Ausgrabung der Siedlung Moečnoe Ozero I eine Anzahl von unbeschädigten langen Röhrenknochen gefunden. Von den Haustierknochenresten in Moečnoe Ozero I (4633 Knochen von 366 Tieren) ist das Rindervorkommen

halb des Tripolje-Kulturraumes. Ob tatsächlich eine chronologische Besiedlungsfolge als Tripolje-Spätphasen zu belegen ist oder ob sich im letzten Tripolje-Stadium ein gleichzeitiges Nebeneinander von Siedlungsgebieten bestätigt, ändert nichts an der Tatsache, daß hier die Pferdehaltung relativ gering war und ein Pferd wohl nur von den Ersten des Landes gehalten werden konnte.

⁸ Bisher wurden Pferdeknochen aus der späten Bronzezeit (Ende des 2. Jt. und Anfang des 1. Jt.) aus den Gebieten Osteuropas kaum untersucht.

auf 34,9 % errechnet worden. Der prozentuale Anteil der Pferde steigt in dieser Kulturschicht auf 15,9, der von Ziegen und Schafen beträgt 33,6, während der an Schweinen nur 15,6 der Gesamtzahl der Haustierindividuen ausmacht (cf. CALKIN : Tabelle 29, p. 269). CALKIN nimmt an, daß der Haustierbestand von Moečnoe Ozero I unter allen Fundorten der Blockbaukultur den damaligen Verhältnissen am nächsten kommt⁹.

Die wichtigsten Haustiere waren also bei den Blockbaukulturstämmen im mittleren Wolgagebiet vermutlich Rinder, Pferde, Schafe und Ziegen. Die Veränderung im Haustierknochenbestand verschiedener Blockbaukulturdenkmäler, wie sie bei CALKIN in Tabelle 30 erscheint (cf. auch pp. 271-272), ist bedingt durch die einzelnen Landschaftszonen (Steppen-, Waldsteppen- und Waldzone), über die sich die Blockbaukultur erstreckt. Dies wird besonders deutlich bei einem Vergleich des Fundmaterials aus den Gebieten der Kasankultur, der Blockbaukultur des mittleren Wolgagebietes und des Steppenwolgarumes – drei archäologischen Komplexen, die in diesem Fall die späte Bronzezeit : 1. in der Waldzone, 2. in der Waldsteppenzone und 3. in der Steppenzone charakterisieren. Von den 2565 gefundenen Haustierknochen in der Waldzone, die von 108 Einzeltieren stammen, beträgt die Prozentzahl der Rinder 26,9, der Pferde 23,1, der Schafe und Ziegen 13,9 und der Schweine 36,1 ; während in der Waldsteppenzone von 7181 gefundenen Haustierknochen von 567 Individuen die Prozentzahl der Rinder auf 38,1 und die der Schafe und Ziegen auf 31,1 ansteigt und die Prozentzahl der Pferde auf 17,8, die der Schweine dagegen auf 13,0 sinkt. In der Steppenzone beträgt die Anzahl der gefundenen Haustierknochen nur noch 1278. Sie stammen von 75 Individuen, von denen allerdings 57,3 % Rinder und 33,4 % Schafe und Ziegen sind, während sich die Prozentzahl der Pferde auf 8,0 und die der Schweine auf 1,3 beschränkt. (cf. CALKIN, Tabelle 32, p. 272). In den Steppengebieten eine Entwicklung zum Nomadismus hin anzunehmen, halte ich für verfehlt. Alle Fundplätze sind vielmehr einer Hackbaukultur zuzurechnen, die sich in den Steppengebieten nicht so entfalten konnte wie in der klimatisch günstigeren Waldsteppe und Waldzone. Die Tatsache, daß die Pferdehaltung in diesen Steppengebieten im Vergleich zu der Pferdehaltung in der Waldzone nur noch $\frac{1}{3}$ % ausmacht, läßt wohl darauf schließen, daß wir es hier mit einer wesentlich ärmeren Bevölkerung zu tun haben, die sich kaum noch Pferde leisten konnte. HANČAR vertritt dagegen die Ansicht, daß „in der Balkengräberstufe (ab 1200 v. Chr.) die Schwankungen in der artlichen Herdenzusammensetzung auf Anfänge jener wirtschaftlichen Viehzuchtverselbständigung weisen, wie wir sie vollausgereift und spezialisiert in der Wirtschaftsform des Hirtennomadismus kennen“ (HANČAR 1956, p. 124).

⁹ Die Pferde der späten Bronzezeit im mittleren Wolgagebiet sind bedeutend größer als die Tarpane, von denen hier keine Knochenreste gefunden wurden ; sie sind nach CALKIN stattlicher gewesen als die Przewalski-Pferde. Nach neueren Untersuchungen von V. I. GROMOVA ist der Tarpan als Wildart heute gesichert. Sie schreibt, daß das Przewalski-Pferd und der Tarpan zwei von Grund auf verschiedene Formen präsentieren, und daß der südrussische Tarpan und das mongolische Wildpferd nicht ein und dasselbe seien, wenn auch bis heute diese Meinung in der Literatur vertreten wird (GROMOVA, 1959, p. 124).

Das relativ geringe Fundmaterial aus dem weiten Raum der zentral-asiatischen Steppenregion, in der man z. B. das Gebiet der Afanosjevo-Kultur und die Andronovo-Kulturgebiete durch Ausgrabungen aufdeckt, läßt noch keine eindeutigen Schlüsse im Rahmen der vorliegenden Untersuchung zu. JETTMAR (1954, pp. 775 und 778) nimmt eine späte und sekundäre Viehzucht im Gebiet der Steppe an, betont aber fast gleichzeitig, daß nur weitere Ausgrabungen in den südlichen Gebieten und den Steppen es erlauben werden, den Stand der Hypothesen zu überschreiten.

Quellen aus dem Zweistromland bezeugen, daß das Pferd vor 2000 v. Chr. über die nördlichen oder nordöstlichen Gebirgsketten nach Mesopotamien gelangt sein muß. Zu den Haustieren zählten in dieser Zeit Schaf, Ziege, Rind, Esel und Hund. Aber noch zur Zeit Hammurabis (1728-1686 v. Chr.)¹⁰ konnten sich nur die Adeligen Pferde leisten. Bezeichnend ist vielleicht auch, daß in den ältesten Gesetzescodices und auch noch im Codex Hammurabi kein einziger Paragraph auf das Pferd Bezug nimmt, was auch auf die Bedeutungslosigkeit dieses Tieres für die Allgemeinheit schließen läßt.

Nach dem Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. mehren sich die Zeugnisse für eine zunehmende Pferdezucht im Zweistromland und in Anatolien. Mit den ältesten Texten der altassyrischen Handelskolonien in Kleinasien beginnen die Quellen für das Vorhandensein des Pferdes in Kleinasien; sie setzen sich kontinuierlich in der Hethiterzeit fort. Pferde sind sowohl im ältesten hethitischen Text, dem des Anitta aus der Zeit von Karum Kaneš I b (um 1700) wie neuerdings auch durch die 1952 entdeckten Grabbeigaben in Osmankayasi nahe Bogazköy für die ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts bis zum 14. Jahrhundert bezeugt¹¹. Und zwar ist diese Kontinuität der Pferdehaltung auch hier, wie SALONEN in seiner *Hippologica accadica* (1956, pp. 22-24 u. 29) für Altbabylonien betont, nur in Adelskreisen belegt.

Erst nach der Mitte des 2. Jahrtausends erhält die Pferdezucht im mittelbabylonischen Reich und auch in dem ungefähr gleichzeitig beginnenden mittelassyrischen Reich durch den Streitwageneinsatz allgemeine Bedeutung, wenn auch die älteste einwandfreie Erwähnung des Pferdes vor dem Streitwagen in dem Hymnus König Šulgis¹² aus der 3. Dynastie von Ur um 2000 v. Chr. zurückzudatieren ist. Man fand in den Jahren 1906 bis 1912 in Bogazköy eine Reihe von Tontafeln aus der Zeit um 1400 v. Chr. mit Aufzeichnungen des Pferdezüchters KIKKULI aus dem Mitannireich. Diese Texte, die KIKKULI mit einem Stab von Mitarbeitern für die Hethiter anfertigte, sind ebenso wie die mittelassyrischen Pferdetext-Bruchstücke Trainingsanweisungen für Streitwagenpferde. Diese Texte haben nichts mit der Einführung des Streitwagens

¹⁰ Nach der „kurzen Chronologie“ von ALBRIGHT - CORNELIUS (*Journal of Cuneiform Studies* 12, pp. 101-104). Nach der Datierung von SMITH sind zu allen Daten vor 1500 60 Jahre hinzuzuzählen. Nach SMITH regierte Hammurabi von 1792-1750 v. Chr. Cf. ALEXANDER SCHARFF, ANTON MOORTGAT, Ägypten und Vorderasien im Altertum. München 1950, pp. 315-317. Lit. p. 479 f.

¹¹ Cf. BITTEL, p. 28; HERRE und RÖHRS, pp. 60 ff.; HANČAR, 1956, pp. 459 f., 502 f.

¹² Šulgi-Lied: Cf. FALKENSTEIN, 1952, p. 64.

oder des Pferdes oder neuerer Pferderassen zu tun, sondern wurden von den in Pferdetraining erfahreneren Mitanni-Hurritern aufgestellt, weil die veränderte Kriegstechnik mit dem leichten Wagen ein Training der Tiere erforderlich machte¹³. Aber schon vor diesen Texten des KIKKULI hatte das Pferd einen festen Platz in der Wirtschaftsstruktur Hattis gefunden, wie aus der hethitischen Gesetzgebung ersichtlich ist. Zu diesen Forschungsergebnissen kommt A. KAMMENHUBER in einer im Druck befindlichen Arbeit „Hippologia hethitica“, die mir freundlicherweise zur Durchsicht überlassen wurde. KAMMENHUBER hat die Bedeutung der Pferdetexte im Rahmen der vorderasiatischen Geschichte untersucht und gibt eine bequeme Zusammenstellung sämtlicher hethitischer Trainingsanleitungen nebst philologischer Interpretation und einen sachlich-terminologischen Vergleich zwischen dem „KIKKULI-Text“ und den „neueren“ hethitischen Trainingsanweisungen. Sie verneint, daß es sich bei diesen Pferdetexten um Akklimatisationsvorschriften handle, was SOMMER seinerzeit nachzuweisen versuchte und jetzt noch z. B. RANDA und HERRE behaupten.

Interessant sind auch die Ergebnisse der umfangreichen prähistorischen Untersuchungen im fernsten Ostasien, in Japan, über die Pferdezeit. Auch hier ist das Pferd verhältnismäßig spät, seit Ende der neolithischen Jōmon-Kultur (Kyūshū bis Mitteljapan, ? - 3. Jh. v. Chr.), nachweisbar. Es handelt sich um einen äußerst kleinwüchsigen Typus, der gleiche Merkmale aufweist, wie die Pferderassen, die in Korea und Südwestchina (Yünnan), ebenso in Kuanghsi und auf der Insel Hainan vom 2. Jh. vor bis zum 10. Jh. n. Chr. gehalten wurden (cf. Tokara Ponies, HAYASHIDA-YAMAUCHI, 1956, p. 11). Reichlichere Knochenfunde gehören erst der Yayoi-Kultur an (3. Jh. v. Chr. bis 3. Jh. n. Chr.). Es war ein mittelgroßes Pferd das mit dem heutigen Kiso-Pferd, Misaki-Pferd und Hokkaidō-Pferd sowie mit dem mongolischen Pferd im engeren Sinn verwandt ist, wie HAYASHIDA (1956) in seinen jüngsten Untersuchungen nachgewiesen hat. Die Knochen aus dieser prähistorischen japanischen Kulturperiode weisen keinerlei Beschädigungen auf. Die Tiere haben, wie Zahnuntersuchungen ergaben, durchschnittlich ein hohes Alter (bis zu 25 Jahren) erreicht, woraus HAYASHIDA schließt, daß das Pferd schon in der Jōmon-Kultur als Haustier gehalten wurde. In der Kofun-Periode (3. Jh.-8. Jh.) die sich an die Yayoi-Periode zeitlich anschließt, fand das Pferd mit Sicherheit weithin als Reittier der Vornehmen Verwendung. Pferdegeräte verschiedenster Art wurden als Grabbeigaben in den großen Hügelgräbern der Kofun-Kultur gefunden. Sie lassen auf Kulturbeziehungen nach Korea und dem China der Han-Zeit und der Zeit der Sechs Dynastien (ca. 400-700 n. Chr.) schließen. Unter Ōjin-tennō (im 4. Jh. n. Chr.) wurden zwei Pferde, eine Stute und ein Beschälhengst von Korea (Pektsche) nach Japan als Tributgeschenke an den Kaiserhof gebracht¹⁴, ein weiteres Zeugnis dafür, daß auch in Japan das Pferd

¹³ HANČAR (1956, pp. 524 und 501) ist bei seinen umfangreichen Untersuchungen zu der Überzeugung gekommen, daß der Streitwageneinsatz des Pferdes im altorientalischen Bergland, also in der syrisch-ostkleinasiatisch-armenisch-kaukasischen Berglandszone vollzogen wurde.

¹⁴ NIHONGI oder NIHONSHOKI, gembun, Nihon koten zenshū. Tōkyō 1930, Bd. I, p. 145.

als ein kostbarer Schatz zunächst nur am Kaiserhof und vom hochgestellten Adel gehalten werden konnte. Das Pferd hat somit in Japan eine ähnliche Stellung gehabt wie im Mesopotamien der Vorhammurabi- und Hammurabizeit, wenn auch eine Zeitspanne von über 2000 Jahren zwischen diesen Kulturen liegt.

Um auch ein Beispiel aus Europa zu nennen: Untersuchungen von J. BOESSNECK an dem Knochenmaterial¹⁵ thessalischer Siedlungsplätze haben ergeben, daß das Pferd hier erst zu Anfang der mittleren Bronzezeit bald nach 2000 v. Chr. durch einen einzigen Knochenfund in Argissa¹⁶ belegt werden kann, in einer Kulturperiode, in der hauptsächlich Rinder und Schafe gehalten wurden. Dieser Fund überrascht nicht, auch wenn man bedenkt, daß von den griechischen Landschaften die thessalische Ebene noch am besten zur Pferdehaltung und eventuellen Zucht geeignet ist. Im nördlichen Balkangebiet läßt sich das Pferd ebenfalls um 2000 v. Chr. nachweisen. In Bulgarien wurden Knochen von domestizierten Pferden gefunden, die CHILDE¹⁷ kurz vor 2000 v. Chr. ansetzt, also aus der früh-mazedonischen Bronzezeit stammen läßt. Auch in Mitteleuropa konnte das domestizierte Pferd um 2000 v. Chr. datiert werden¹⁸. Bemerkenswert ist aber das gänzliche Fehlen des Pferdes unter den Funden der Argissa-Magula in Thessalien in den späteren Lagen der mittleren Bronzezeit, in einer Zeit, in der das Pferd für den minoischen Kulturkreis durch eine Pferdedarstellung auf der Stele über dem 5. Schachtgrab in Mykene¹⁹ nachgewiesen ist. BOESSNECK erklärt das Fehlen des Pferdes durch „seine Bindung an das feudale Herrrentum in jener Zeit“. Das Pferd war eben nicht Gemeingut der Bevölkerung. Übrigens wird als Grund für das spärliche Vorkommen von Pferdeknochen auch geltend gemacht, daß das Pferd nicht als Fleischtier genutzt wurde.

Vergleicht man diese Tatsachen mit Beobachtungen bei rezenten Kulturen, so lassen sich heute noch bei manchen Hackbauvölkern ähnliche Verhältnisse nachweisen. In Afrika, in Kamerun z. B., können sich nur die reichen Hackbauern das von den Haussa eingeführte Pferd leisten, es findet auch ausschließlich als Reittier Verwendung und hat keine wirtschaftliche Bedeutung. Das Reitpferd war noch zur Zeit König Joyas in Fumban der kostbarste Schatz im Gehöft eines freien Mannes. Er hatte mehr dafür gezahlt als für irgend eine seiner Frauen. Wurde ein solches Pferd krank, so war der Kummer seines Besitzers größer, als wenn eine seiner Lieblingsfrauen ein Leiden befallen hätte. Eine Pferdeaufzucht im Lande selbst war damals unmöglich. Die wenigen Fohlen, die in Bamum geboren wurden, starben an Kalkmangel. (Mündliche Mitteilung von Frau A. REIN-WUHRMANN, der Verfasserin des Büchleins „Mein Bamumvolk“, Stuttgart 1925.)

¹⁵ Die Funde entstammen den Ausgrabungen vorgeschichtlicher Siedlungen in Thessalien, die V. MILOJČIĆ 1955-1958 vornahm. J. BOESSNECK sei an dieser Stelle gedankt für die freundliche Überlassung seines Manuskriptes.

¹⁶ Die Magula von Argissa liegt westlich von Larissa am Ufer des Penaios in der fruchtbaren thessalischen Ebene.

¹⁷ CHILDE, 1959, p. 83.

¹⁸ BOESSNECK, 1956.

¹⁹ ANTONIUS, 1922, Fig. 15, pp. 23 f., 277.

II.

Die im vorgeschichtlichen Asien verbreiteten Pferdeweihen, kultischen Pferderennen und Pferdeopfer, sowie die Totenfolge der Pferde lassen auf eine Herkunft aus der turan-altaischen Pferdezüchterkultur schließen.

Diese schon oft vertretene Theorie soll hier nicht wieder durchdiskutiert werden, zumal eine endgültige Klärung vielleicht erst dann erfolgen kann, wenn jede einzelne Völkergruppe Zentralasiens systematisch untersucht worden ist. Ich möchte nur auf die umfangreichen Arbeiten von AMSCHLER, KOPPERS, SCHMIDT etc. verweisen. In jüngster Zeit erhielt diese Annahme durch die Forschungsergebnisse von N. NAUMANN eine weitere Bestätigung. N. NAUMANN weist nach, daß im vor- und frühgeschichtlichen Japan die Pferdeweihe, die kultischen Pferderennen und vermutlich auch die Pferdeopfer in der Form der Haut-Schädel-Langknochen-Opfer bekannt waren und schließt auf eine Herkunft dieser Bräuche aus der „altaischen Pferdezüchterkultur“. Zahlreiche Belege für diese Annahme bringen die ältesten japanischen Geschichtswerke. Das Totenopfer oder die Totenfolge des Pferdes war in Japan noch im 1. Jh. v. Chr. üblich. In späterer Zeit hat man eine große Zahl von Tonpferden gefunden, die als Grabbeigaben verwendet worden waren. Solche Bräuche waren besonders in China weit verbreitet (cf. HENTZE, EBERHARD) und finden sich heute noch im westchinesischen Grenzgebiet. Bei sinisierten Nomaden, in unmittelbarer Nachbarschaft der Tujen in Tsung-chai im Huchutal bei Sining, Tsinghai-Provinz (Westchina), ist es z. B. noch heute üblich, daß das Reitpferd beim Tode seines Besitzers zwar nicht geopfert, aber mit einer riesigen Trauer-Schärpe geschmückt und mit einem Ahnentäfelchen auf dem Rücken bis an das Grab des Toten geführt wird²⁰. – Auch die Pferdehufsteine in Japan, durch die die Götter ihre Ankunft anzeigen, und die Vorstellung von berittenen Gottheiten, die vom Himmel auf die Erde herabsteigen, stellt N. NAUMANN in enge Verbindung zu den religiösen Vorstellungen und kultischen Handlungen der altaischen Hirtenkulturen. Die einzelnen Riten des Pferdeopfers deuten auf einen Ursprung aus der Jägerkultur. Das Tier mußte als Ganzes und unverwundet dem verstorbenen Besitzer zugeführt werden. Man tötete es durch Erwürgen, damit die Knochen ungebrochen blieben.

Entgegen der Meinung von HERRE (1958, p. 13 f.), der im Turan eine Pferdezüchtung erst um 1000 - 700 v. Chr. annimmt und glaubt, daß Mitte des 3. Jt. v. Chr. ein Pferdezüchtzentrum in der sibirischen Waldsteppe lag, vermute ich, daß das erste Pferdedomestikationszentrum in dem Raum Turan-Altai zu suchen ist. Weitere Pferdezüchtzentren sucht HERRE in Südosteuropa (Waldsteppe am Dnjestr, über 3000 v. Chr.) und Mitteleuropa (Dümmer, Donauländer, ausgehendes 3. Jt. v. Chr.).

²⁰ Diese Beobachtung verdanke ich einer mündlichen Mitteilung des Tujen-Forscher D. SCHRÖDER vom Anthropos-Institut, z. Zt. Nanzan Universität, Nagoya, Japan.

III.

Einzelne ethnologische Fakten wie Jagdmethoden, Bodenbesitzverhältnisse, Bestattungsformen und Mythen können sehr wohl daraufhin gedeutet werden, daß die Großviehzüchter (und damit auch die Pferdezüchter) ursprünglich einer Jägerkultur entstammen. Mit Sicherheit kann man indes erst sprechen, wenn diese Fakten genauerhin geprüft und allseitig betrachtet worden sind.

Zahlreiche Funde geben Zeugnis dafür, daß im Paläolithikum das Pferd als Jagdtier genutzt wurde. Die Osteologie hat erst an Pferdeknochen des späten Neolithikums Domestikationsmerkmale feststellen können. Ob diese Tiere einer Pflanzenbaukultur oder einer noch stark jägerisch eingestellten Herdentierzüchterkultur zuzurechnen sind, ist bis heute nicht geklärt. In der ältesten Kulturschicht²¹ von Rana-Ghundai (Nord-Belutschistan) konnten keine Spuren eines Pflanzenanbaus festgestellt werden, und in dieser Schicht läßt der Fund von vier Zähnen eines domestizierten Pferdes auf eine primäre Herdentierzüchterkultur in diesem Gebiet schließen (cf. auch SCHMIDT, 1951.) Zwar haben wir es hier nicht mit den in Frage kommenden ältesten Kulturschichten zu tun, doch sprechen auch die Ausgrabungsergebnisse COONS in Belt und Hotu am Südufer des Kaspischen Meeres zugunsten meiner Annahme. COON datiert das Keramik-Neolithikum in der Höhle von Belt auf 5330 v. Chr., das damit über 2000 Jahre älter ist als das mittel-europäische Keramik-Neolithikum. Das präkeramische Neolithikum dieser Höhle wird in die Zeit um 5800 v. Chr. angesetzt. COON nimmt an, daß in diesem Gebiet die Herdentierhaltung früher liegt als die Töpferei und der Bodenbau (p. 172). Im Mesolithikum lebten hier noch Jäger und Fischer (9530 v. Chr. Seal Mesolithic ; 6620 v. Chr. Gazelle Mesolithic), die nur den Hund als Haustier kannten. In der frühen Postglazialzeit war diese kaspische Meeresküste eine wichtige, wenn auch schmale Durchgangsstraße für die westlich und östlich dieser Straße lebenden Völker.

Es wäre interessant zu wissen, wie weit die jägerische Komponente bei den Bewohnern der frühesten neolithischen Siedlungen vorgeherrscht hat, denn eine Untersuchung der prähistorischen Funde in dieser Richtung könnte wohl eine Bestätigung dafür bringen, daß die ersten Tierhalter sich aus dem höheren Jägertum heraus entwickelt haben. Beachtenswert ist, daß die Funde aus den präkeramischen Siedlungsplätzen bisher zwar über Ackerbau und Viehzucht manchen Aufschluß bieten, aber auch kundtun, daß die Jagd anscheinend keine Bedeutung gehabt hat. – Die frühen Tripolje-Kulturen (Tr. A 3000-2700 v. Chr.) z. B. weisen aber starke jägerische Komponenten auf, was zumindest auf eine ursprüngliche Jägerkultur in ihrem Gebiet hindeutet. Es wurden in dieser Kulturperiode in der Hauptsache Hirsche, Rehe, Wildschweine und Elche gejagt. Die Knochenfunde dieser erlegten Wildtierarten betragen nach BIBIKOV²² 91,7 % aller Wildtierknochenfunde dieser Kulturperiode. Der Pro-

²¹ RG I ; cf. Ross, 1946, p. 315 f. und PIGGOTT 1950, p. 121.

²² BIBIKOV 1953, p. 412 f.

zentanteil dieser erlegten Wildtierarten wird mit 62,5 der Gesamtzahl der gefundenen Wildtiere berechnet. Der Prozentanteil der Wildtiere beträgt im Verhältnis zu dem Prozentanteil der Haustiere (47,6) der Tripolje-Stufe A (Luka-Vrubleveckaja) 52,4. In der späteren Tripolje-Kultur (Stufe B 1, B 2 und C 1, 2700-2000 v. Chr.), tritt die Jagd immer mehr zurück. CALKIN (1959, pp. 266-268) stellt fest, daß die Jagd auch bei allen Blockbaukulturstämmen – in der Waldzone, in der Waldsteppe und in der Steppe – sehr unbedeutend gewesen ist und sicherlich nur eine geringe Rolle in der Wirtschaft und vor allem bei der Ernährung der Bevölkerung gespielt hat. So hat das sehr umfangreiche Ausgrabungsmaterial aus der Ansiedlung Moečnoe Ozero I unter 4692 Knochen von 385 Einzeltieren nur 45 Wildtierknochen von 14 Einzeltieren aufzuweisen (cf. CALKIN, Tabelle 27). CALKIN weist darauf hin, daß diese geringe Jagdentwicklung in der Blockbaukultur keine Folge natürlicher Gegebenheiten gewesen ist, denn die Mehrzahl der untersuchten Fundorte liegt in Gebieten, in denen eine reiche und verschiedenartige Jagdtierfauna existiert. Bodenbau und Viehzucht nahmen eben den ersten Platz in der Wirtschaft der Blockbauleute ein. Auch in der Andronovo-Kultur hat die Jagd keine nennenswerte Rolle gespielt (CALKIN, p. 267). Dagegen sind in den spätneolithischen Siedlungen der Kasan-Kultur (1. Hälfte des 2. Jt. v. Chr.)²³ die Knochenreste von wilden Tieren sehr zahlreich, während in den jüngsten Siedlungen der Kasan-Kultur, aus der Zeit des 2. Jt. bis zu Beginn des 1. Jt. v. Chr. – Atabaevskoe, Kartašicha I, Kartašicha II und Tetevo II – Wildtierreste verhältnismäßig selten sind und den Fundergebnissen aus den Ansiedlungen der Blockbau- und der Andronovo-Kultur entsprechen.

Im Iran hat ARNE (1945) bei den Ausgrabungen in Shah Tepé gefunden, daß in der älteren Kulturperiode (Periode III, ca. 3200-2900 [2800] v. Chr.) die Jagd noch überwiegt in einer Zeit, da Schafe, Ziegen und Rinder schon wichtigste Haustiere waren.

Bemerkenswert ist zu diesem Punkt vielleicht die Tatsache, daß das Viehzuchtnomadenvolk der Maasai, um auch hier ein Beispiel aus einer rezenten Kultur zu nennen, die nur der Jagd lebenden Wandorobo nicht verachten, sie vielmehr als ihresgleichen einschätzen, während sie für die bodenbauende Bevölkerung nur Verachtung zeigen. Vielleicht kann das daraus erklärt werden, daß diese Herdentierzüchter ihre frühere Lebensweise als höhere Jäger heute noch, wenn auch unbewußt, bejahen. Eine eingehende Untersuchung – eine Aufzählung und der Vergleich – der jägerischen Komponenten bei noch lebenden Viehzüchternomaden würde hier der Gewißheit näher bringen.

Auch stehen umfangreiche Untersuchungen der Bodenbesitzverhältnisse bei Nomadenvölkern noch aus. In einer Arbeit über die Eigentumsrechte bei den Maasai²⁴ konnte ich nachweisen, daß diese ein Eigentum an Grund und Boden kennen, und daß jede Familie, bzw. jedes Familienoberhaupt, Eigentümer eines abgegrenzten Gebietes ist und jeder Stamm seine eigenen Bezirke besitzt. Der Eigentümer, also das Familienoberhaupt, vererbt diesen Familien-

²³ Datierung von KALININ und CHALIKOV (1954).

²⁴ HUPPERTZ, 1959.

bzw. Sippenbesitz, meist an das älteste männliche Glied der Familie, das auch als Familienoberhaupt anerkannt wird. Irgend ein An- und Verkauf von Land hat wenigstens früher in keiner Weise stattgefunden. Vergleicht man diesen Rechtsbestand z. B. mit den entsprechenden Verhältnissen in Babylon, so fällt auf, daß hier mit dem Regierungsantritt der Kassiten (1531) ein grundlegender Wandel der Bodenbesitzverhältnisse eintritt. Konnte vorher das Land Privatbesitz eines einzelnen sein, so wurde jetzt die Sippe Eigentümer des Landes, und jeder Landverkauf wurde verboten (STEINMETZER, 1919, p. 6). Diese Tatsache läßt sich dahin deuten, daß die Kassiten ursprünglich vielleicht ein Nomadenvolk gewesen sind, das eine Landverteilung in der Weise durchführte, wie sie heute noch bei Nomadenstämmen nachweisbar ist.

Einen weiteren Hinweis auf das ursprüngliche Nomadentum der Kassiten gibt wahrscheinlich die mit ihrer Herrschaft in Babylon eingeführte Streckbestattung – wenn diese Bestattungsform als kassitisch nachgewiesen werden kann – während vorher und auch später die dort ansässige Bevölkerung ihre Toten in Hocker- und Halbhockerstellung beerdigte.

Zum Ursprung der Pferdezucht würde auch eine vergleichende Betrachtung religiöser Anschauungen und Mythen sehr aufschlußreich sein. Das Pferd erscheint vor allem in den religiösen Anschauungen und Mythen, die ursprünglich von Jägervölkern stammen, wo es an die Stelle des heiligen Hirsches tritt, wie WISSMANN (1957, p. 181), der sich auf eine ungedruckte Dissertation von KUSSMAUL aus dem Jahre 1953 stützt, hervorhebt. Nach ihm ist die Zucht des Pferdes Kernbestand einer Kultur, die aus einer frühen Hochkultur Vorderasiens mit dem Jägertum des Nordens zusammenwuchs, das freilich vom westlichen Steppenbauerntum durchsetzt war.

IV.

Schließlich sei noch ein tierpsychologisches Faktum erwähnt, das gegen die Inzuchtnahme des Pferdes durch Hackbauern oder Pflugbauern zu sprechen scheint.

Vereinzelte Wildpferde können wohl kaum von Pflanzenzüchtern domestiziert worden sein, da ein einzelnes Tier dem Bauern dahintrauern würde. Es ist aus diesem Grunde eine erste Pferdehaltung nur in Herden möglich, deren Haltung und Aufzucht aber eher durch Nomadenvölker denkbar ist. Rücksprache mit Tierzüchtern zeigte mir, daß es unwahrscheinlich ist, daß man bei der Domestikation des Pferdes von der Zähmung des Einzeltieres durch seßhafte Ackerbauern ausgegangen sei.

Die hier nur andeutungsweise besprochenen osteologischen, archäologischen und ethnologischen Fakten könnten mithelfen, die Frage zu klären, ob die Großviehzucht von den seßhaften Bodenbauern über Nomadenkulturen angenommen wurde, wenn noch umfangreichere Untersuchungen bei Herdentierzüchtern gemacht würden. Nur aus der Zusammenarbeit von Osteologie, Prähistorie und Ethnologie läßt sich die Frage der ersten Tierzucht klären,

wobei den osteologischen Forschungsergebnissen primäre Bedeutung zuerkannt werden muß. Die Schwierigkeit für den Osteologen besteht nun darin, daß der Knochenbau der fraglichen Herdentiere zu Beginn der ersten Inzuchtnahme durch den Menschen sich vielleicht kaum von dem Knochenbau der betreffenden Wildtierarten unterschieden hat.

Die obigen Ausführungen wollen andeutungsweise aufzeigen, daß man nicht unbedingt eine Inzuchtnahme von Vieh nur über den Pflanzenbauern annehmen muß. Für diese Theorie fehlen die durchschlagenden Beweise. Man kann auch heute noch die Meinung vertreten, daß die ersten Pferdezüchter Nomaden waren, bei denen die verschiedenen Viehhaltungsformen sich über den freien Weidegang und die freie Lagerhaltung entwickeln konnten, und daß erst über die freie Lagerhaltung – bei der sich die Tiere zur Nachtzeit in der Nähe des Zeltlagers sammeln (HUPPERTZ, 1955) – eine eigentliche Züchtung des Pferdes möglich wurde.

Eingehende Studien über die Viehwirtschaft in Asien und Afrika (HUPPERTZ, 1951) machen mich geneigt, die wirtschaftliche Entwicklung des Menschen einmal vom Wildbeuter über den höheren Jäger zum Viehhirten und Viehzüchter – „Züchter“ ist hier nicht im Sinne der Tierzuchtforschung zu verstehen – und zum anderen vom Wildbeuter zum Grabstock- und Hackbauern und dann erst zum Hackbauern und Viehzüchter anzunehmen. Beide Entwicklungswege, die sich regional auf ganz verschiedene Weise verquickt haben, enden im Pflugbauerntum, das heute vielerorts von einer intensiven und industrialisierten Ackerbau- und Viehwirtschaft abgelöst worden ist. Die Mannigfaltigkeit der heutigen Viehhaltungsformen läßt zudem erkennen, daß Viehnomaden aus einer Notlage heraus zum Ackerbau übergehen können, aber bei nächstgünstiger Gelegenheit ihr Leben als Viehnomaden wieder aufnehmen. Andererseits kann auch ein ursprünglicher Bodenbauer seine Feldbestellung aufgeben und sich ganz der Viehzucht widmen, wenn ihm das zweckmäßiger erscheint. Dies alles ändert nichts an der Tatsache der ursprünglichen Entwicklungsgeschichte, die heute mit Hilfe eines Vergleichs von osteologischen, archäologischen und ethnologischen Fakten wenigstens teilweise rekonstruiert werden kann. Die Mannigfaltigkeit der heutigen Wirtschaftsentwicklungen darf zu keinen überstürzten Verallgemeinerungen führen, wenn es um die Darstellung der Entwicklungsgeschichte geht.

Bibliographie

ANTONIUS W.

1922 : Grundzüge einer Stammesgeschichte der Haustiere. Jena.

ARNE T. J.

1945 : Excavations at Shah Tepé, Iran. Reports from the Scientific Expedition to the Northwestern Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin. Publication 27. VII. Archeology 5. Stockholm.

BATE D. M. A.

1937 : Animal Remains. In : CARROD D. - BATE D. M. A., The Stone Age of Mount Carmel I. Oxford.

1950 : The Fauna of Esh Shaheinab. The Archaeol. Newsletter 2, pp. 128-129.

BIBIKOV S. N.

- 1953 : Rannetripol'skoe poselenie Luka-Vrubleveckaja na Dnestre (K istorii ran-nich zemledel'česko-skotovodčeskich plemen na jugo-vostoke Evropy) mit einem Anhang von BIBIKOVA V. J., Fauna rannetripol'skogo poselenija Luka-Vrubleveckaja. Materialy i issledovanija po archeologii SSSR 38, pp. 441-450.

BITTEL K.; HERRE W.; OTTEN H.; RÖHRS M.; SCHAEUBLE J.

- 1958 : Die hethitischen Grabfunde von Osmankayası. 71. Wissenschaftl. Veröffentl. d. Deutschen Orientgesellschaft. Berlin.

BOESSNECK J.

- 1956 : Zu den Tierknochen aus neolithischen Siedlungen Thessaliens. 36. Ber. d. Römisch-Germanischen Kommission 1955, pp. 1-51. Frankfurt, Berlin.
1956 : Studien an vor- und frühgeschichtlichen Tierresten Bayerns. I. Tierknochen aus spätneolithischen Siedlungen Bayerns. München.
im Druck : Die Tierreste aus der Argissa Magula vom präkeramischen Neolithikum bis zur mittleren Bronzezeit. Ergebnisse der Deutschen Thessalienausgra-bungen 3.

BRAIDWOOD R. J.

- 1958 : Near Eastern Prehistory. Science, 127, pp. 1419-1430.
1959 : Prehistoric Men. 4th ed. Chicago.

BRJUSOV A. J.

- 1957 : Geschichte der neolithischen Stämme im europäischen Teil der UdSSR. Berlin. (Russ. : Moskva 1952).

CALKIN V. J.

- 1958 : Fauna iz raskopok archeologičeskich pamjatnikov Srednego Povolž'ja (Mate-rialy dlja istorii skotovodstva i ochoty v SSSR). Materialy i issledovanija po archeologii SSSR 61, pp. 221-281.

CHALIKOV A. CH.

- 1954 : Cf. KALININ N. F.

CHILDE V. G.

- 1959 : The Dawn of European Civilisation. 5th ed. London.

COON C. S.

- 1957 : The Seven Caves. New York.

DITTMER K.

- 1958 : Ackerbau und Viehzucht bei Altnigritiern und Fulbe des Obervolta-Gebietes. Paideuma 7, pp. 429-463.

FALKENSTEIN A.

- 1952 : Sumerische religiöse Texte. 2. Ein Šulgi-Lied. Zeitschr. f. Assyriologie u. vorderasiatische Archäologie. N. F. 16, pp. 61-91.

GROMOVA V. L.

- 1927 : Materialy k poznaniju fauny Tripol'skoj kul'tury. Ežegodnik Zoologičeskogo Muzeja Akad. Nauk SSSR, pp. 83-112. Moskva.
1949 : Istorija lošadej (roda Equus) v starom svete, I. Trudy paleontologičeskogo instituta t. 17. Moskva.
1954 : Equidae. Bol'saja sovjetskaja enciklopedija 25, pp. 431-432. Moskva.
1959 : O skelete tarpāna (equus caballus gmelini ant.) i drugih sovremennych dikich lošadej. Bjuleten' Moskovskogo Obščestva Ispytatelej Prirody, otd. biologii 64 (4).

HAHN E.

- 1891 : Waren die Menschen der Urzeit zwischen der Jägerstufe und der Stufe des Ackerbaues Nomaden ? Das Ausland 64, Stuttgart.

HANČAR F.

- 1956 : Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit. Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Ling. 11 (1955). Wien.

HÄUSLER A.

- 1959 : Fragen der ältesten Landwirtschaft in Osteuropa. Wissenschaftl. Zeitschr. d. Univ. Halle, Ges.-Sprachw. 8. 4/5, pp. 775-792.

HAYASHIDA SHIGEYUKI.

- 1956 : Nihon kodai uma no kenkyû. The Jour. of the Anthropol. Soc. of Nippon, pp. 197-211.

HAYASHIDA SHIGEYUKI and YAMAUCHI CHUHEI.

- 1956 : Studies on the Tokara Pony. Memoirs of the Faculty of Agriculture, Vol. 2, No. 1, pp. 7-15. Kagoshima.

HERRE W.

- 1958 : Abstammung und Domestikation der Haustiere. Handbuch der Tierzucht I. Hamburg-Berlin.
1959 : Der heutige Stand der Domestikationsforschung. Naturwissensch. Rundschau 12, pp. 87-94.

HERRE W. und RÖHRS M. :

- 1958 : Die Tierreste aus den Hethitergräbern von Osmankayası. Cf. BITTEL K. etc. 1958, pp. 60-80.

HUPPERTZ J.

- 1951 : Viehhaltung und Stallwirtschaft bei den einheimischen Agrarkulturen in Afrika und Asien. Erdkunde 5, pp. 36-51.
1955 : Unterschiede in der Tierhaltung bei den Viehzüchtern Asiens und Afrikas. Actes du IV^e Congrès International des Sciences Anthropol. et Ethnol. Vienne 1952, II, pp. 105-112. Wien.
1958 : E. WERTH : Grabstock, Hacke und Pflug. Vierteljahrschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. 45, pp. 398-401.
1959 : Die Eigentumsrechte bei den Maasai. Anthropos 54, pp. 939-969.

JESSEN K.

- 1945 : The Environment and Dating of the Vebbestrup Plough. Acta Archaeologica 16, pp. 67-91.

JETTMAR K.

- 1954 : Les plus anciennes civilisations d'éleveurs des steppes d'Asie Centrale. Cahiers d'histoire mondiale 1, pp. 760-783.

JONAS F.

- 1942 : Entwicklung und Besiedlung Ostfrieslands. 3. Repert. specierum nov. regni veg. Beih. 125, 3. Leipzig.

KALININ N. F. und CHALIKOV A. CH.

- 1954 : Itogi archeologičeskich rabot za 1945-1952 gg. Trudy Kazachstanskogo filiala Akademii nauk SSSR, serija istoričeskaja. Alma-Ata.

KRAJNOV D. A.

- 1957 : K voprosu o proischoždenii životnovodstva v jugo-zapadnom Krymu v postpaleolitičeskoje vremja. Sovjetskaja archeologija 2, pp. 3-25.

KAMMENHUBER A.

1954 : Zu den hethitischen Pferdetexten. Forschungen und Fortschritte 28, pp. 119-124.

1961 : Hippologia hethitica. Wiesbaden.

MERNER P. G.

1937 : Das Nomadentum im nordwestlichen Afrika. Berliner Geographische Arbeiten 12. Berlin.

NARR K. J.

1958 : Viehzuchtprobleme und archäologisch-osteologische Quellen. Anthropos 53, pp. 403-426.

NAUMANN N.

1959 : Das Pferd in Sage und Brauchtum Japans. Folklore Studies 18, pp. 145-287.

NIHONGI (NIHONSHOKI).

1930 : Nihon koten zenshû. Tôkyô.

OVERBECK J.

1950 : Neue pollenanalytisch-stratigraphische Untersuchungen zum Pflug von Walle. Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 22 ; Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 19, pp. 3-31. Hildesheim.

PASSEK T. S.

1949 : Periodizacija tripol'skich poselenij. Materialy i issledovanija po archeologii SSSR 10. Moskva.

PERROT J.

1952 : Le Néolithique d'Abou-Gosh. Syria 29, pp. 119-145.

1957 : Le Mésolithique de Palestine et les récentes découvertes à Aynau (Ain Mal-laha). Antiquity and Survival 2, pp. 91-110.

PIGGOTT ST.

1950 : Prehistoric India. Pelican Book A 205, London.

RANDA A.

1954 : Handbuch der Weltgeschichte, 1. Freiburg, Olten.

ROSS E. J.

1946 : A Chalcolithic Site in Northern Beluchistan. Journ. of Near Eastern Studies 5, pp. 291-315.

RYTZ W.

1935 : Der älteste Pflug der Welt : in Deutschland. Ber. d. Deutsch. Bot. Ges. 53, p. 811.

SALONEN A.

1956 : Hippologica accadica. Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B, 100. Helsinki.

SAUER C. O.

1952 : Agricultural Origins and Dispersals. New York.

SCHMIDT W.

1951 : Zu den Anfängen der Herdentierzucht. Zeitschr. f. Ethnol. 76, pp. 1-41 ; 201-204.

STEINMETZER F. X.

1919 : Über den Grundbesitz in Babylonien zur Kassitenzeit. Der alte Orient 19, p. 6.

V. WISSMANN H.

- 1957 : Ursprungsherde und Ausbreitungswege von Pflanzen- und Tierzucht und ihre Abhängigkeit von der Klimageschichte. *Erdkunde* 11, pp. 81-94 ; 175-193.

WERTH E.

- 1954 : Grabstock, Hacke und Pflug. Ludwigsburg.

ZEUNER F. E.

- 1955 : The Goats of Early Jericho. *Palestine Exploration Quarterly* 87, pp. 70-86.
1958 : Dog and Cat in the Neolithic of Jericho. *Palestine Exploration Quarterly* 90, pp. 52-55.
1958 : Domestication of Animals. In: SINGER CH., HOLMYARD E. J. and HALL A. R., *A History of Ethnology*. Oxford, pp. 327-352.
-

Rainbow and Serpent

By Prince JOHN LÆWENSTEIN *

A natural phenomenon of stupendous magnitude and relative rareness such as the rainbow was bound to capture the imagination of man from earliest times on. In the Old Testament the rainbow is the sign of the covenant established between God and mankind after the deluge (Gen. 9, 12-17) ; in the Revelation to John it is the halo round the throne of God (Revel. 4, 3). In Nordic mythology the rainbow is the bridge by which the gods descend to earth, and with certain North American Indians it is the path of the dead. In Arabia it is the battle-bow of the weather-god.

A less poetical conception prevails among 'modern' primitives who inhabit the tropics. They see in the rainbow a gigantic, noxious serpent.

On my first visit to the Aboriginal Research Station near Kuala Lumpur in spring 1953 I was struck by the fact that Wa Draman, a young woman of the Semai-Senoi (Sakai) tribe, was watching a rainbow with obvious signs of apprehension. She was the wife of my host, PETER WILLIAMS-HUNT, then adviser on Aborigines, Federation Malaya. WILLIAMS-HUNT, who had lived with the Aborigines for a couple of years and had gone native to a great extent, explained to me that a rainbow is something frightening for the Semai, who link it with a gigantic snake, which, they say, is emitting noxious humours. The Semai thus consider it dangerous 'to walk under a rainbow', as they believe that a fatal fever will almost certainly follow ¹.

With the Behrang Senoi 'the rainbow is the shadow which arises from the body of a great snake, which lives in the earth. The red of the rainbow is its body, the green its liver, and the yellow its stomach' ².

The belief is not confined to the Senoi, but is also widespread among the Negritos (Semang) of northern and northeastern Malaya ³. The Semang call

* Sometime Curator at the Raffles Museum, Singapore.

¹ P. D. R. WILLIAMS-HUNT, *An Introduction to the Malayan Aborigines*. Kuala Lumpur 1952, p. 72. Soon after I had returned to Singapore WILLIAMS-HUNT met with a fatal accident in the jungle and was buried by the Semai. A picture of Wa Draman appears on Pl. 7 of his booklet.

² I. H. N. EVANS, *Studies in Religion, Folk-Lore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*. Cambridge 1923, p. 208.

³ I. H. N. EVANS, *The Negritos of Malaya*. Cambridge 1937, pp. 145, 167-169.

the rainbow *huyak*, *huya*, *hura'*, *ikob*, *taju'*, *nanga*, *nago* or *naga'*. All these words mean serpent. The name given to the rainbow by the Jehai Negritos is *bēsenu'*, by which they understand a snake as thick as a backbasket ⁴. In fact the Negritos generally regard the rainbow as the body of a giant python and the places where 'it touches the earth' are considered dangerous and unhealthy to live near. It is also believed that the rainbow-serpent is of such enormous size that it extends down to the regions of the underworld, from where it draws the waters to the surface of the earth. The light drizzling rain that falls when a rainbow is visible, is thought to be the sweat of the reptile; if this sweat happens to fall upon anyone who is not protected by a special amulet it causes a particular kind of sickness. To guard themselves against this danger women wear armlets of *licuala* leaf and men wear armlets of the 'rock-vein' fungus on the left wrist ⁵.

The Kintak Bong of Kedah and Upper Perak and the Menik Kaïen Negritos of Southern Perak believe that the rainbow is formed by two snakes, which come to drink ⁶.

These aboriginal beliefs have obviously crept into the traditions of the Malays. Thus, in the state of Perak, as well as in the Island of Penang, the rainbow is commonly known as *ular dann* – the snake *dann*. Another common idea among the Malays is "that the ends of the rainbow rest upon the earth, and that if one could dig at the exact spot covered by one end of it, an untold treasure would be found there. Unfortunately, no one can ever arrive at the place" ⁷.

The rainbow-serpent myth is not confined to the Malay Peninsula, but is, on the contrary, very widely diffused in the area of the Western Pacific. In Java the rainbow takes the form of a composite being: "suivant la croyance populaire, l'arc-en-ciel a le corps d'un serpent qui se dresse au-dessus de l'île de Java dans la direction Nord-Sud, se terminant par deux têtes de biche ou de vache, dont l'une absorbe l'eau de la mer de Java et l'autre de l'Océan indien. Rassasié, le serpent vomit l'eau sous forme de pluie sur la terre" ⁸. A like conception prevails in Bali, where the rainbow is conceived as a giant snake terminating in two deers' heads, each one with three branching horns ⁹. The

⁴ P. SCHEBESTA, *Die Negrito Asiens*. Wien-Mödling 1957, Vol. II/2, p. 66.

⁵ W. W. SKEAT and Ch. O. BLADEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*. 2 vols. London 1906, II., pp. 203-204. SCHEBESTA, 1957, pp. 67, 114-115.

⁶ EVANS, 1923, p. 155.

⁷ W. W. SKEAT, *Malay Magic*. London 1900, pp. 14-15. The belief springs obviously from the association of the rainbow with the snake, which is widely regarded as a treasure guardian. Cf. W. CROOKE, *The Popular Religion and Folk Lore of Northern India*. 2 vols. London 1896, II., pp. 134-136. J. PH. VOGEL, *Indian Serpent-Lore or The Nagas in Hindu Legend and Art*. London 1926, pp. 20 ff., 28, 136, 166, 173-174, 205, 218. W. D. HAMBLBY, *Serpent Worship in Africa*. Field Museum of Natural History. Publ. 289, Vol. 21, No. 1. Chicago 1931, pp. 38-40, 42.

⁸ F. D. K. BOSCH, *Notes Archéologiques*, I. Le Motif de l'arc-à-biche à Java et au Champa. BEFEO 31. 1932, pp. 485-491, esp. p. 486.

⁹ See the Balinese manuscript *Dampati Lalangon*, 11 platen naar Balische lontar-illustraties. Kon. Bataviaasch Genootschap, Verhandeligen 1948, Fig. V, 39. Similar ideas are attested from the New World tropics. Among the Oaxaca tribes of Southern Mexico, for instance, serpent beliefs are very common. The Mixe around Zempaltepec also believe

Mangyan of Mindoro conceive the rainbow as a huge snake or eel, which lives in the rivers, from where it ascends into the sky. Like the Jehai Negritos of Malaya, the Mangyan believe that the rain that falls when a rainbow appears, is highly dangerous. According to Mangyan faith (which they share with the Tagbanua of Palawan) the god *Diwata* knows when the death of a person will occur. They regard the double rainbow as a warning of *Diwata* to mankind that someone is going to die ¹⁰.

The evil significance often ascribed to the rainbow is likewise apparent in the tales of the Negritos inhabiting the Andaman Islands; they see in the rainbow a sign of approaching sickness or death to one of their number ¹¹.

Certain native tribes of Dutch New Guinea imagine that the rainbow is the blood of a murdered man spread into the sky ¹².

The belief in a giant rainbow-serpent is widely distributed among the Australian tribes. This mythical reptile, which lives in deep water-holes, is depicted on the walls of caves in the north-west of the Continent, particularly in central and eastern Arnhem Land and in northern Kimberley ¹³, its huge size being suggested by comparison with small human figures shown in the same paintings ¹⁴. The rainbow-serpent plays an important role in the ancestor spirit cult and is therefore often represented at ceremonial occasions. The Warramunga of the Northern Territory for instance portray it in red on a white mound and the Bora of New South Wales and Victoria model it in sand or soil ¹⁵. The Warramunga believe that the rainbow-snake is so large 'that if it were to stand on its tail its head would reach far away into heaven'. Members of the Kabi tribe of the Queensland coast regard the rainbow as a monster, half fish, half snake, that lives in the deepest water-holes. When visible as a rainbow, this creature is supposed to be passing from one water-hole to another. It possesses terrific power and can shatter the scrubs and mountains ¹⁶. The natives of the Pennefather River in northern Queensland, on the other hand, conceive the rainbow as a useful, very brightly coloured snake that comes out from time to time to stop the rain. These tribes have only one name both for the snake and the rainbow ¹⁷.

in a horned water serpent that lives in the springs and is associated with heavy rains and floods. It has two horns, like those of a deer, each with seven points, with a back marked with red and green stripes interwoven like a petate. There are, in fact, small snakes with those markings in that area: F. Toor, *A Treasury of Mexican Folkways*. New York 1947, p. 508.

¹⁰ P. SCHEBESTA, *Menschen ohne Geschichte*. Wien-Mödling 1947, p. 146.

¹¹ E. H. MAN, *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*. London 1932, p. 86.

¹² P. WIRZ, *Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Zentral-Neu-Guinea-Expedition 1921-22*. Nova Guinea 26, I. Leiden 1924, p. 60.

¹³ F. D. MCCARTHY, *Australia's Aborigines*. Melbourne 1957, pp. 118-119.

¹⁴ A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Rainbow-Serpent Myth of Australia*. Journ. Roy. Anthr. Inst. 56. 1926, pp. 19-25, Pl. I.

¹⁵ MCCARTHY, Pl. p. 123, c and p. 133.

¹⁶ RADCLIFFE-BROWN, *passim*.

¹⁷ W. D. HAMBLY, *Primitive Hunters of Australia*. Field Museum of Natural History. Leaflet No. 32. Chicago 1936, p. 17.

But let us now turn to Africa – the most important continent for the study of these beliefs, as it would seem.

In tropical West and East Africa, where snake worship is extremely common, a giant serpent – the python – is widely associated or identified with the rainbow.

Among the tribes of the Slave Coast of West Africa the rainbow-god, *Oshumare*, is conceived as the 'great snake of the underneath' which comes up at times to drink water from the sky. A variety of the python, which the Yoruba call *ere*, is regarded as the messenger of this god ¹⁸.

The Ibo of Southern Nigeria believe that the rainbow is the spirit of the waters which shows itself in the form of a snake. They thus call the rainbow the 'heaven snake' ¹⁹.

Among the Hausa people of Northern Nigeria the rainbow – *gajjimare* – is the god of rain and storms, which has the shape of a snake and is double-gendered, the male part being red, the female blue. It is believed to live in the storm-clouds, but is supposed to come out at night; it is also said to inhabit wells, and, in fact, all watering-places; consequently a pot is kept full in every house ²⁰.

Similar conceptions have been recorded from former French Equatorial Africa and the former Belgian Congo. The Bavili of Luango believe in an enormous snake which lives in woods. It is said to be red in colour, but it is seldom seen except as part of a rainbow. Should anyone kill it, there would be no rainfall ²¹.

The Ba-Mbala, a Bantu tribe inhabiting a territory of the former Belgian Congo between the rivers Inzia (Saie) and Kwilu, call the rainbow *kongol-meme*, which means 'water-snake' ²².

With the Azande in the north-eastern part of the former Belgian Congo the rainbow – *wangu* – takes the shape of a snake-monster which lives in bogs or in cracks and holes in the vicinity of streams. The creature is believed to come out in the rain because it wants to wash ²³.

Among the natives in the Mayombe region of the former Belgian Congo, the Bakhimba secret society worships a giant serpent issuing from water and climbing a tree to bathe in the waters of the sky ²⁴.

Similar ideas prevail among tribes in Tanganyika. W. D. HAMBLY states that a Wanika chief described a rainbow as a great snake seen out at sea after heavy rain, reaching from the sea to the sky ²⁵.

¹⁸ W. D. HAMBLY, *Serpent Worship in Africa*, Field Museum of Natural History. Publ. 289, Vol. 21, Chicago 1931, p. 31.

¹⁹ L. SEGÝ, *African Snake Symbolism*. Archiv für Völkerkunde 9. 1954, pp. 103-115, passim.

²⁰ A. J. N. TREMEARNE, *Hausa Superstitions and Customs*. London 1913, p. 112.

²¹ W. D. HAMBLY, 1931, p. 38.

²² E. TORDAY and T. A. JOYCE, *Notes on the Ethnography of the Ba-Mbala*. Journ. Roy. Anthr. Inst. 35. 1905, pp. 398-426, passim.

²³ HAMBLY, 1931, p. 42.

²⁴ SEGÝ, p. 109.

²⁵ HAMBLY, 1931, p. 39.

Of the Akikuyu, who inhabit a territory south-east of Mount Kenya, HAMBLY says they believe in a rainbow-monster that dwells in lakes and water-falls. He also quotes a legend relating that Masai warriors attacked the rainbow, which is identified with the snake-guardian of the water. They speared the monster in the neck, its only vulnerable part, and killed it ²⁶.

The rainbow-snake concept and other beliefs relating to the serpent are also indigenous to the Bambuti Pygmies in the eastern part of the former Belgian Congo. These tribes were studied by the late PETER SCHUMACHER, PAUL SCHEBESTA and most recently by COLIN M. TURNBULL of the American Museum of Natural History, New York. Whilst SCHUMACHER had concentrated mainly on the study of the Pygmy tribes in Kivu and Ruanda ²⁷, SCHEBESTA and TURNBULL did their field work north of the Equator in the Ituri Forest, though in different areas ²⁸. SCHUMACHER recorded rainbow-serpent beliefs among his Batwa Pygmies ²⁹ and SCHEBESTA says: "The rainbow, visualized as 'celestial serpent', plays an important role not only in the mythology of African Pygmies, but also in their entire religious life. It is regarded as the magical, terror-inspiring, man-murdering snake-monster that devours human beings and brings about catastrophes" ³⁰. The traditions of the Bambuti are highly complex. They believe in a host of spirits, among which the 'water animals' play a part, the rainbow being one of them. These spirits appear as vehicles to transport the Pygmy from the natural world to the supernatural. According to a Bambuti legend "some girls were out cutting wood. They crossed a stream by a fallen tree. But really the tree was the bad water animal called *klima*, the Rainbow. When returning they all crossed except the slowest of the girls, and a man who waited for her. As these two were half-way across, the dead tree which was really the rainbow which was really a water animal suddenly dived down into the water, carrying them with it. Later on, the couple were seen sitting on a rock in the middle of the stream, but never again after that" ³¹.

In tropical South America the rainbow-serpent myth is found in the lore of many Indian tribes, including the following:

The Botocudo of Eastern Brazil believe that a great snake is the lord of the waters. It signals to the rain and makes it fall. They call the rainbow 'the urine of the great snake' ³².

²⁶ HAMBLY, 1931, p. 31.

²⁷ Cf. P. SCHEBESTA, In Memoriam P. Peter Schumacher, 1878-1957. *Anthropos* 53. 1958, pp. 233-236.

²⁸ Cf. Sketch map (Fig. 1) in COLIN M. TURNBULL: Field Work among the Bambuti Pygmies, Belgian Congo: A Preliminary Report. *Man* 60. 1960, pp. 36-40.

²⁹ P. SCHUMACHER, Die physische und soziale Umwelt der Kivu-Pygmäen. *Inst. Roy. Colonial Belge* 1. Brussels 1949, pp. 356-357.

³⁰ P. SCHEBESTA, Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. *Inst. Roy. Colonial Belge* 2. Brussels 1950, p. 156.

³¹ COLIN M. TURNBULL, Legends of the Bambuti. *Journ. Roy. Anthr. Inst.* 89, Pt. 1. 1959, p. 56.

³² A. MÉTRAUX, The Botocudo. *Handbook of South American Indians*, Vol. 1. Washington 1946 (Smithson. Inst., Bull. 143), pp. 531-540, *passim*.

The Canella of Eastern Brazil, a subbranch of the Ge family, first mentioned in 1728. They live east of the Tocantins River. The Canella hold that the ends of the rainbow rest in the open mouths of two anacondas ³³.

The Mura of Central Brazil. These Indians became first known at the beginning of the 18th century when they lived on the right bank of the Madeira River between lat. 6° and 7° 40' S. Later they spread north and occupied a large territory. Both sexes went completely naked. According to Mura tradition the rainbow originated in the following manner: A woman carried in her womb two snakes that would climb trees, bring her fruits, and return into her. Her husband killed them, and they went up to the sky, where they became the upper and lower rainbows. The Mura also conceive the rainbow as the mouth of a large snake through which souls enter heaven. In order to obtain free passage, a coin is placed in the mouth of the deceased. If the latter is very poor, a fig is used instead ³⁴.

The Cumaná, who live on the right (Brazilian) side of the Guaporé River, near the ancient Fort Príncipe de Beira (lat. 12° S., long. 64° W.). One of the twelve tribes of the Chapacuran linguistic family, the culture of which is very imperfectly known. The Cumaná regard the rainbow as a celestial serpent, who, when people look at him, becomes angry and throws stones at them ³⁵.

The Guayakí. This elusive tribe, which roams the forests of Eastern Paraguay, represents one of the least known Indian groups of South America. It is reported that the Guayakí swear at the rainbow, which they picture as a large and dangerous serpent ³⁶.

The Omagua, an almost extinct tribe of the Western Amazonian Basin. These Indians visualize the rainbow as a huge water serpent dangerous to man ³⁷.

The Jivaro Indians of Eastern Ecuador. The legends of this tribe, which seem to have formerly been widespread over a large area, present a curious mixture of Christian and other beliefs.

According to Jivaro tradition there were in the beginning two parents, the Creator of all things and his wife. They had a son, *Etsa*, the sun. One day the Creator made him a female companion, *Nantu*, the moon. *Etsa* became enamoured of *Nantu* and desired to have children, but *Nantu* kept away from him. There was also a bird, *Auhu*, the goatsucker, who fell in love with the moon, yet *Auhu's* advances were not received by *Nantu*. *Etsa* continued to pursue *Nantu* and finally subdued her after a violent quarrel. But *Nantu* went off again and now tried to prove that she could produce a son unaided. She fashioned this son of clay, but he was broken by the jealous *Auhu* and died,

³³ R. H. LOWIE, The Northwestern and Central Ge. Handb. S. Am. Ind., Vol. 1. Washington 1946, pp. 477-517, passim.

³⁴ C. NIMUENDAJÚ, The Mura and Piraha. Handb. S. Am. Ind., Vol. 3. Washington 1948, pp. 255-269, passim.

³⁵ A. MÉTRAUX, Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headwaters. Handb. S. Am. Ind., Vol. 3. Washington 1948, pp. 381-454, passim.

³⁶ A. MÉTRAUX and H. BALDUS, The Guayakí. Handb. S. Am. Ind., Vol. 1. Washington 1946, pp. 435-444, passim.

³⁷ A. MÉTRAUX, Tribes of the Middle and Upper Amazon River. Handb. S. Am. Ind., Vol. 3. Washington 1948, pp. 687-712, passim.

becoming the earth. After that *Etsa* and *Nantu* were married and had a son, *Uñushi*, the sloth, who was the first Jivaro. Later they produced a female, *Mika*, from an egg, who became the wife of *Uñushi*. *Mika* and *Uñushi* had a son, who was *Ahimbi*, the water serpent. One night *Ahimbi* slept with his mother and several children were born to them. Later these children murdered *Uñushi* and were in turn killed by their enraged mother, *Mika*. Now, *Ahimbi* fought with *Mika* because she had killed his sons. A great tempest ensued from this fight, at the height of which the earth was struck by a mighty bolt of lightning, creating the god of war, who started to kindle feuds between the different Jivaro groups. *Etsa* and *Nantu*, who had looked on, now descended to earth and accused *Ahimbi* of being responsible for all the trouble because of his conduct with *Mika*. Seizing *Ahimbi*, *Etsa* thrust him in the trunk of a hollow *chonta* palm. Then *Etsa* blew into the *chonta* tube after the fashion of a blow-gun, causing *Ahimbi* to emerge from the other end in the form of *Pangi*, the boa. *Etsa* now bound *Ahimbi* (*Pangi*) up and threw him into the waters of the Pongo Manseriche, whereupon *Ahimbi* desired that his sons should have peace. Thus he thrashed his tail and sprayed water into the air forming the rainbow, as a sign to *Etsa* to be compassionate and release his bonds in order that he might restore peace among the warring factions ... ³⁸.

Summary and Conclusions

Myths of a giant rainbow-serpent are common among primitive tribes inhabiting the tropics. Outside the tropical belt the rainbow-serpent concept is hardly to be found. This points to the fact that the myth must be intimately connected with the occurrence and geographic distribution of a particular family of snakes, the Boidae, which includes the largest specimens in existence, namely the Pythons and the Boas.

Python reticulatus, the largest of all giant snakes, with a length of up to thirty feet, occurs in eastern India, the Malay Peninsula, the Philippines and other countries of Malaysia. *Reticulatus* is characterized by an interweaving of yellow, brown and black and an iridescent glow of its scales. It lives in swampy ground and is seldom found far away from water. Another specimen common in India as well as in Malaya is *Python molurus*, which may attain a length of twenty-five feet, while *Python spilotes* of New Guinea and Australia only grows to a maximal length of some fourteen feet. *Python amethystinus* of northern Australia seldom exceeds twenty feet.

The giant serpent of Africa, which occurs everywhere south of the Sahara, is *Python sebae*, also called the Rock Python. It grows to a length of up to twenty-five feet.

The most spectacular snake of the New World tropics is the great Anaconda, *Eunectes murinus*, whose habitat extends through the swampy

³⁸ For the full version of the story cf. M. W. STIRLING, Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians. Washington 1938 (Smithson. Inst., Bull. 117), pp. 124-129.

valleys of South America. It is particularly common in Guiana and Brazil, but is also found in eastern Peruvian and northeastern Bolivian lowlands. The genus is commonly called water boa because it leads a semi-aquatic life, spending half of its time in the water, being able to submerge for as long as ten minutes. It may attain a length of twenty-five feet ³⁹.

HAMBLY has shown why the giant snake plays such a prominent part in the mythology of primitive man ⁴⁰. Its association with rain and the rainbow may indeed have its origin in the brilliant colours and iridescent glow of most of these imposing reptiles, in their aquatic habits, their capacity to climb trees, and, last not least, in their habit to hibernate and reappear after the first seasonal rains. However, zoological evidence alone cannot explain the almost world-wide distribution of the rainbow-serpent myth. In fact it seems most improbable that this myth, which shows common traits everywhere, should have originated independently in widely separated parts of the tropical world. There is thus ground for believing that this concept was diffused in very early times by Negro and negroid peoples, to whom alone it seems to be truly indigenous.

Starting again with Malaya, it may be remembered that the rainbow-serpent plays a prominent role in Negrito ideology. The belief is also found among the Senoi, and even among certain Malay communities, but one can only agree with SCHEBESTA that it is certainly most ancient with the Negritos ⁴¹. They must have passed it on to their southern neighbours, the Senoi, as well as to the Malays of Perak and Penang.

If the belief is inherent to the Malayan Negritos, as SCHEBESTA says, there is ground for assuming that the Negritos were likewise responsible for the spreading of the myth in the area of the Western Pacific. This in turn presupposes that these Pygmies had penetrated into the South-Sea Islands at one time or another. Yet SCHEBESTA stresses that there is no evidence that Negritos had lived in Sumatra, Java, Borneo, Timor and New Guinea ⁴². However, Negrito skeletons have recently been found on the Island of Flores ⁴³ and it is a fact that there were Negritos in Australia ⁴⁴ and that they are still surviving in North Queensland ⁴⁵. Ultimately these Pygmies could only have come from the Malay Peninsula. The time of such migrations is still a controversial

³⁹ R. L. DITMARS, *Snakes of the World*. New York 1937, pp. 34-49. M. W. F. TWEE-DIE, *The Snakes of Malaya*. Singapore 1953, p. 32.

⁴⁰ HAMBLY, 1931, pp. 68-73.

⁴¹ SCHEBESTA, 1957, p. 116. However, SCHEBESTA's assumption that the belief is restricted to the Negritos is erroneous.

⁴² P. SCHEBESTA, *Die Negrito Asiens*. Wien-Mödling 1952, Vol. I, pp. 12-15. He makes a distinction between the Asian Negritos (Semang, Andamanese, Aeta) and the diminutive paleomelanesoid tribes such as the Tapiro of New Guinea. *Ibid.*, p. viii.

⁴³ TH. VERHOEVEN, *Proto-Negrito in den Grotten auf Flores*. *Anthropos* 53, 1958, pp. 229-232.

⁴⁴ See photograph taken by ATKINSON about 1870 in North Queensland, showing a group of fourteen Negritos, which led to the discovery of Negritos still living in Australia. Pl. 5. : H. A. LINDSAY, *The First Australians*. *Science News* 43, Penguin Books, Harmondsworth 1957, pp. 54-62.

⁴⁵ LINDSAY, *ibid.*, Pl. 4.

subject ⁴⁶, yet TINDALE suggests that they took place during the final phase of the last Glacial Period when so large quantities of water had been locked up in the vast ice sheets that the ocean levels were some 250 feet lower than they are today. As a result Sumatra, Java and Borneo were joined to the mainland of South-East Asia, whilst New Guinea and Tasmania formed part of Australia. At that time the Malayan Semang retreated before the invasion of people from northern Asia, who were moving south in search for warmth and food. Along existing land bridges, or by short raft voyages, some of the Negritos reached the Andaman Islands in the Gulf of Bengal, while others moved out into areas which are now parts of the Philippines. Further groups reached New Guinea, Australia and Tasmania, where Negritos were still living when European colonisation began some 150 years ago ⁴⁷.

It is fairly obvious that the myth could not have reached South America via the thinly dotted island groups of Polynesia, quite apart from the fact that land snakes do not occur east of Samoa. Yet, we may quote an example from Fiji, the most eastern point of black (Melanesian) penetration. Here the rainbow was said 'to spring from the Snake of *Ratumaibulu*' – the Sun-god and god of fertility ⁴⁸.

The most likely centre of distribution to the East, as well as to the West, is, of course, Africa. Within the Black Continent migrations of Negro peoples are attested, though nothing is known about their chronology. HAMBLY draws attention to the fact that the two main python-worshipping centres in Africa, Uganda in the east and Nigeria and Dahomey in the west, lie at both ends of a known migratory line, and he suggests that the cult passed across the continent from east to west. In fact python worship is most elaborate in Uganda, where sacred cows are kept by many tribes for supplying milk to these giant snakes. Ophiolatry may thus have originated in Tropical East Africa ⁴⁹.

However, writing at a time when little was known about the beliefs of the Negritos, HAMBLY arrived at the following conclusion "It is always possible, of course, that before the first dispersal of mankind there were certain fundamental magical beliefs, possibly including ideas of snake monsters, and that these spread with the first distribution of the human race. We do not, however, find support for such an idea in considering the beliefs of such peripheral and early migrants as the Tasmanians, Tierra del Fuegians ⁵⁰, Veddas, Anda-

⁴⁶ MCCARTHY, pp. 17-32.

⁴⁷ N. B. TINDALE, *Antiquity of Man in Australia*. Austr. Journ. Science 3. 1941, pp. 144-147. N. B. TINDALE and J. B. BIRDSELL, *Tasmanoid Tribes in North Queensland*. Rec. South Austr. Mus. 7. 1941. J. B. BIRDSELL, *The Racial Origin of the Extinct Tasmanians*. Rec. Queen Victoria Mus. 1948, pp. 105-122. LINDSAY, *passim*. N. B. TINDALE, *Culture Succession in South Eastern Australia from Late Pleistocene to the Present*. Rec. South Austr. Mus. 13. 1957.

⁴⁸ T. R. ST. JOHNSTON, *The Islanders of the Pacific, or the Children of the Sun*. New York 1921, p. 64.

⁴⁹ W. D. HAMBLY, *The Serpent in African Belief and Custom*. Am. Anthropol. 31. 1929, pp. 655-666, esp. p. 659. HAMBLY, 1931, p. 50.

⁵⁰ The Tierra del Fuegians, as well as their northern neighbours the Patagonians, do not come into the picture at all, seeing that their habitat lies well outside the tropical

manese, and Negritos. Had the snake monster myth been generated in very early prehistoric times, one might reasonably expect some kind of marginal distribution" ⁵¹. As has been demonstrated, there is now overwhelming evidence of such a marginal distribution.

Python worship is also known from Western and Southern India, where it is indigenous to the aboriginal population ⁵². This shows that the cult must have spread east in very early times, probably with the oldest inhabitants who once occupied the entire peninsula. These earliest inhabitants, now surviving in the Kadar and Urali of the forests in the extreme south of India must have been Negritos of the Andaman Island and Semang type. SCHEBESTA stresses the affinities between Hindu and Semang mythology and suggests that the rainbow-serpent concept of the Malayan Negritos is borrowed from Hindu ideology ⁵³. However, as has been shown above, this myth and other beliefs relating to the serpent are also indigenous to the Bambuti of East Africa, who can hardly be connected with Hindu culture. This is clear evidence that snake beliefs, including the rainbow-serpent concept, are older than Hinduism, and must be regarded as intrusive elements in Hindu mythology, whilst they are indigenous to the Negritos. This, of course, does not exclude Hindu influence in Semang ideology, to which SCHEBESTA has drawn attention. Yet this influence is most certainly due to later cultural contacts.

As far as the rainbow-serpent myths of the New World Tropics are concerned there is nothing to show that these tales are truly indigenous to the South American Indians. On the contrary, the strange mixture with Christian and other beliefs and the striking affinities to myths recorded in Africa and elsewhere suggest a foreign origin. Moreover, it is well known that the South American Indians have all to some degree crossed with other races and that many of them have Negro blood ⁵⁴. It thus appears that serpent beliefs were borrowed from Negro ideology at the time of the slave traffic with West Africa, which began in the second half of the 16th century and continued until after the middle of the 19th century.

belt. Moreover, as we know, the first Fuegians only entered the Archipelago at about 3000 B. C. These people, the Shelknam, are Patagonians, namely Tehuelche. Cf. O. F. A. MENGHIN, *Derrotero de los Indios Canoeros*. Archivos Ethnos 1.1952, pp. 9-27, esp. pp. 23, 25.

⁵¹ HAMBLY, 1931, p. 51.

⁵² VOGEL (cf. *supra*, note 7), pp. 3, 268 ff.

⁵³ SCHEBESTA, 1957, p. 117. He says: "Es kann also darüber kein Zweifel bestehen, daß der mythische Regenbogenkomplex unter dem Namen *hura* (*rahu*) und *naga* dem Hinduismus entstammt".

⁵⁴ M. STEGGERDA, *Mestizos of South America*. Handb. S. Am. Ind., 6. Washington 1950, pp. 105-109, *passim*. The Borocudo of the Doce River, for instance, are more Negroid than Indian in appearance. This is due to intermarriage with escaped Negro slaves who had sought refuge among them in 1721 and 1725. Cf. M. J. POURCHET, *Brazilian Mestizo Types*. Handb. S. Am. Ind., 6. Washington 1950, pp. 111-120, esp. p. 114.

Zur Frage des Megalithentums im südöstlichen Hinterindien

Von HELMUT LOOFS

Inhalt:

Vorbemerkungen

1. Kurze Übersicht der Völker des Untersuchungsgebietes
2. Bemerkungen zu den vorkommenden Namen

Einleitung

1. Megalithische Elemente in der Umgebung des jetzigen Moigebietes
 - a) Steinanlagen
 - b) Steinkult
 - c) Steingräber
2. Megalithische Erscheinungen bei den Moivölkern
 - a) Hölzerne Opferpfähle
 - b) Verdienstfeste
 - c) Andere mögliche megalithische Erscheinungsformen

Schlußfolgerungen

Literaturverzeichnis

Vorbemerkungen

1. Kurze Übersicht der Völker des Untersuchungsgebietes

Eine Untersuchung des Megalithentums im südöstlichen Hinterindien muß sich vor allem mit den Moi¹ beschäftigen. Das sind jene Stämme, die von den Annamiten, die seit dem vierten vorchristlichen Jahrhundert² an der tonkinesischen Küste nach Süden wanderten, in die bewaldeten Berge zurückgedrängt wurden. Aber auch vor den von Nordwesten kommenden Thai (Laotianern) mußten die Moi weichen, ebenso vor den von Westen vordringenden Kambodschanern und den von der anderen Seite kommenden Čam. So leben sie jetzt in einem unwirtlichen Gebiet, das ungefähr vom Mekong³

¹ *Moi* bedeutet im Annamitischen „wild, unkultiviert“; die gleiche Bedeutung hat im Laotianischen *kha* und im Kambodschanischen *pnong* – so werden die Moi in den entsprechenden Sprachen bezeichnet.

² Nach AUROUSSEAU (p. 245) Beginn der annamitischen Südwanderung aus dem Gebiet von Tschö-Kiang (im Nordosten von Fou-Kien) heraus; „devant eux il aurait eu des tribus « indonésiennes »“.

³ Aber nur etwa bis Kratie, wo der Mekong dann nach Westen abbiegt; von da ab muß man sich als Grenze des Moigebietes ungefähr die nach Süden verlängerte Linie

Karte I



Karte II



bis nahe an die annamitische Küste reicht und sich etwa von der Höhe Saigons bis zu der von Huê erstreckt. Weiter nördlich bilden sie, bis an die Grenze Jünnans und Nordbirmas, nur noch kleinere Gruppen zwischen Thai, Meo, Man, Mu'o'ng, Annamiten und Sino-Tibetanern. Einige Stämme leben noch in den Dangrek-Bergen an der nordkambodschanisch-siamesischen Grenze in einem Gebiet nördlich von Angkor (die Samrê von Siemreap) und westlich der Cardamomes-Berge (die Por). Sie sind ganz von Kambodschanern umgeben.

Der Hauptteil der Moi, um den es sich hier handelt, ist jedoch der erstgenannte, der im Nordwesten von den laotianischen Thai, im Norden von den Phouthai, im Westen von den Khmer und an allen anderen Seiten von den Annamiten begrenzt wird, die den schmalen Küstenstreifen und das flache Cochinchina dicht besiedeln.

Diese Moibebevölkerung bildete früher ohne Zweifel einmal eine ethnische, austroasiatisch sprechende Einheit und hatte wahrscheinlich einen sehr großen Teil Hinterindiens besetzt⁴, war aber nicht die eigentliche Urbevölkerung. Diese verschmolz vielmehr mit den Moi, bei denen sich heute oft weddide, proto-malaiische, papuanische, ja sogar eupride⁵ und negride⁶ Typen finden. Außerdem hat die jahrhundertelange Nachbarschaft der Khmer, Thai und Annamiten dazu beigetragen, das Rassenbild der Moi zu modifizieren. Heute ist allerdings im allgemeinen der Kontakt der in den Urwäldern lebenden Moi mit ihren Nachbarn in den Talgebieten ziemlich gering.

Zu Beginn unseres Jahrhunderts wurden die Moi auf Grund der linguistischen Arbeiten ANTOINE CABATONS in zwei Hauptgruppen eingeteilt: die malayo-polynesische (austronesische) und die môn-khmer-Gruppe (austroasiatisch). Zur ersten gehören die Jarai, die Rhadé und ihre zahlreichen Unterstämme, die Pih (oder Bih), die Raglai und die Čurru; diese gleichen den in unmittelbarer Nachbarschaft lebenden Čam derart, daß sie von den anderen Moistämmen direkt die Čam Čurru genannt werden.

Zur zweiten Gruppe, die sich im Norden, Westen und Süden um die erste herumzieht, gehören die Sedang, Halang, Bahnar (nördlich der ersten Gruppe), Mnong, Stieng und Ma (westlich und südlich von ihr), mit ihren jeweiligen zahlreichen Unterstämmen, deren genaue Zugehörigkeit zu den einzelnen Stämmen oft kaum festzustellen ist und die manchmal in winzigen ethnischen Inseln eigene unabhängige Stammesgebilde formen. Die im Nordwesten dieses Hauptgebietes der Moi wohnenden Brao (auch Blao) und Boloven, und die inmitten einer rein kambodschanischen Bevölkerung lebenden Por (auch Pear) und Samrê gehören ebenfalls zu dieser austroasiatischen Gruppe.

HENRI MAITRE zählt in seinem Buch „Les Jungles Moi“ (p. 398 s.) nicht weniger als siebenundachtzig, in siebzehn Stämme zusammengefaßte Unterstämme auf; GORDON

des Mekong vor seinem Abbiegen vorstellen. Das Tal des Mekong selbst ist allerdings ausschließlich von Laotianern und Kambodschanern bewohnt; die Moi spielen in der Völkerschichtung hier etwa die gleiche Rolle wie die von CREDNER (p. 273) zitierten „Bergreisbau treibenden Waldhackbauvölker“ im nördlichen Indochina (Tin, Lawa usw.).

⁴ HEINE-GELDERN (6), p. 123.

⁵ BERNATZIK (1, p. 227). Diese europiden Elemente könnten sich vielleicht mit denjenigen in Verbindung bringen lassen, die HEINE-GELDERN (5, p. 250) bei der Bevölkerung Szetschuans und den Lolo beobachtete und der Pontischen Wanderung zuschreibt. Hierzu sei auch erwähnt, daß BERNATZIK (2, p. 443) sowohl bei den Akha als auch bei den Meo eindeutig das häufige Vorkommen europider Typen feststellt. Derselbe Autor (3, Bd. 2, p. 232) schreibt: „Unter den Kha- oder Moivölkern Hinterindiens tritt deutlich eine (wahrscheinlich aber mehr als zwei) europide Rasse zutage.“

⁶ Nach BERNATZIK (3, Bd. 2, p. 232) kämen Reste der Pygmiden- oder Negrito-Rasse nach älteren Autoren auf Grund der Angaben von BRANGES im Osten Siams unter den Porr vor (gemeint sind damit wahrscheinlich die Moi Por des westlichen Kambodscha, eines Gebietes, das lange Zeit zu Siam gehörte). „Ferner können negritische Elemente in den Bergen des südlichen Indochina (Moistämme) vorkommen. Sie reichen nördlich bis an die Gebirge Tongkings und Südchinas heran und stellen in Mischform möglicherweise stellenweise das älteste uns bekannte Rassenelement in Hinterindien dar“ (ibid.).

HEDDERLY SMITH (pp. 137-140) kommt sogar auf hundertundvier Unterstämme! Diese Klassifikationen stützen sich hauptsächlich auf linguistische Tatsachen: sie können aber nicht mit den kulturellen oder anthropologischen gleichgesetzt werden.

Das ganze heute von den Moi bewohnte Gebiet – etwa dreimal so groß wie die Schweiz – ist nur äußerst dünn besiedelt, da seine Berge und Hochebenen zumeist stark malarieverseucht sind. Genaue Bevölkerungsstatistiken mit Einwohnerzahlen gibt es für die Moi nicht; die Zahl aller „aborigènes“ des ehemaligen Französisch-Indochina (einschließlich der Bergvölker von Tonkin und Laos) wird 1929 mit 6 bis 700 000 angegeben⁷ und die der Moi im Jahre 1932 mit rund 400 000⁸. Die Moibebevölkerung des Darlacgebietes, die hauptsächlich aus den Jarai und Rhadé besteht, wurde 1929 auf ungefähr 80 000 geschätzt, davon entfiel etwa die Hälfte auf die Rhadé⁹. Eine genaue Volkszählung aller Moistämme ist niemals durchgeführt worden, so daß wir auf grobe Schätzungen angewiesen sind.

Allen Moi gemeinsam ist – mit wenigen Ausnahmen (wie z. B. bei denen, die von den Čam die Kultur irrigierter Felder übernommen haben) – die Wirtschaftsform: ein primitiver Ackerbau (Brandrodungsbau), verbunden mit Jagd, Flußfischfang und Sammeln von Pflanzen, Wurzeln usw.

Ebenfalls allen Moi gemeinsam sind die Grundzüge der religiösen Vorstellungen, der Begräbnissitten und des Totenkultes¹⁰.

2. Bemerkungen zu den vorkommenden Namen

Die jüngsten politischen Veränderungen in Hinterindien brachten manche neue Benennungen mit sich, doch sollen in dieser Arbeit jene beibehalten werden, die sich in der wissenschaftlichen Literatur eingebürgert haben – also für den geographischen Gebrauch weiterhin Tonkin, Annam und Cochinchina¹¹, und für Volk und Sprache Vietnams „Annamiten“ und „annamitisch“.

Die Moi wurden offiziell mit „Populations Montagnardes du Sud Indochinois“ (P. M. S. I.) bezeichnet, doch hat sich der Name „Moi“ überall durchgesetzt.

Für die einzelnen Stämme der Moi und die anderen hinterindischen Völker wird im allgemeinen die im Französischen gebräuchliche Orthographie benutzt (z. B. Rhadé, Jarai, Bahnar), die oft der annamitischen angepaßt ist (z. B. Ro'ngao oder Mu'o'ng¹²). Die Pluralform erhält kein eigenes Zeichen: Rhadé bedeutet also sowohl das Individuum als auch den ganzen Stamm.

Ortsnamen sind im Folgenden soweit wie möglich in ihrer Originalorthographie geschrieben, außer wenn sie sich in anderer Form in dem europäischen Sprachgebrauch eingebürgert haben, wie z. B. „Hanoi“ anstatt „Hà-nội“. Andere Abweichungen erklären sich durch die verschiedenen Schreibweisen in der vielsprachigen wissenschaftlichen Literatur.

⁷ SION, p. 411.

⁸ NER, p. 484.

⁹ BESNARD, p. 62.

¹⁰ Ibid., wie auch BERNATZIK (1, p. 228) hervorhebt.

¹¹ Cochinchina heißt jetzt offiziell „Südvietnam“, wie auch die Republik, die es mit der südlichen Hälfte Annams bildet (mit Tonkin und dem nördlichen Teil Annams ist es das Gleiche), was also zu Verwechslungen Anlaß geben könnte; außerdem wäre es in der Tat unpraktisch, z. B. einen im Norden Cochinchinas gelegenen Ort „nordsüd-vietnamesisch“ zu benennen. Die Moi sind andererseits, politisch gesehen, ebenfalls „Vietnamesen“, daher scheint die Beibehaltung des bekannten Wortes „Annamiten“ klarer zu sein.

¹² o' („o barbu“) ist, ebenso wie das u', ein Laut, welcher weder in der französischen noch in der deutschen Sprache vorkommt; o' und u' werden ganz offen und in der Kehle gesprochen, sie entsprechen keinesfalls ö und ü.

Einleitung

„Le Néolithique indochinois se distingue par l'absence de monuments mégalithiques“, sagt H. MANSUY in den Schlußfolgerungen seines Werkes „Pré-histoire de l'Indochine“. Genau genommen trifft diese Feststellung nicht nur auf Indochina, sondern auf ganz Südostasien zu, denn nach R. HEINE-GELDERN (2, p. 312) sind wahrscheinlich alle Megalithen dieser Region, soweit ihre Chronologie überhaupt festgestellt werden konnte, eisenzeitlich und somit nach dem Neolithikum errichtet worden. Es ist aber anzunehmen, daß MANSUY die Megalithen Südasiens im allgemeinen für neolithisch hielt und mit dem obigen Ausspruch eigentlich etwas anderes meinte: nämlich die auf den ersten Blick auffallende Tatsache, daß auf der Megalithenkarte Asiens Indochina vorläufig noch ein weißer Fleck war, während man aus fast allen Nachbarländern vorgeschichtliches oder noch lebendiges Megalithentum kannte.

Die Erforschung der indochinesischen Megalithen setzte erst verhältnismäßig spät ein und ist auch heute noch längst nicht abgeschlossen, während z. B. diejenigen Nordwestindiens schon Ende vorigen Jahrhunderts weitgehend bekannt und erforscht waren¹³. Allerdings waren in Laos schon seit 1903 Mono- und Megalithen bekannt, wie eine Karte beweist, nach der dann genau dreißig Jahre später die ersten Forschungen unternommen wurden¹⁴. Zu dieser Zeit untersuchte MADELEINE COLANI auf dem Plateau von Tran-ninh (Hochlaos) die Ansammlungen großer steinerner urnenartiger Gebilde, die sie bald als Graburnen erkannte, und die als „monuments mégalithiques“ die Behauptung MANSUYS zum Teil schon widerlegen. Aus dem Vorhandensein ähnlicher Urnen auf Celebes¹⁵ schließt COLANI „nicht ohne Zögern“ auf die Entwicklung und Ausbreitung einer großen vorgeschichtlichen kulturellen Einheit rings um das Chinesische Meer, das so etwa die Rolle gespielt habe wie das Mittelmeer in der abendländischen Kultur.

In den folgenden Jahren stellte COLANI im Hochland von Westtonkin, Nordlaos und Nordannam das Vorhandensein von Menhiren und Cromlechs fest, und zwar sowohl von vorgeschichtlichen als auch von jetztzeitlichen¹⁶, so daß also im nördlichen Hinterindien vergangene und noch lebende megalithische Steinkulturen als bewiesen gelten können. Sie haben große Ähnlichkeit mit megalithischen Elementen Assams und Westbirmas (s. Abb. 1), sind aber zum Teil noch unerforscht (COLANI erwähnt noch mehrere Fundplätze, von

¹³ Siehe die Werke von J. H. HUTTON und E. T. DALTON, beide von 1873.

¹⁴ COLANI (1), t. I, p. 6.

¹⁵ ALB. C. KUYT meint, die Urnen aus den Gegenden von Napou, Besoa und Bada gehörten einer frühgeschichtlichen Kultur an; nach B. ALKEMA und T. J. BEZEMBER (p. 475) gehören die Urnen von Laos und die von Indonesien zu derselben Kultur.

¹⁶ Cromlechs im Gebiet des oberen Sông-ma (BEFEO 33, Chronique, p. 1050), „Champs de Menhirs“ der Provinz Hua Pan (COLANI 1, t. I, pp. 29-95), „Cromlechs actuels“ (ibid., pp. 95-110) und in der Gegend von Hoà-binh Cromlechs um alte und rezente Thai- und Mu'ong-Gräber herum (BEFEO 37, Chronique, p. 612). HEINE-GELDERN (2, p. 277) erwähnt dagegen aus Tonkin und Laos nur vorgeschichtliche Megalithen.



Abb. 1a

Abb. 1a. Jetztzeitlicher Cromlech in der Provinz Hua Pan (Ht-Laos) (COLANI (1), t. I, fig. 32, p. 100)

Abb. 1b. Jetztzeitliche Menhirs in der Provinz Hua Pan (nach einem Photo bei COLANI (1), t. I, pl. VIII)



Abb. 1b

deren Existenz man wohl wisse, die aber noch nicht untersucht seien – und es wahrscheinlich bis heute nicht sind).

Eigenartigerweise scheinen diese Kulturen von mehreren und sehr verschiedenen Völkern getragen zu sein: so wird in einer Legende berichtet, die Vorfahren der Pong, die auf der ethno-linguistischen Karte Indochinas Thai Phong heißen und von COLANI eine aussterbende, nicht einmal die Weberei kennende Rasse genannt werden, hätten die Menhire, und die der Kha die Graburnen errichtet; bei anderen, rezenten Menhiren und Cromlechs spricht man von den Thai und den Mu'o'ng als ihren Erbauern¹⁷, „mais en vérité“, so sagt COLANI betreffs der vorgeschichtlichen Megalithen, „personne ne le sait“ und meint schließlich, daß bei der Unzahl von Rassen auf engstem Raum die Möglichkeit auch schon sehr früher Rassenmischungen nicht ausgeschlossen sei, so daß die Frage nach der Rasse der Erbauer von Megalithen Nordhinterindiens noch unbeantwortet bleibt.

Ein austroasiatischer Stamm scheint allerdings daran nicht beteiligt zu sein; auch von den heutigen austroasiatischen Bergstämmen in Laos (Mou, Lamet, Phoutheng, Bô und Sô), die eine Art Brücke zwischen den austroasiatischen Stämmen des nordostindischen Raumes und denen unseres Untersuchungsgebietes bilden, liegen keinerlei Berichte über megalithische Steinbauten vor, wie das von den Thai und Mu'o'ng zum Teil der Fall ist¹⁸. Damit wird auch weiter eine Feststellung HEINE-GELDERNS (2, p. 277) gestützt, wonach die megalithenbauenden Völker des asiatischen Festlandes zum überwiegenden Teil der tibetobirmanischen und nur zum geringen der austroasia-

¹⁷ COLANI (1), t. I, p. 93.

¹⁸ Siehe auch die im Kapitel „Steingräber“ aufgeführten rezenten megalithischen Gräber verschiedener Weißer Thai.

tischen Sprachgruppe angehören und durchweg mongolischer Rasse sind. In diesem Zusammenhange ist die These RENÉ VERNEAUS, Indonesier und Akha (Kha) hätten den gleichen Ursprung, und das mongolische Element der letzteren sei auf einen späteren Einfluß zurückzuführen¹⁹, eventuell von Bedeutung; nach HEINE-GELDERN kommen die Akha jedoch aus Jünnan (Thalang Thing) und gehören zu den noch jetzt dort ansässigen Völkern, nach TELFORD sei ihre Heimat „irgendwo in China“ und nach BERNATZIK²⁰ noch weiter nördlich, in Tibet, zu suchen, so daß nach allen diesen Angaben an der ursprünglichen Zugehörigkeit dieses Volkes zur mongolischen Rasse eigentlich nicht gezweifelt werden könnte, trotz anderer anthropologischer Züge, insbesondere auch der bereits erwähnten europiden Elemente.

1. Megalithische Elemente in der Umgebung des jetzigen Moigebietes

a) Steinanlagen

Die erwähnten Megalithen des nördlichen Hinterindien hatten – zumindest was ihre bisher bekannten steinernen Formen betrifft – eine nur geringe regionale Verbreitung, die nicht über das Grenzgebiet des nordöstlichen Laos, des südwestlichen Tonkin und des äußersten nordwestlichen Annam hinausgeht. Aber auch im östlichen Hinterindien entdeckte und untersuchte M. COLANI in den Jahren 1935-1937 im Basaltmassiv von Gio-linh in der annamitischen Provinz Quang-tri, einer jetzt ausschließlich von Annamiten bewohnten Gegend nahe der Küste (etwa 60 km nördlich von Huê), ein weitgespanntes System von megalithischen Steinterrassen, Bassins, Mauern und steingefassten Quellen, die denen der Naga, Khasi, der Bewohner von Nias und anderer Gebiete Indo- und Polynesiens äußerst ähnlich, ja direkt mit diesen identisch sind (s. Taf., Abb. a)²¹.

Es handelt sich hier besonders um Bassins aus großen Basaltblöcken, die terrassenförmig an Hängen untereinanderliegen und miteinander verbunden sind; das jeweils oberste dient der Wasserzuführung, im darunterliegenden baden die Dorfbewohner und besorgen ihre Wäsche, während das tiefste nur noch mehr oder weniger stagnierendes Wasser enthält, das zum Waschen der Büffel benutzt wird und dann langsam zu den Reisfeldern abfließt. Diese Bassins werden durch das Baden zu einer Art Mittelpunkt des öffentlichen Lebens. Sogenannte „Sauberkeitssteine“ (pierres de propreté), an denen man sich den Rücken reibt, schauen aus dem Wasser heraus; weitere große Steine dienen dazu, die Beine und Füße zu reinigen. Von anderen solchen Teichen werden auch größere, aus ihrer Mitte hervorragende Steine erwähnt, die mit den *mau umkoi* (*mau* „Stein“, *umkoi* „Wasserbecken“) der Khasi identisch sein könnten.

MADELEINE COLANI weist auf die zahlreichen und erstaunlichen Gleichheiten dieser Wasserbecken und Terrassen aus Trockensteinen (pierres sèches)

¹⁹ VERNEAU, p. 559 (zitiert bei COLANI [1], t. I, p. 94).

²⁰ BERNATZIK (2), p. 24; hier auch die Hinweise auf HEINE-GELDERN und TELFORD.

²¹ Die folgende Beschreibung ist dem Werk von COLANI (4) entnommen, wenn nicht anders angegeben.



a) Terrasse in Gio-linh (aus : COLANI [4])



b)



c)



d)



mit den megalithischen Monumenten insbesondere der Angami- und der Katscha-Naga, der Khasi und der Mikir hin; ebenso mit den Terrassen Javas und den „Totenbädern“ (bains funéraires) von Jalatunda (Penanggungan) und Utliang, die unter den Bassins die Ascheurnen historischer Könige bergen²². COLANI schließt daraus, daß zwischen den Terrassen und Becken Annams, Assams und Indonesiens eine enge Verwandtschaft bestehe.

Wer waren die Erbauer jener megalithischen Monumente in Annam? Die jetzt dort ansässigen Annamiten unterhalten zwar diese Konstruktionen nicht, haben sie aber auch nicht abgebaut, um die Steine anderweitig zu verwenden, wie sie das im allgemeinen in den von ihnen eroberten Gebieten zu tun pflegen (z. B. die Türme der Čam). Die Tatsache, daß diese Becken und Terrassen für die Bevölkerung nützlich sind, hält COLANI nicht ausreichend als Grund für diese Schonung – die Annamiten müssen vielmehr noch eine Art abergläubische Scheu davor haben, obwohl sie nichts Genaueres über die Erbauer wissen; nur Legenden sprechen von ihnen als von „größeren und stärkeren Vorfahren“ oder von den *Giao-chi*, „sehr großen und sehr starken Männern, die Bauern, aber keine Seefahrer waren“. Der deutliche Zweck dieser Bassins als Bewässerungsanlagen deutet tatsächlich auf ein Bauernvolk als ihre Erbauer und nicht auf Seefahrer. Andererseits schließt LÉOPOLD CADIÈRE aus dem Vorhandensein von großen Scherbenhaufen (Emporiums) in den Mündungen der Flüsse Cu'a-tùng und Cu'-viêt (in der Nähe von Quang-tri) auf Einwanderer, die zur See aus Indonesien kamen, die aber vielleicht nur eine kleine Gruppe von Händlern gewesen sein können. Auch COLANI rechnet mit der Einwanderung der Erbauer jener megalithischen Monumente aus Indonesien: „Très probablement des Indonésiens, navigateurs, trafiquants d'esprit pratique, bons ingénieurs sont venus – charmés par la fertilité de la région, très intéressés par l'eau qui s'écoule à la base des terres rouges, ils s'y sont établis“.²³

Abgesehen davon, daß man sich nur schwer „von der Fruchtbarkeit einer Gegend entzückte Trafikanten“ vorstellen kann, die sich plötzlich vom Charme der Feldarbeit gefangen nehmen lassen und schwere Steine wälzen, verliert eine derartige Einwanderung über See in diesem Gebiet durch das Fehlen weiterer Anzeichen dafür an Wahrscheinlichkeit; die von CADIÈRE beschriebenen Scherbenhaufen, von denen er selbst ausdrücklich sagt, sie könnten vielleicht auch jüngeren Datums sein, müssen nicht unbedingt von den Erbauern der megalithischen Bassins stammen, wenn sie auch sehr nahe dabei liegen.

So scheint es angebrachter, den, wenn auch ungenauen, Traditionen über die „größeren und stärkeren bauerlichen Vorfahren“ Glauben zu schenken und nach dieser Richtung hin zu suchen. („Vorfahren“ ist wohl nicht im geneztischen Sinne, sondern allgemein als „Vorgänger“ zu verstehen.)

Dafür kommt an erster Stelle die Bevölkerung in Betracht, die von den Annamiten bei ihrer Wanderung längs des Küstenstreifens nach Süden ver-

²² COLANI beruft sich hier besonders auf HEINE-GELDERN (2) und (4).

²³ COLANI (4), p. 40. Von der gleichen Überlegung ausgehend glaubt die Verfasserin an die Möglichkeit einer ähnlichen Einwanderung auch in Assam: Einwohner von Nias hätten den Golf von Bengalen überquert und seien dann landeinwärts bis nach Assam gewandert, um sich dort in dem gesünderen Bergklima niederzulassen.

drängt wurden, nämlich die Čam. Diese waren nun allerdings nicht viel größer und stärker als die Annamiten, man fürchtete sie aber als wilde und tapfere Krieger. Das Reich der Čam umfaßte in der Tat den größten Teil Annams, zeitweilig mindestens bis zum heutigen Donghoi (also noch gute 100 km weiter nördlich über die Gegend jener megalithischen Terrassen hinaus), wenn hier auch keine der berühmten Türme zu finden sind, die weiter im Süden von der ehemaligen Herrlichkeit des Čam-Reiches zeugen ²⁴.

Daß die Čam ausgezeichnete Ackerbauern waren, sieht man weniger an ihren Nachfahren, die in kleinen Dörfern längs der südannamitischen Küste von Phan Rang bis Ham Tan kümmerlich leben, eingengt zwischen den Annamiten, die den fruchtbaren Küstenstreifen bewohnen, und den Bergen, als an den gerade in diesem Gebiete noch sichtbaren Spuren der von den früheren Čam zur Zeit ihrer kulturellen Blüte angelegten künstlichen Bewässerung. Auch hier handelt es sich um Brunnen, Bassins und Dämme, allerdings aus gestampfter Erde. Es bliebe jedoch noch zu untersuchen, ob nicht die geologischen Bedingungen hier anders und so sind, daß sie die Errichtung von Terrassen usw. aus Steinblöcken (Basalt) sehr erschwert oder gar unmöglich gemacht hätten. In der Tat wird in der „Géographie Universelle“ bei der Beschreibung der annamitischen Küste Basalt nur bis zum Cap Varella (etwa 150 km nördlich Phan Rangs) erwähnt, von da an besteht der Boden hauptsächlich aus Granit ²⁵.

„Les Chams actuels habitant la région de Phan Rang paraissent très attachés à la culture de leur sol. Ils fêtent une fête en l'honneur de l'agriculture près de la tombe du roi Lat, inventeur des irrigations“, schreibt COLANI (4, p. 60), und auch RONDOT (p. 31) nennt die heutigen Čam „une population pauvre, faible et lassée, mais obstinée à conserver les reliques d'un passé brillant.“

Auch weiter im Inneren der Provinz von Phan Rang findet man noch eine große Anzahl von Staudämmen, die von den Čam errichtet wurden und z. T. noch jetzt von den dort wohnenden Moi benutzt werden. Daß die Moi selbst derartige Bewässerungsanlagen gebaut hätten, wird allerdings nirgends berichtet; wenn sie gelegentlich solche anlegen, bestehen sie im allgemeinen aus Bambusröhren. NER erwähnt aber Brunnenanlagen in Ban Me Thuot, die von den Moi stammen und in denen die Rhadé baden; er betont dabei die große Bedeutung, die der Kult des Wassers bei den Moi habe, „au point de vue religieux qui est souvent en rapport avec les formes les plus anciennes de civilisation“. Allerdings manifestiert sich dieser Kult mehr an natürlichen Flußläufen als an künstlichen Wasserbecken: „le culte de l'eau semble ainsi en rapport avec son cours naturel auquel l'homme s'adapte bien plus qu'avec l'eau domestiquée et adaptée à lui“ ²⁶.

Bezeichnend ist die Wichtigkeit der Reinigungszeremonien an den Badestellen, denen sich bei fast allen Moistämmen die Angehörigen eines Verstor-

²⁴ COLANI (4, p. 209) nimmt das Fehlen dieser Türme irrtümlich als Beweis dafür, daß die Čam nie in dieser Gegend gewesen seien.

²⁵ SION, p. 436.

²⁶ NER, Les Moi du Haut-Donnai, zitiert bei COLANI (4), p. 58.

benen im Laufe der Begräbnisfeierlichkeiten unterziehen müssen und durch die das Dorf, seine Einwohner und deren Habseligkeiten vor den ungünstigen Einflüssen eines Todesfalles geschützt werden. In besonderem Maße sind diese Zeremonien gerade bei den Mnong Gar ausgeprägt, die ihren Wohnsitz im nordwestlich an die Provinz von Phan Rang angrenzenden Raume haben ²⁷. Wenn man dazu beachtet, daß der oben erwähnte Name des „Erfinders der Bewässerung“, Lat, dem des in diesem Gebiete wohnenden Moistammes gleichlautend ist, wird man in der Annahme gestärkt, daß es sich bei den Erbauern der megalithischen Terrassenanlagen zwar nicht um die historischen Čam, aber um die ethnischen Vorfahren der Moi (und nicht die der Annamiten) handeln dürfte ²⁸.

b) Steinkult

Über den Steinkult im mittelannamitischen Küstengebiet sind in dem posthum erschienenen Werke „Croyances et Pratiques religieuses des Vietnamiens“ von L. CADIÈRE schon die meisten Tatsachen zusammengetragen und erklärt worden (pp. 71-190); hier soll versucht werden, einen ungefähren Überblick über diesen Kultkomplex zu geben:

CADIÈRE unterteilt den gesamten Steinkult wie folgt:

1. Steinkult
 - a) gefährliche Felsen,
 - b) heilige Steine, die *but* genannt werden,
 - c) Fetischsteine,
 - d) Geistersteine;
2. Kult der Grenzsteine („bornes“, es handelt sich dabei um Dorf- und Feldabgrenzungen);
3. Kult der magischen Hindernisse (in diese Kategorie müssen auch die Steinmauern, sowohl der Naga usw. als auch in Gio-linh, gerechnet werden, sofern sie das Dorf oder die Gegend vor dem Einfluß böser Geister zu schützen bestimmt sind);
4. Kult der Beschwörungs- und Talisman-Hindernissesteine;
5. Steinhaufen mit religiöser Bedeutung.

Es ist nicht immer leicht zu sagen, inwieweit es sich um echte megalithische Elemente handelt; megalithisch sind ohne Zweifel viele der „magischen Hindernisse“: Mauern aus groben Steinblöcken, die man zum Schutze vor bösen Geistern diesen in den Weg stellt, denn sie können nur geradeaus fliegen und solche Hindernisse weder seitlich noch nach oben umgehen; so lautet die Erklärung, die die Annamiten jetzt dazu geben. Solche Mauern scheinen sie heute nicht mehr zu errichten, sie haben lediglich jene übernom-

²⁷ Beschreibung solcher Zeremonien der Mnong Gar bei CONDOMINAS, p. 316 s.

²⁸ Wobei es wahrscheinlich ist, daß die ethnischen Vorfahren der Moi zugleich auch die der historischen Čam waren (siehe Schlußfolgerungen). Aus der bei COLANI benutzten Bezeichnung „roi Lat“ geht leider nicht eindeutig hervor, ob es sich dabei um einen Eigennamen oder von vorneherein um die Zugehörigkeit zum Moistamme Lat handelt; der Endeffekt ist jedoch der gleiche.

men, die in der Gegend von Gio-linh schon von früher her existieren, auch außerhalb des Gebietes der Terrassen und Bassins, die nach COLANI (4, p. 65) der gleichen Zeit angehören. Doch errichteten die heutigen Annamiten noch zu einem ganz ähnlichen Zwecke einen oder mehrere Steine oder Schutzwälle aus Erde (mit oder ohne Stein darauf)²⁹: sie wollen sich damit nicht direkt vor bösen Geistern schützen, sondern die Einflüsse „drohender Spitzen“ abwehren, die von einem scharf gekrümmten Wasserlaufe, einer Wegecke, einem Dachfirst oder auch nur von dem dräuenden Blicke einer Tempelstatue ausgehen können und die armen Bewohner der gefährdeten Stellen beängstigen. Auch diese Einflüsse können nur in gerader Richtung wirken und keine Hindernisse überspringen oder umgehen.

Die „Geistersteine“ (*génies-pierres*), „Grenzsteine“ und viele der *but*-Steine sind ebenfalls sehr wahrscheinlich megalithische Überreste oder sogar noch lebende megalithische Elemente. COLANI beschreibt sie (4, p. 72) als „bornes en basalte, arrondies en haut, plus ou moins épaisses et grossières; fichées solidement dans la terre“ und berichtet von einer großen Zahl solcher Steine, meist in Verbindung mit einer Mauer, deren magische Wirkung sie festigen und noch erhöhen sollen. Sie werden jetzt von den Annamiten weiter verehrt, jährlich gekalkt und mit Schriftzeichen versehen, die im Namen eines guten mächtigen Geistes die bösen Geister bedrohen. CADIÈRE erwähnt (3, pp. 128-131) solche Steine in Verbindung mit den magischen Schutzwällen aus Erde, wo sie ebenfalls gekalkt und beschriftet werden, so daß die Idee der Kontinuität eines solchen Kultes von den frühgeschichtlichen Erbauern der Steinmauern in Gio-linh bis zu den heutigen Annamiten in der Gegend um Huê durchaus annehmbar sein könnte.

Überhaupt scheint das Fortdauern von bestimmten Kulturelementen bei wechselnden ethnischen Trägern ein besonderes Merkmal des südöstlichen Hinterindien zu sein. MUS (2, p. 373) geht noch weiter und nimmt eine relative kulturelle und religiöse Einheit für den ganzen südostasiatischen Raum (Südchina und das östliche Vorderindien eingeschlossen) an, wo sie um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends vor dem Eindringen anderer Einflüsse bestanden und sich entwickelt habe und nennt sie „Monsunkultur“, bzw. „Monsunreligion“; man dürfe sie jedoch nicht mit einer ethnischen oder materiellen Kultureinheit gleichsetzen wollen³⁰.

Um ganz allgemein die ältesten Glaubenselemente dieser so weit verbreiteten und nahezu einheitlichen Religionsform zu bezeichnen, sei es das Beste, das Wort Animismus zu gebrauchen, in dem Sinne, daß die ursprünglichen Einwohner dieser Gebiete an Geister glaubten, und daß gewisse Men-

²⁹ CADIÈRE (3), pp. 117-132.

³⁰ QUARITCH (1, p. 58) bemerkt zu dieser Bezeichnung: „It is true that Mus' 'Civilization of the Monsoons' is a concept that does not accord with what we know of the means of diffusion of the basic cultures of South-east Asia; but this does not in the least detract from the value of his studies of the ancient religious thought. The reason for this is that there is little difference between the religious beliefs of the Older and Younger Megalithic cults, the difference between the two civilizations being very largely in form of material expression.“

schen die Macht hätten, sie zu beschwören oder abzuwehren. „La croyance aux esprits recouvre le tout, étant, si l'on admet l'image, la couleur même du monde.“³¹ Mit fast den gleichen Worten äußert sich auch CADIÈRE (2, p. 279) über den ursprünglichen Glauben der Annamiten, indem er sagt, ihre wirkliche Religion sei der Geisterkult und habe keine Geschichte, denn sie datiere vom Ursprung selbst dieser Rasse her. An einer anderen Stelle (p. 276) schreibt der gleiche Autor ebenfalls, sie ginge in der niederen Religion der primitiven Bevölkerung der Berge auf, und weiter (p. 280): „Les auteurs qui ont étudié les peuplades de la Chaîne Annamitique rendent, à leur sujet, le même témoignage. Sans doute les appellations diffèrent, les rites sont autres, mais la croyance est la même. Toutes ces tribus croient, aussi bien que les Annamites, à l'omniprésence des esprits; toutes sont persuadées que l'homme vit en contact immédiat avec les esprits et c'est cette croyance qui explique toute leur vie religieuse.“

Diese relative Gleichheit der annamitischen Grundreligion, d. h. die der einfachsten Bevölkerung, die nur wenig von taoistischen, buddhistischen oder konfuzianistischen Ideen beeinflusst ist, mit der der Moi erklärt sich aus zwei Tatsachen: die vordringenden Annamiten brachten eine fast gleiche Religion mit und nahmen zugleich die Religion auf, die sie in den eroberten Gebieten vorfanden. „Somme toute, on peut avancer que dans le Sud-Annam nombre de cultes se présentent comme des faits d'ordre géographique plutôt qu'ethnique“, sagt dazu MUS (1, p. 68), indem er von der Gleichheit des Kultes bei den Annamiten, den Čam und den Moi spricht.

Alle Autoren, auch die frühesten (z. B. P. COMBES, p. 328, der als erster Weißer vor über hundert Jahren die Bahnar im Laufe seiner Missionstätigkeit erforschte) erwähnen, daß es gerade Felsen und Steine seien, die bei Annamiten und Moi als Geistersitze gelten. Für gewisse Steine ist dies in der Vorstellung jener Völker noch ganz besonders der Fall, indem ein bestimmter Geist nicht nur als in dem betreffenden Steine wohnend oder auf ihm sitzend angesehen wird, wie die Seelen der Toten auf den steinernen Ruhebänken der Naga, sondern mit diesem Stein direkt identifiziert wird: „La pierre devient génie.“³² Ein solcher Stein ist nach MUS (2, p. 376) die Materialisation der vergöttlichten Bodenenergien, und zwar bleibend, und nicht, wie beim Menschenopfer, eine nur augenblickliche und vorübergehende Verkörperung. Daß es gerade ein Stein ist, der auf diese Weise zum Gott erkoren wird, hinge z. T. von der „Technik der Magie“ ab, denn „la pierre présente une surface limitée qu'il est aisé d'arroser ou d'oindre, ce qui, par sympathie, assurera pluie et fécondité à toute la surface du territoire que la pierre est censée figurer en abrégé“³³. Und weiter schreibt MUS (2, p. 389 s.): „Dans les cultes archaïques les liquides versés sur la pierre coulaient directement sur la terre et l'impré-

³¹ MUS (2), p. 374; einer der wichtigsten, oder überhaupt der wichtigste dieser „Geister“ ist in jener „Monsunreligion“ der „Geist des Bodens“ (ibid.).

³² COLANI (4), p. 204.

³³ Schon P. LAFITAU schrieb in seinen „Mœurs des Sauvages Américains“ (p. 137): „Dans les premiers temps on ne représentoit point la Divinité sous une forme humaine; mais c'étoit la coutume des Anciens Patriarches d'ériger des pierres qu'on frottoit d'huile.“

gnaient du pouvoir fertilisateur que la pierre-dieu dispensait.“ In den höheren Religionen, die nach Mus aus diesen Kulturen der „Monsunreligion“ in den indisch beeinflussten Gebieten Südostasiens hervorgehen, findet nur eine Umwandlung der Form, nicht aber des Grundgedankens statt – und im Erkennen dieser Kontinuität läge das Verstehen der religiösen Auffassungen aller hinduisierten Kulturen: der einfache Feldstein, Sitz des Bodengottes, wird zum *liṅga*, dem Symbol *Schivas*, der zugleich *Rudra*, der Gewitter- und oft auch Bodengott, ist, und damit Symbol der Fruchtbarkeit; die Ablution fließt immer noch auf die Erde, aber hier stellt das steinerne Becken (*cuve*) das Königreich dar, das sich durch sein Dazwischentreten die fruchtbarkeitspendende Kraft des Bodengottes aneignet. „L'Extrême-Orient était tout disposé à recevoir le Çivaïsme, parce que celui-ci ... ne pouvait lui apparaître que comme une expression plus accomplie de ses propres idées“ (Mus 2, p. 400); und weiter: „On ne comprendra bien le *liṅga*, dans l'Inde aussi bien que dans l'Indochine hindouisée – où il a été le palladium du royal – que dans la mesure où l'on saura reconnaître en lui l'héritier de la pierre brute des cultes du terroir.“ Der phallische Charakter des *liṅga* sei zu der ersten Materialisation der Bodenenergien hinzugekommen, deren befruchtende Kraft er noch festige und stärke, aber nicht sein Ursprung gewesen (eine Beobachtung COLANIS [4, p. 193], auf Bali fände man in vielen hinduistischen Tempeln neben den Götterstatuen auch noch rohe Steine, die trotz ihres nicht-phallischen Aussehens *liṅga* genannt würden, könnte noch die obige Auffassung stützen); dieser Ursprung des *liṅga* sei vielmehr das Weiterführen des wahrscheinlich z. T. megalithischen Steinkultes Südostasiens.

Diese Beobachtungen haben eine ganz besondere Bedeutung für jenes Volk, das uns jetzt in bezug auf die Frage der Ausbreitung von Megalitherscheinungen im südöstlichen Hinterindien besonders interessiert: die Čam.

Bei ihnen hat die religiöse Entwicklung deutlich drei Stadien durchgemacht: das erste Stadium zeigt die mit den Nachbarvölkern gemeinsamen Formen des Boden- und Steinkultes; das zweite die Aufnahme und Assimilation des Hinduismus, und damit des *liṅga*-Kultes; und das dritte ein Zurückgleiten in die eingeborenen Kultvorstellungen, oder richtiger, das wieder Sichtbarwerden derselben bei allmählichem Verblässen der hinduistischen Schicht (außer natürlich bei den islamisierten Čam, obwohl auch bei diesen mehrere derartige Formen wieder zum Vorschein gekommen sind³⁴). Nun scheint bei den Čam eine eigenartige Gabelung, die aber an sich in religiösen Vorstellungen nichts Besonderes ist, erfolgt zu sein, denn neben der Assimilierung der neuen Religion und der damit verbundenen Transformation des Steinkultes hat dieser noch eine andere Entwicklung durchgemacht: der Stein, eine Verkörperung des Bodengottes, der entweder schon von Anfang an zugleich auch Sitz der Ahnen war, oder es erst später wurde, wird zum *kut* und nimmt mehr oder weniger anthropomorphe Formen an. Er wird rituell im Mittelpunkt des Opfer-Reisfeldes jeder Familie aufgestellt und als „Doppel“ eines Toten betrachtet, dem man periodisch Opfer bringt³⁵.

³⁴ RONDOT, p. 32.

³⁵ Mus (2), pp. 379 und 394.

Von dieser, doch wahrscheinlich megalithischen, Erscheinungsform aus lassen sich nun auffallende Parallelen und Verbindungen zu gewissen Kulturen und Bräuchen der *Moi* feststellen. Es ist auch hier anscheinend so, daß ein Grundgedanke mehrere Formen der Verwirklichung angenommen hat. Die äußeren Grabformen der einzelnen *Moistämme*, über die begreiflicherweise weitaus ausführlichere und genauere Berichte vorliegen als über die Riten und Vorstellungen derselben Stämme, lassen Elemente erkennen, die von einem Ende des *Moigebietes* bis zum anderen vorkommen – trotz der linguistischen Unterschiede und besonders der einschneidenden Differenzierung zwischen der austronesischen und der austroasiatischen Sprachgruppe. Wir finden sie u. a. sowohl bei den *Stieng*, die schon tief in Kambodscha liegen und einen dem Kambodschanischen sehr ähnlichen Dialekt sprechen, als auch bei den *M'dhur*, die noch östlich der *Rhadé* nahe an der annamitischen Küste wohnen. Eine solche Einheitlichkeit ist um so erstaunlicher, als man, besonders am Rande des *Moigebietes*, eine wesentlich größere Beeinflussung durch die benachbarten Bevölkerungen erwarten könnte³⁶.

Es handelt sich bei diesen, allerdings in sehr verschiedenen Größen und auch Formen wiederkehrenden Elementen hauptsächlich – neben dem wichtigsten, nämlich dem allein schon auf Megalithentum hinweisenden Grabhügel – um zwei verschiedene Arten von Pfosten, die, meist einen Zaun haltend, um das Grab herum in die Erde gerammt sind und um das sogenannte „Reishäuschen“, das entweder auf dem Grabhügel steht oder als größeres Dach das ganze Grab bedeckt. Hier ist es besonders eine Pfostenart, die uns im Zusammenhang mit Megalitherscheinungen interessiert, die *kút*. Bei den *Rhadé* sind es die vier starken Eckpfosten eines Zaunes, die in bestimmter Art geschnitzt und dekoriert werden (die Motive sind, von oben nach unten: ein Kochtopf mit seinem Untersatz, dann, auf einem abgeplatteten Teil, meist eine Eidechse, und endlich geometrische, mit Büffelblut gemalte Muster, mit welchen auch die Särge verziert werden – s. Abb. 2). Auf ihnen können, je nach dem Reichtum der Familie des Verstorbenen, primitive Menschen- oder Tierfiguren aus Holz stehen; bei den menschlichen Darstellungen handelt es sich meist um Männer oder Frauen in hockender Stellung (betend oder trauernd), um Gongschläger und neuerdings auch um Milizsoldaten mit Gewehren usw.; bei den Tieren um Affen, Büffel, Elefanten und Nashörner. Diese Figuren sind nach *JOVIN* (pp. 81 und 82) laotianischen Ursprungs, wie ihr laotianischer Name *rup*, „Gestalt“ oder „Figur“, beweise, und dienten lediglich der Verschönerung des Grabes ohne eine bestimmte religiöse Bedeutung zu haben. Anders ist es bei den *Jarai* sowie den umliegenden



Abb. 2.

Pfosten (*kút*) der *Rhadé* (*JOVIN*, p. 80, fig. 17).

³⁶ Es wäre aber noch zu untersuchen, ob die in Cochinchina verbreitete annamitische Grabform: flacher Hügel, von einer noch flacheren rechteckigen Steinkante eingerahmt, auf deren vier Ecken je ein kleiner steinerner Pfosten von ungefähr 50-80 cm Höhe steht, nicht auch mit der der *Moi* in Verbindung gebracht werden kann.

den Stämmen, den Hedrong, Arap, Gelar, den südlichen Bahnar und Halang, um deren Gräber (es handelt sich hier um die Häuptlingsgräber, die anderen sind wesentlich einfacher) eine starke Palissade aus in die Erde gerammten Pfählen steht; auf einigen von ihnen hocken aus dem Stamm selbst herausgeschnitzte



Abb. 3

Geschnitzte Pfosten eines Grabes in Plei Rlung (nach einem Photo bei MAITRE (2), pl. XXXV/69).

Figuren von „Trauernden“ fast natürlicher Größe, die, „wie ich feststellen konnte, die Ahnen der Toten darstellen sollen“ (BERNATZIK 1, p. 229) oder nach MAITRE die „doubles“ der Toten selbst seien³⁷. Manchmal sind es auch stehende Figuren von unbekleideten Männern und Frauen, die ihre Geschlechtsteile mit beiden Händen umfassen; meist ist es ein Paar, das sich an einem Grabe so gegenübersteht. Diese Figuren kommen aber auch einzeln oder sich den Rücken kehrend vor (s. Abb. 3)³⁸. Eine weitere Form jener Statuen ist der *bram* (Ziegenbock), eine menschliche Figur, größer als die der gewöhnlichen „Trauernden“ und mit einer bärtigen Holzmaske vor dem Gesicht³⁹.

Mehrere der trauernden Gestalten tragen, besonders bei den südlichen Jarai, nach oben gerichtete geschnitzte Elefantenstoßzähne (?) auf dem Kopf; bei den nördlichen Jarai scheinen nur die Eckpfosten eine extrem stilisierte menschliche Gestalt zu haben, mit den gleichen nach oben stehenden Stoßzähnen⁴⁰. Bei den Hedrong und Halang sind diese Eckpfosten meist nur andeutungsweise in Menschenform stilisiert.

Bei den Mnong-R'but werden die Pfosten *kùt* (denn um diese handelt es sich, wie JOUIN p. 195 ausdrücklich betont) von geschnitzten Statuetten (Menschen, Tier und Jarren⁴¹) dargestellt, die auf dem zum Grabe führenden

³⁷ MAITRE (2), p. 230; danach soll sich in der Vorstellung der Moi die Seele des Verstorbenen in jenem Doppel beim Feste des Aufgebens des Grabes inkarnieren und anschließend die Seelen der geschnitzten Tiere und Trauernden ins Totenreich mitnehmen, wo diese dann seine Haustiere und Dienerschaft bilden.

³⁸ Über die Bedeutung dieser Statuen äußert sich Roux (3, p. 347) folgendermaßen: „Les Jarai n'ont pas voulu ou pu donner la signification de ces personnages. Une interprétation vraisemblable leur ferait dire que „la vie nargue la mort“.“

³⁹ MAITRE (2), p. 229: „en forme de visage à grosse barbe“, was bei einem Jarai völlig unmöglich ist; hier sei die Maske rot beschmiert gewesen, was an die Möglichkeit eines Fruchtbarkeitsritus denken läßt: rote Farbe und Bock? Wer kann überhaupt das Vorbild dieser bärtigen Menschenmaske gewesen sein, MAITRE war doch der erste Europäer in dieser Gegend? Nach Roux vielleicht der berühmte „Marie I^{er}“, Baron de Mayréna.

⁴⁰ MAITRE (2), Abb. 65, neben p. 220.

⁴¹ „Jarre“ ist im Französischen dieser dickbauchige, amphorenartige, bis 1 m hohe Ton- oder auch Metallkrug, der als Wertanlage und als Gefäß zur Fabrikation und zum rituellen Trinken des Reisalkohols bei Opfern jeder Art im Leben der Moi eine so große Rolle spielt.

Wege in bestimmter Reihenfolge aufgestellt sind und den Zweck haben sollen, die Zeremonien am Grabe zu ersetzen, welche die R'but aus Furcht vor dem Toten unterlassen. Auch bei den Mnong Bu-Neur stehen in der Nähe der Gräber grob geschnittene menschliche Figuren ähnlich wie bei den R'but ⁴².

Ob eine Verbindung zwischen dem Holzpfehl der Moigräber und der anthropomorphen Steinfigur der Čam besteht, läßt sich noch nicht mit Bestimmtheit sagen, und besonders nicht, in welcher Richtung und auf welche Weise die betreffenden Einflüsse gewirkt hätten. Es ist aber erwiesen, daß zumindest die Bezeichnungen dieser beiden Erscheinungsformen, *kut* und *kūt*, miteinander verwandt, bzw. die gleichen sind ⁴³.

Weiterhin stehen auf den Gräbern mancher Moistämme (Jarai, Gelar und Ro'ngao) inmitten von Gegenständen, die dem Verstorbenen gehörten, eine Holzstatuette, *rum*, die seine Seele darstellen soll ⁴⁴. Sie ist mit Stoffetzen bekleidet und ihr Geschlecht ist jeweils das des Toten; die Zahl der *rum*-Statuetten entspricht der der unter einem Grabhügel ruhenden Leichen (bei den Jarai ist die Bestattung mehrerer Toter in einem Grabe üblich). Von diesen Statuetten kann eine Verbindung zu den ebenfalls den Verstorbenen darstellenden artikulierten Holzpuppen der Bahnar bestehen, von denen wiederum behauptet wird, sie erinnerten an die Ahnenpuppen „indonesischer Völker“ ⁴⁵. In der Tat gibt es auch bei den Dajak solche Gliederpuppen, die ihrerseits den javanischen *pitra* ähneln. Puppen in menschlicher Gestalt, die Ahnen darstellen, kommen auch bei den Lushei-Kuki, Khasi, Batak und Niasern vor ⁴⁶, wo sie, wie bei den Bahnar, Dajak und Javanern, eng mit dem Toten- und Ahnenkult verknüpft sind.

MUS setzt weiterhin dem *kut* der Čam als „Doppel“ des Toten bei den Chinesen und Annamiten die Ahnentafel (*tablette*) gleich, welcher man (wie auch gelegentlich dem *kut*) Augen anmalt und die man bei den zu Ehren der Ahnen veranstalteten Mahlzeiten wie die anderen Gäste bedient. Hier geht MUS aber noch viel weiter, indem er wiederum eine Verbindung zu den indischen und indisch beeinflussten Stupas zieht, denen ebenfalls öfters Augen angemalt sind: „Tablette, Kut ou Stūpa, les expressions de la véritable religion asiatique, celle qui tient au sol, sont uniformes et indivisibles“ (2, pp. 396-397).

Schließlich ist noch die Sitte der Lolo zu erwähnen, in eine Art Hausaltar kleine Holzstatuetten hineinzustecken, welche die Ahnen darstellen sollen ⁴⁷, und die Tatsache, daß COLANI in einem protohistorischen Friedhof der

⁴² MAITRE (2), Abb. 18, neben p. 28.

⁴³ JOUIN selbst gebraucht keine einheitliche Schreibweise, er schreibt *kūt* und *küt*. FINOT (2, p. 429) gibt dem Wort *kut* im Index der Čam-Wörter die Bedeutung „tombeau“ und auf p. 40 desselben Werkes die Bedeutung „cimetière cham“; nach persönlichen Mitteilungen der Professoren MARTINI und DAMAIS in Paris ist an dem Zusammenhang zwischen dem Čam- und dem Rhadé-Wort nicht zu zweifeln.

⁴⁴ MAITRE (2), pp. 125-129.

⁴⁵ CAMERLING, p. 252; solche Puppen werden auch bei MAITRE (1, p. 285) von dem Moistamme der Biet erwähnt.

⁴⁶ CAMERLING, p. 260.

⁴⁷ BONIFACY (2), p. 540 und Abb. 8, p. 541.

Provinz Quang-ngai in Annam Gegenstände gefunden hatte, die genau jenen Ahnenfiguren der Lolo gleichen ⁴⁸.

Ob und inwieweit in diesen verschiedenen Manifestationen des gleichen Grundgedankens ein Zusammenhang gesehen werden kann, und ob und inwieweit darin megalithische Elemente enthalten sind, ist noch unklar; es soll zunächst nur auf diese bestehenden Tatsachen und auffälligen Übereinstimmungen hingewiesen werden. Hat man aber eine dieser Formen einmal als megalithisch erkannt, wird man auch den anderen diese Eigenschaft nicht absprechen können.

c) Steingräber

In der Nähe der Terrassenbauten im annamitischen Küstengebiet finden sich auch aus Trockensteinen errichtete Hügel, die wie Gräber aussehen, aber wahrscheinlich keine menschlichen Überreste enthalten ⁴⁹; sie stellen eine Art von Gedenkstätten dar, von denen ein und dieselbe Persönlichkeit (z. B. der Dorfgründer) bis zu zwölf haben kann. Sie bestehen aus einer viereckigen, runden oder ovalen Mauer aus Basaltblöcken, die so mit Erde angefüllt ist, daß diese meist darüber einen kleinen Hügel bildet.

Aus den annamitischen Provinzen Quang-tri und Phu-yên berichtet COLANI auch von rezenten Gräbern, die tatsächlich Leichen bergen und „manchmal kaum einen Monat alt“ sind. Sie ähneln den megalithischen „Gedenkstätten“ von Gio-linh, zumindest was die Mauern betrifft; hier sind diese aber nicht mit Erde ausgefüllt, sondern leer geblieben und gleichen somit mehr Bassins, weshalb man sie früher auch für „caves d'indigo“ hielt; COLANI (4, p. 211) nennt sie „pseudo-caves“ (s. Taf., Abb. b).

Ferner muß die Form beachtet werden, die CADIÈRE (1, p. 1) von rezenten annamitischen Gräbern der Gegend von Huê beschreibt: ein flacher Hügel, der oft von einer Mauer aus Steinblöcken umgeben ist; also auch hier Ähnlichkeit mit den obengenannten protohistorischen Gräbern Gio-linhs.

DHURARATSADORN erwähnt von den Meo die „Errichtung eines steinernen hohen Grabhügels“, was aber von BERNATZIK nicht bestätigt werden kann ⁵⁰, und wovon auch sonst nirgends etwas berichtet wird.

Schließlich gibt es von der Forschungsmission DURAND-MARTINI ⁵¹ Bilder, die terrassenartige Anlagen mit eingebauten Nischen in Dolmenform und Gräber aus Steinmauern zeigen. Sie sind wieder auffallend den von COLANI beschriebenen ähnlich; die hölzernen Hütten, die hier auf diesen Gräbern stehen, sind aus vergänglichem Material und können auch auf den protohistorischen Gräbern existiert haben. Diese Gräber und Terrassen, über die wohl

⁴⁸ COLANI (2), p. 361.

⁴⁹ COLANI (4), p. 77; *ibid.*, p. 159: „Les superstitions des Annamites actuels, leur fanatique crainte des morts interdisent les recherches en ce genre de tombeaux.“

⁵⁰ BERNATZIK (2), p. 118; hier auch der Hinweis auf DHURARATSADORN (p. 173).

⁵¹ Die Forschungsmission DURAND-MARTINI fand im Winter 1949/1950 statt, um linguistische Untersuchungen im Gebiet der Thai in Tonkin und Nordlaos zu unternehmen. Die Angaben über die Bevölkerung sind dem Guide MADROLLE (p. 158) entnommen; alles andere nach persönlichen Mitteilungen von Professor FRANÇOIS MARTINI in Paris.

noch keinerlei Publikationen vorliegen, befinden sich in der Nähe von Phong-tho (Mu'o'ng So), nahe der chinesisch-tonkinesischen Grenze, nördlich von Lai-chau, in einem von Thai (Weiße, Schwarze, Yai), Yao (Ta-pan, Lan-tien), Miao (Weiße, Schwarze, Geblümte), Wouni und Chinesen bewohnten Gebiet; die Gräber selbst sind die von Häuptlingen der Weißen Thai (s. Taf., Abb. c, d).

Vielleicht geben uns diese verschiedenen auseinanderliegenden Fundstellen von rezenten (Phu-yên, Huê, Phong-tho und die der Meo) und frühgeschichtlichen (Gio-linh) Steinmauergräbern, von rezenten (Phong-tho) und frühgeschichtlichen (Gio-linh) Steinblockterrassen und von rezenten (Thai und Mu'o'ng) und frühgeschichtlichen (Thai Pong) Menhiren den Weg an, den der Einfluß oder eine eventuelle Einwanderung von Trägern dieses megalithischen Gedankengutes im südöstlichen Hinterindien genommen hat (s. Karte I). Daß ein solcher Einfluß auf dem Landwege erfolgt ist, erscheint so gut wie sicher⁵²; leider sind die chronologischen Angaben über die erwähnten Fundstellen so ungenau, daß noch keine klare Lösung dieses Problems möglich ist.

An weiteren megalithischen (?) Steinbauten im südöstlichen Hinterindien sei noch ein eigenartiges Grab genannt, das von PARMENTIER erforscht und beschrieben wurde⁵³. Es liegt in der Plantage von Xuân-lôc (an der Bahnlinie Saigon-Nhatrang, 48 km östlich von Biên-hoà), weit im Inneren eines Gebietes, das nach der ethno-linguistischen Karte Indochinas vom Moistamme Ma oder Sre bewohnt wird, etwa 50 km von der nächsten Küste entfernt. Von diesem Grab war zunächst nur ein vertikaler Stein unter einem Baume sichtbar, der von der Bevölkerung für *cam* gehalten wurde. Bei der Ausgrabung kam dann eine Art großer Steinkasten zum Vorschein, der in der Mitte von vier Reihen meist umgefallener Steinsäulen verschiedener Formen aufrecht stand.

Eine genaue chronologische Bestimmung ist nach PARMENTIER unmöglich, aber „vases en terre sèche, ou à peine cuites, impliquent une haute antiquité“. Die Blöcke sind aus Granit und benötigten zu Transport und Aufrichtung eine gut entwickelte Organisation. Nach Angaben der Eingeborenen sollen in der Nähe von Vô-dat (etwa 40 km nordöstlich dieser Fundstelle) noch weitere „Gräber“ dieser Art existieren.

Um den Zweck jenes unterirdischen Steinbaues zu erklären, stellt PARMENTIER eine These „hardie, mais captivante“ auf, nachdem er die Möglichkeit, es könne sich um ein Fürstengrab handeln, verschiedener Tatsachen wegen abgelehnt hatte: wahrscheinlich habe man dieses Grab als eine „vraie antichambre de l'immortalité“ benutzt, indem man immer wieder die Leichen der Stammesgenossen hineingeschoben habe, die sich darin in Nichts auflösten. Mit zwei Gründen stützt er diese Deutung: 1. die „terre rouge“ der dortigen Gegend löst wegen ihres hohen Phosphorgehaltes einen Leichnam innerhalb kurzer Zeit mitsamt den Knochen völlig auf (was zweifelsfrei nachgewiesen

⁵² HEINE-GELDERN (7), p. 179.

⁵³ PARMENTIER, pp. 479-485; diese Fundstelle wurde auch von CLAEYS, COEDÈS und VAN STEIN CALLENFELS besichtigt (cf. BEFEO 31, Chronique, p. 609) – seitdem ist nirgends in der Literatur ein Hinweis darauf zu finden.

werden kann); 2. Griffe an dem steinernen Deckel deuten darauf hin, daß man diesen öfters habe hochheben müssen.

PARMENTIER will diese These selbstverständlich mit allem Vorbehalt behandelt wissen, sie hat jedoch große Ähnlichkeit mit einer Bestattungsart, die JOUIN (pp. 174-175) von „einigen mächtigen Familien“ der Mnong Nông beschreibt (s. Abb. 4 c): bei ihnen besteht das Grab aus einer unterirdischen

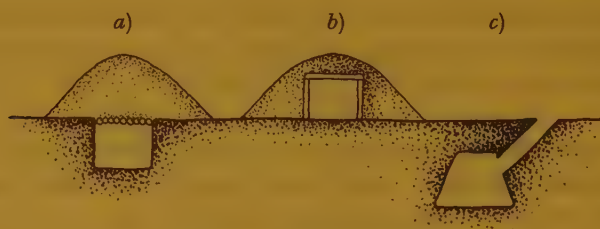


Abb. 4. Grabkammern

a) der Rhadé k'pa. b) der Rhadé h'wing. c) der Mnong Nông (nach JOUIN, fig. 37).

Kammer in ca. 8 m Tiefe, deren Decke etwa zwei Meter unter der Erdoberfläche liegt; ein schmaler, schräger Gang, der normalerweise durch einen Baumstamm verschlossen ist, führt zu ihr. Durch diesen wird der Verstorbene in seinem Rindensarg hinabgelassen und fällt auf die Gebeine seiner Vorfahren, denn ein solches Grab ist eine Familiengruft, welche sehr lange Zeit hindurch benutzt wird, selbst wenn sich die betreffende Familie im Laufe des halbnomadischen Lebens einiger Mnongstämme davon entfernen sollte.

Dieser Umstand gewinnt dadurch an Bedeutung, daß sich die Nông nördlich an die Ma und Sre anschließen, in deren Gebiet jenes eigenartige frühgeschichtliche Steinkammergrab liegt, so daß man hier vielleicht eine Kontinuität dieser Bestattungsart unter gleichzeitiger Umformung der Stein- in eine Erdkammer annehmen könnte.

Als letztes steinernes, eventuell megalithisches, Monument im südöstlichen Hinterindien sei ein großer Dolmen aus zwei senkrechten und einem darüberliegenden waagerechten Stein von etwa drei Meter Höhe und vier Meter Breite erwähnt, den der Autor 1953 selbst an einem Bergabhang auf der Insel Tagne in der Baie de Cam Ranh, etwa 50 km südlich von Nha Trang, sah. Da diese Insel um jene Zeit aber völlig unbewohnt war und sich keine Gelegenheit zu näherer Untersuchung ergab, ließ sich über ihn nichts erfahren.

2. Megalithische Erscheinungen bei den Moivölkern

Die indochinesische Halbinsel besitzt also eine größere Anzahl megalithischer Steinmonumente, sowohl frühgeschichtlicher (allerdings noch ohne genaue chronologische Bestimmung), als auch rezenter und in Gebrauch befindlicher, die sich in kleinen Gruppen vom mittleren Nordwesten der Halbinsel in südwestlicher Richtung bis zur Küste und an dieser entlang hinziehen. Die Träger dieser Kulturen sind, soweit es sich um die frühgeschichtlichen handelt,

noch nicht mit Sicherheit bestimmt ; aber auch die heute in Benutzung befindlichen megalithischen Bauten sind zum größten Teil von der betreffenden Bevölkerung nur übernommen worden. Die Frage nach ihren eigentlichen Erbauern ist bisher noch unbeantwortet geblieben.

Wie wir sahen, wurde bei der obigen Aufzählung steinerne megalithischer Erscheinungsformen das jetzige Moigebiet fast nicht berührt, bis auf die fragliche Abstammung der Pfosten *kūt* von den Ahnenfiguren der Čam (bzw. einen Zusammenhang dieser beiden Dinge), deren megalithischer Ursprung nicht unbedingt sicher ist, und der ebenfalls nur hypothetischen Verbindung einer Bestattungsform mit einem fraglichen Megalithgrab.

Soll das nun heißen, daß die jetzigen Moi in ihrer Kultur keinerlei megalithische Elemente aufweisen, obwohl es keinesfalls ausgeschlossen ist, daß gerade ihre Vorfahren die Urheber verschiedener oben erwähnter megalithischer Bauten waren ? Denn nirgends in der älteren oder jüngeren Literatur ist ein Hinweis auf ein steinernes megalithisches Monument irgendeines Moistammes zu finden, abgesehen von animistischen Vorstellungen, wonach gewisse Steine als Aufenthaltsorte von Geistern, oder als diese selbst, verehrt oder gefürchtet werden.

Jedoch schon HUTTON erwähnt die Möglichkeit, daß steinerne Megalithdenkmäler durch hölzerne ersetzt werden können (bei den Ao Naga), und ganz besonders weist HEINE-GELDERN (2, p. 281) auf das Füreinandertreten steinerne und hölzerner Denkmäler hin, das die so auffälligen Lücken in der Verbreitung megalithischer Kulturen erkläre, ja er bezeichnet diesen Wechsel von Stein und Holz geradezu als charakteristisch für das Megalithikum (7, p. 180).

Steinmangel und ungünstige wirtschaftliche Verhältnisse sind die häufigsten Gründe für einen solchen Wechsel ; es scheint aber auch noch das Verschwinden, Abschwächen oder Nichtvorhandensein einer organisatorischen Zentralgewalt eine Rolle spielen zu können, denn jedes Errichten größerer Steinmäler setzt natürlicherweise eine starke Zusammenarbeit voraus, die ohne ein mehr oder weniger autoritäres Häuptlingssystem kaum denkbar ist.

Bei den Moistämmen treffen nun alle drei Voraussetzungen für diesen Wechsel von Stein auf Holz zu : das Urwald- und Buschgebiet, das sie heute bewohnen, ist meist sehr steinarm ; die wirtschaftlichen Verhältnisse sind teilweise so ungünstig, daß das Leben mancher Moigruppen nur ein tierisches Vegetieren genannt werden kann, und das Widerstreben, welches die jetzigen Moi gegen jede Art von Zentralgewalt und schwere körperliche Arbeit zeigen, ist hinreichend bekannt und wird von allen Autoren immer wieder hervorgehoben : um eine Idee von der „République des Moi“ zu haben, so sagt P. AZEMAR (p. 154), brauche man sich nur die Horden der wilden Tiere vorzustellen, und diese angeborene Liebe zur vollsten Freiheit ließe es leicht erraten, wie es um eine Regierungsgewalt bestellt sei !

So ist es also nicht erstaunlich, daß man bei den heutigen Moistämmen keinerlei steinerne Monumente findet. Wir müssen folglich unser Augenmerk auf hölzerne Male richten, um eventuelle megalithische Erscheinungen entdecken zu können.

a) Hölzerne Opferpfähle

Da ist zunächst der reich bemalte und geschmückte Opferpfahl, an dem der zu opfernde Büffel bei allen Arten von Festen angebunden wird. Die Verwandtschaft, bzw. Identität dieser hölzernen Opferpfähle mit steinernen Menhiren ist von HEINE-GELDERN (2, p. 283) deutlich bewiesen und belegt worden, so daß mit ziemlicher Sicherheit eine solche auch bei den Moi angenommen werden darf. Insbesondere die Tatsache, daß solche Pfähle bei jedem Opfer neu errichtet werden und dann als Denkmäler stehen bleiben (vorwiegend in Assam und Birma verbreitet), bestätigt durch ihr Vorhandensein auch bei den Moi⁵⁴ die obige Annahme. Sogar daß diese ehemaligen Opferpfähle wieder Wurzeln schlagen, Blätter treiben und so zu Bäumen werden, die den Opferplatz beschatten, wird sowohl von den Gadaba als auch von den Mnong Gar berichtet⁵⁵; bei letzteren bittet man sogar den Stamm des Opfermastes, wieder auszuschlagen, denn dies wird als besonders günstiges Zeichen für gute Gesundheit der Opfernden betrachtet. Überhaupt wird der Opferpfahl vielfach mit dem zu opfernden Tier identifiziert und um Gesundheit und Reichtum

angegangen (CONDOMINAS, p. 269).

Die Größe und Form der Opferpfähle ist bei den einzelnen Moistämmen unterschiedlich. Bei den Jarai⁵⁶, Rhadé und Bahnar⁵⁷ hat er fast die gleiche Form: vier starke, etwa zwei Meter aus der Erde hervorragende, im Quadrat eng beieinander eingerammte Pfähle, die nach oben leicht auseinandergehen und durch kurze Querbalken oben verbunden sind; innerhalb dieses Viereckes stehen oft eine oder mehrere sehr hohe geschmückte Bambusstangen (s. Abb. 5 a). Auch von den Biet erwähnt BERNATZIK (1, p. 233) einen solchen aus vier Bambuspfählen zusammengefügt „Opferbaum“, mit der Bemerkung, den gleichen schon bei den Lahu in Nordsiam angetroffen zu haben. Von den Rhadé wird außerdem der Fall geschildert, daß der Büffel beim Opfern an einen Baum in der Nähe

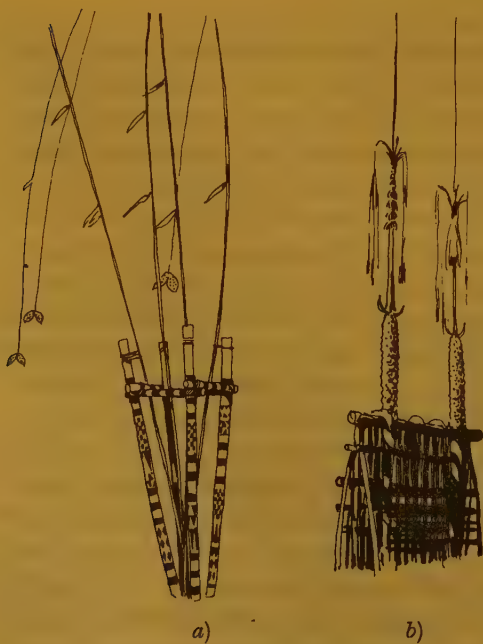


Abb. 5. Büffelopferpfähle.

a) Bei den Jarai (nach einem Photo bei BERNATZIK (1), Abb. 104). b) bei den Mnong Gar (nach einem Photo bei CONDOMINAS, photo 1).

⁵⁴ CONDOMINAS, pp. 18, 21, 270.

⁵⁵ FÜRER-HAIMENDORF, p. 156; CONDOMINAS, p. 18.

⁵⁶ BERNATZIK (1), Abb. 104, neben p. 225.

⁵⁷ ANTOINE et Y BLUL NIE BLO, pp. 40-41.

der Quelle, welchen die Opfernden besonders ausgesucht hatten, angebunden wird⁵⁸. Es könnte sich hier um die eigenartige Verbindung eines megalithischen mit einem Baumkultelement handeln.

Bei den Mnong Gar besteht der Opfermast aus dem Stamm des „falschen Kapokbaumes“⁵⁹. Seine Spitze ist in Form eines stilisierten Hockenden geschnitzt und mit einer langen Bambusstange, die eine kleine Hütte (für den Reisgeist) an ihrem oberen Ende trägt, und zwei stilisierten Hörnern versehen. Er dürfte etwa zwei bis vier Meter hoch sein, und die Bambusstange zwei oder drei weitere; an den Mast wird eine feste Barriere gebaut, die den Büffel daran hindert, sich um den Opferpfahl herumzudrehen (s. Abb. 5 b). Interessant ist auch, daß man ein Detail der Dekoration sowohl bei den Jarai als auch bei den Mnong Gar wiederfindet⁶⁰, obwohl diese beiden Stämme ziemlich weit auseinander wohnen und sich außerdem sprachlich stark unterscheiden: es sind die sogenannten „Bienenflügel“, zwei dünne halbkreisförmige Holzplättchen, die mit schwarzen Tupfen bemalt sind und an den Bambusstäben hängen.

Bei den Mnong Gar wird neben dem eigentlichen Opferpfahl bei Gelegenheit eines Büffelopfers noch ein riesiger Bambusmast errichtet, dessen Fällen, Transportieren und Aufrichten von vielen Riten begleitet ist⁶¹.

Bei den „Pnongs“ ist nach SMITH (p. 52) der Opferpfahl lediglich ein „post“ (gemeint sind damit wahrscheinlich die Stieng).

Alle Opferpfähle werden anlässlich des Opfers mit Blut, oft auch mit einer Mischung aus Blut und Reisalkohol, bestrichen. In dieser Sitte kann man wohl einen Fruchtbarkeitsritus sehen und zugleich eine Ähnlichkeit mit dem oben erwähnten Begießen eines Steines. Ein gemeinsames Element bei allen Opferpfählen ist ihre Errichtung unter mehr oder weniger reich ausgestalteten Riten, die darin bestehen, daß man das Loch weihet, in das der Pfahl eingelassen wird, und dann diesen selbst.

b) Verdienstfeste

Von besonderer Wichtigkeit für die Feststellung echten megalithischen Kulturgutes ist nach HEINE-GELDERN (7, p. 172) die Frage, ob es in dem betreffenden Gebiet Verdienstfeste gibt. Diese spielen in Verbindung mit Büffel- oder Rinderopfern, besonders bei manchen Nagastämmen, eine große Rolle und dienen dazu, dem Opfernden eine höhere soziale Stellung und damit später seiner Seele ein besseres Los nach dem Tode zu sichern.

In der Tat existieren solche Feste bei den Moi, wenn sie auch wohl noch nie direkt so genannt und mit den megalithischen Erscheinungen in Zusammenhang gebracht wurden. CONDOMINAS schildert sie sehr ausführlich von den Mnong Gar; er sagt sogar (p. 476), daß im Grunde genommen jedes Büffelopfer bei den Moi, welcher Art es auch immer sei (Toten-, Kranken-, Schutz-

⁵⁸ Ibid., p. 39.

⁵⁹ Auch die Baumart ist fast die gleiche: bei den Gadaba semilitrees (*bombax heptaphyllia*) und bei den Mnong faux kapokiers (*bombax malabrium*).

⁶⁰ BERNATZIK (1), p. 225, Abb. 104; CONDOMINAS, p. 54.

⁶¹ CONDOMINAS, pp. 40-45.

Empfangs-, Bündnis-, Sühne-, Beschwörungs-, Vertrags-, Weihe- oder Fruchtbarkeitsopfer) ein Prestige-Opfer sei, d. h., daß es den Betreffenden jeweils eine Stufe in der sozialen Rangleiter aufsteigen läßt. „Seul le fait d'avoir immolé des buffles témoigne de l'ascension d'un homme à la Puissance, apporte la preuve manifeste de son état de *kuang* (« homme sacré »)“ (p. 34).

Eine bestimmte Art des Büffelopfers erhöht besonders das Prestige dessen, der sie sich leisten kann: es ist der „Tausch“ eines Büffelopfers mit einem Partner gleichen Reichtums, der dadurch zu einem „verschworbenen Verbündeten“ wird. Je mehr solcher Verbindungen ein Mann sich durch diese rituellen Opfer geschaffen hat, desto größer ist sein Ansehen. Ein so erworbener sozialer Rang muß dann aber auch Jahr für Jahr durch ein neues Büffelopfer erhalten, gefestigt und, wenn möglich, erhöht werden (ibid., p. 35).

Wenn diese Art von Verdienstfest auch nicht genau mit denen anderer Völker megalithischer Kultur identisch ist, so bezeugt doch die Feststellung, daß das Prestige der Opfernden „sera attesté aux yeux de tous par le mât et surtout les poteaux de sacrifice“ (pp. 95-96), daß es sich hier um ein echtes Verdienstfest handelt.

c) Andere mögliche megalithische Erscheinungsformen

Weitere eventuelle Megalitherscheinungen, die die bereits für erwiesen erachtete Zugehörigkeit der Moi zu einer Megalithkultur noch mehr erhärten, sind die folgenden:

1. Von mehreren Moistämmen ist die Sitte bezeugt, beim Begräbnis den Sarg nicht einfach einzugraben, sondern in eine Grabkammer zu stellen, welche die Erinnerung an eine ehemalige megalithische Steinkammer darstellen könnte. So wird bei den Rhadé und anderen verwandten Stämmen des Darlacgebietes das Grab etwa zwei Meter tief ausgeschachtet, so breit und lang, daß es außer dem Sarg noch größere Gegenstände als Grabbeigaben (Gongs, Jarren, Körbe usw.) aufnehmen kann. Der Sarg wird in die Grube hinabgelassen und diese zu ebener Erde mit einem Dach aus Baumstämmen geschlossen, deren Zwischenräume sorgfältig mit Gras ausgestopft werden, um das Durchfallen von Erde auf den Sarg zu verhindern. Darüber wird der etwa mannshohe runde Grabhügel aufgeschüttet, wie JOUIN (p. 36) beschreibt. Die H'wing-Rhadé, östlich der Rhadé-Hauptgruppe und südlich der Bahnar und Blo, bauen zum Unterschied zu den Rhadé *k'pa* (den „echten“ Rhadé) die Grabkammer nicht in, sondern auf die Erde wie einen aufgesetzten Holzkasten aus Stämmen oder Brettern, über welchem nach dem Begräbnis der Hügel aufgeworfen wird (s. Abb. 4 b) (ibid., p. 153). Auch bei verschiedenen Mnongstämmen werden Grabkammern gebaut, so bei den Mnong Preh (ibid., p. 178), den Mnong R'lam (ibid., p. 196)⁶² und den Mnong Gar (CONDOMINAS, p. 315). Bei den Mnong Nông scheint früher diese Sitte ebenfalls bestanden zu haben, denn die kleinen Holzstückchen, die man bei diesem Stamm auf den in einer gewöhn-

⁶² Dieser Stamm ist eigentlich ein Teil der Mnong Gar, der aus den Bergen herunterstieg und nun einen eigenen Stamm bildet; *Mnong R'lam* heißt „tiefe Mnong“ (JOUIN, p. 197).

lichen schmalen Grube stehenden Sarg streut, bevor man diese zuschüttet, werden von JOUIN (p. 171) als die Überbleibsel jenes sonst bei den meisten Moi üblichen Holzdeckels *énhit* gedeutet, sei dieser nun aus Balken, Bambus oder Stämmen.

2. Die „Gabelpfosten“ genannten⁶³ Pfeiler, die um die Gräber vieler Moistämme stehen, zeigen Ähnlichkeit mit verschiedenen in Verbindung mit dem Megalithentum in Asien und Afrika sehr weit verbreiteten „Gabelpfählen“. Solche Pfosten finden sich bei den Gräbern der zwischen den Rhadé und Jarai wohnenden Krung, wo sie zugleich ein Strohdach tragen, über das sie noch hinausragen⁶⁴, bei den Jarai selbst, wo es oft die schon erwähnten, aus dem Stamm geschnitzten Figuren von „Trauernden“ sind, die solche „Hörner“ oder „Gabeln“ auf dem Kopfe tragen (s. Abb. 6), und bei den Halang, nördlich der

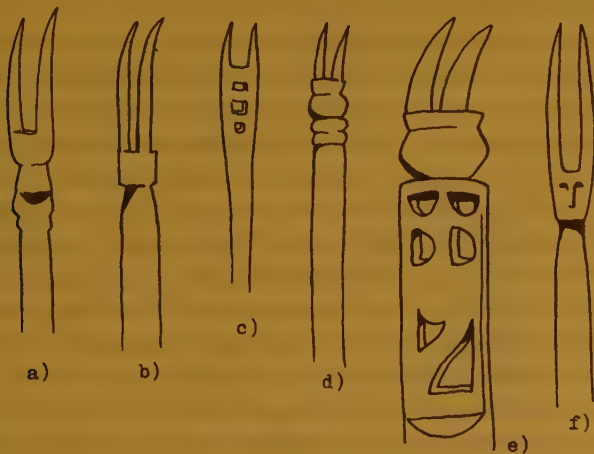


Abb. 6. „Gabelpfosten“ an Moi-Gräbern

- a) jarai (südliche) – (nach einem Photo bei MAITRE (2), pl. XXXII/63)
- b) jarai (bei Plei Tali) – (ibid., pl. XXXIII/65)
- c) krung – (nach Photo bei MAITRE (2), pl. LXIX/126)
- d) jarai – (JOUIN, fig. 36, p. 149)
- e) jarai – (JOUIN, fig. 36, p. 149)
- f) jarai (bei Plei Rlung) – (nach Photo bei MAITRE (2), pl. XXXV/69)

Jarai⁶⁵. Die Bedeutung jener eigenartigen Gabeln ist noch ungeklärt. Sie kommen sowohl auf einfachen Pfosten vor, als auch auf den Köpfen geschnitzter stilisierter Menschenfiguren, wo sie wie Hörner oder übermäßig lange, nach oben gerichtete Ohren erscheinen; sogar auf den geschnitzten Kochtöpfen mancher *küt*-Pfosten sind sie zu sehen, aber da ist ihr Sinn völlig unklar. JOUIN (p. 148) nennt sie *m̄la*, „Elefantenstoßzähne“⁶⁶, was durchaus verständ-

⁶³ BERNATZIK (1), p. 228.

⁶⁴ MAITRE (2), Abb. 126, neben p. 360.

⁶⁵ Ibid., p. 237.

⁶⁶ Auch MAITRE (2, p. 237) hält sie für solche.

lich ist, wenn man an die symbolische Bedeutung des Elefanten bei den Moi denkt: seinen Kauf feiert man mit einer Weihezeremonie⁶⁷; er wird als Beschützer der Menschen betrachtet⁶⁸; er nimmt an allen Festen teil (was kein anderes Tier tut) und wird für ein Mitglied der Familie gehalten⁶⁹. Kleine Holzmodelle von Elefantenstoßzähnen werden häufig den Genien geopfert, um Gesundheit zu erlangen⁷⁰. Auch ist oft ihre Form einer halben Mondsichel nicht unähnlich, so daß es sich sogar um ein lunares Fruchtbarkeitssymbol handeln könnte, das bei der Grabdekoration Verwendung findet.

Allerdings scheint bei diesen Gabelpfosten eine Überlagerung und Überschneidung von mehreren Erscheinungsformen der gleichen Idee vorzuliegen, denn dieselben Stämme, die sie an ihren Gräbern aufstellen, errichten für die Büffelopfer anders geformte Opferpfähle, und gerade diese sind es, die eigentlich eine Gabelform haben müßten, wie es bei den anderen Völkern, bei denen solche Pfosten vorkommen, der Fall ist.

3. Hölzerne Menschenfiguren (die männlichen mit aufgerichteten Phalli und die weiblichen in entsprechenden Stellungen), die man, meist paarweise sich gegenüberstehend, auf den Pfosten um verschiedene Moigräber (hauptsächlich bei den Jarai) findet (s. Abb. 3), gleichen den Figuren, die nach PERRY (pp. 108-112) in Verbindung mit megalithischen Elementen auf Timor, bei den Toradjas im Sadang-Distrikt auf Celebes, auf Borneo und auf Nias vorkommen. Von diesen wird behauptet, sie stellten die Vorfahren dar – also genau dasselbe, was BERNATZIK von den entsprechenden Figuren der Jarai sagt. Außerdem erwähnt PERRY im gleichen Zusammenhang auch die Darstellung weiblicher Brüste, die sich ebenfalls bei Grab- und anderen Dekorationen der Moi finden⁷¹; hier kann es sich allerdings um eine Idee handeln, die bei allen Naturvölkern entstehen dürfte und nichts mit einer Megalithkultur zu tun zu haben braucht.

4. Die „männlichen“ und „weiblichen“ Pfähle bei den Büffelopfern der Por hängen vielleicht mit ebensolchen Menhiren bei verschiedenen Megalithvölkern zusammen, ebenso die Art dieses Büffelopfers bei den Por mit der bei den Gadaba (Orissa/Nordostindien). Bei den Por und Samrê, den am weitesten westlich gelegenen Moistämmen, findet alle sechs oder sieben Jahre (früher war es jedes Jahr) ein Opferfest für den Boden statt. Bei dieser Gelegenheit werden zwei Masten verschiedener Höhe errichtet, an deren oberen Enden ein menschlicher Kopf in groben Umrissen geschnitzt ist und die darunter als Arme einen kleinen Querbalken tragen; der größere Mast ist die „Wurzel der Männer“, der kleinere die der Frauen. Beide Pfähle werden mit dem Blut eines geopfert Hahnes bestrichen. Ein Eber, Bulle oder Büffel wird dann durch Axtschläge getötet, sein Kopf abgehackt, gewaschen, mit Safran überpudert und auf einem starken Pfahl zwischen den beiden Pfosten aufgestellt; alle drei werden alsdann mit dem Blut des Opfertieres bemalt, während der Klanhäuptling überall Reiskörner hinstreut; das Fleisch wird später von allen

⁶⁷ KEMLIN, p. 94.

⁶⁸ Ibid., und JOUIN, p. 53.

⁶⁹ MAURICE et PROUX, p. 144 (20).

⁷⁰ CONDOMINAS, pp. 52, 154, 161, 180.

⁷¹ MAURICE et PROUX, Abb. 11.

Dorfbewohnern gegessen ⁷². Hierzu finden wir erstaunlich viele Parallelen bei den ebenfalls austroasiatisch sprechenden Gadaba, von denen bis in Einzelheiten das Gleiche berichtet wird. Einen einzeln unter einem Baum nahe des Dorfweges stehenden Menhir betreffend, heißt es hier ⁷³: „I was told that in the old times a bull was tied to this menhir at the annual feast of the ceremonial first eating of the new crops and then sacrificed to Ihankor, a deity connected with agriculture; the killing was done by an old man who split the bull's head with an axe, and the meat was distributed among all villagers.“

Bei den „Gedenkfesten“ (Memorial Feasts) der Gadaba werden, außer den für das Anbinden der Opfertiere bestimmten Pfählen, auf dem Dorfplatze noch zwei große Steine errichtet: ein aufrechtstehender (männlicher) und ein flachliegender (weiblicher) ⁷⁴; es liegt nahe, darin eine Parallele zu den männlichen und weiblichen Holzpfosten der Por und Samrê (wie zwischen den fast gleichen Festen dieser Völker überhaupt) einen Zusammenhang zu sehen.

Dazu gehört noch vielleicht die Beobachtung FINOTS (1, p. 13), daß in der Pagode von Glai Lamo (Mon. N° 26), in einer von Čam bewohnten Gegend Südvietsams, zwei *linga* aufbewahrt werden, die von den Eingeborenen mit einem männlichen und einem weiblichen Gesicht bemalt worden sind und nun Mann und Frau darstellen sollen.

5. Auffallend ist die Ähnlichkeit, die zwischen dem „Krabbenfest“ (Crab Festival) der Gadaba, bei welchem die Krabben deutlich ein megalithisches Kulturelement darstellen, und der Sitte und Auffassung besteht, die auch von den Rhadé geschildert wird ⁷⁵. Hier, bei den Moi, opfert man Krabben am Grabe (am zweiten Tage nach dem Begräbnis), denn diese „auraient pour but de permettre l'accès du mort auprès du Maître du Ciel; si cette coutume n'était pas respectée le *m'ngat* ne pourrait aller jusqu'à *Aê Diê*.“ Bei den Gadaba heißt es: „Thus it seems that crabs are regarded as standing in particular relationship to the spirits of the dead.“ Außerdem hebt FÜRER-HAIMENDORF die Ähnlichkeit der Behandlung der Krabben beim jährlichen Fest zu Ehren der Geister der Toten mit der von Büffeln bei einem Büffelopfer hervor, daß hier also die Krabben als Büffel betrachtet werden, die man dem Gedächtnis der Verstorbenen opfert.

6. Auch das Aufrichten von Steinen an den Festen der *Pô lan* steht möglicherweise mit einer megalithischen Vorstellung in Verbindung. Bei fast allen Moistämmen (besonders aber bei solchen mit mutterrechtlicher Organisation) ⁷⁶

⁷² BARADAT, p. 50 s.

⁷³ FÜRER-HAIMENDORF, p. 152.

⁷⁴ Ibid., p. 156.

⁷⁵ Ibid., p. 158 und JOUIN, p. 44; eine Erklärung für die Verbindung der Krabben mit dem Megalithentum bei den Gadaba kann FÜRER-HAIMENDORF nicht geben.

⁷⁶ Wenn ROBEQUAIN (vgl. GOUROU, BEFEO 35, p. 364) sagt, das *Pô lan* existiere nur bei den Rhadé, dann handelt es sich um eine ungenaue Behauptung, denn fünfzehn Jahre später bezeugen es MAURICE et PROUX (p. 207) ebenfalls bei den Čurru, Kil, Raglai, Koho und Jarai, also allen mehr oder weniger „čamisierten“ Stämmen, und es ist wohl ausgeschlossen, daß darin gerade in den letzten Jahrzehnten eine Beeinflussung durch die Čam stattgefunden habe! Außerdem wird es bei den Bih (MAURICE et PROUX,

existiert nämlich ein System religiösen Bodenbesitzrechtes. Das Gebiet des jeweiligen Stammes oder der Gruppe ist dazu in Sektoren aufgeteilt, über die eine „Priesterin des Bodens“ gewisse Rechte hat ; sie, wie auch das Amt selbst (es sind fast ausschließlich Frauen, die es inne haben), heißen *Pô lan*, und ihre Aufgabe ist es, ein „lien mystique“ zwischen den Einwohnern und dem Territorium, welches eine religiöse Einheit bildet, herzustellen⁷⁷. Zu diesem Zwecke muß die *Pô lan* alle sieben Jahre ihr Gebiet durchlaufen und eine Opferzeremonie für die Erde durchführen, wodurch deren Fruchtbarkeit periodisch gesichert werden soll. Dieses Opfer muß auch im Falle eines in jenem Gebiete begangenen Inzestes dargebracht werden, da dieser die Fruchtbarkeit der Erde gefährdet⁷⁸. Eine ähnliche Zeremonie findet auch jährlich nach der Ernte statt. Bei allen diesen Opfern werden die Boden- und Fruchtbarkeitsgottheiten angerufen und die Seelen der Verstorbenen zum Mahle geladen. Nach Aussagen alter Rhadé schüttete man dazu früher einen Hügel auf und errichtete auf ihm drei Steine, von welchen zwei von der Quelle kommen mußten und einer aus dem Dorfe⁷⁹. Diese Feste werden heute nur noch andeutungsweise gefeiert. Es sind zu wenig Nachrichten vorhanden, um über den eigentlichen Sinn jener Steinsetzungen etwas Entscheidendes aussagen zu können.

7. Die schon erwähnte wichtige Tatsache, daß im allgemeinen alle Gräber der *Moi* einen Grabhügel aufweisen, ist auch als ein Element anzusehen, das das Vorhandensein einer Megalithkultur in diesem Volke noch wahrscheinlicher machen kann.

8. Endlich sei noch auf die These SIMBRIGERS (pp. 137-139) hingewiesen, nach der in gewissem Sinne das Megalithentum mit dem Vorkommen von Gongkonzerten assoziiert ist, die bei den Büffelopfern sowohl im Süden Borneos und auf Flores als auch bei den Thai und den *Moi* stattfinden. Ist schon das Büffelopfer (das im Leben der *Moi* bekanntlich eine überragend wichtige Rolle spielt) allein schon als eine Megalitherscheinung anzusehen⁸⁰, so liegt in der Verbindung mit Gongkonzerten ein weiterer Hinweis auf die Zugehörigkeit der *Moi* zum Megalithentum.

Der Auffassung, die *Moi* seien ein Volk mit megalithischer Kultur, steht eine Tatsache entgegen : das Megalithentum kennt keine Furcht vor den Toten, bei den *Moi* jedoch tritt sie überaus deutlich zutage. Sie drückt sich in einer großen Zahl von Auffassungen und Handlungen aus : ein Unterschied zwischen den bösen Geistern (deren es nach Ansicht der *Moi* unendlich viele gibt) und

p. 209, Anm.) und den Bahnar (GUILLEMINET, p. 18) erwähnt, so daß es tatsächlich in mehr oder weniger ausgeprägter Form bei fast allen Moistämmen zu finden sein dürfte.

⁷⁷ NER, p. 484 ; er sagt dazu auch, daß sich zu dieser religiösen Funktion auch noch politische Rechte hätten gesellen können, aber diese Ausdehnung habe eben nicht stattgefunden.

⁷⁸ Dabei handelt es sich aber nicht nur um Inzest im eigentlichen Sinne, sondern auch um die Verbindung von Angehörigen desselben Klans ; außerdem um widernatürliche Unzucht.

⁷⁹ MAURICE et PROUX, pp. 210 und 211.

⁸⁰ HEINE-GELDERN (2), p. 284 und HEINE-GELDERN in BUSCHAN, Bd. II, pp. 946-948.

den Seelen der Verstorbenen besteht meist gar nicht, denn beide werden fast gleich behandelt, sowohl was die Opfer für sie als auch was die Bestrafung für Vergehen gegen sie anbelangt⁸¹. Tote nehmen außerdem gern die Seelen Lebender mit sich, was man durch zahlreiche Riten und Gebete zu verhindern sucht⁸². Aber am größten ist die Furcht vor den erscheinenden Toten (*revenants*), die den Lebenden schaden können und es auch tun. P. DOURISBOURE, der vor etwa einem Jahrhundert bei den Bahnar weilte, mußte sozusagen am eigenen Leibe erfahren, was es um diese Furcht war (p. 106): als er schwer krank darniederlag und die Moi glaubten, er stürbe, hatten sie große Angst, denn ein so eigenartiger Fremder würde ohne Zweifel in noch viel schrecklicherer Weise erscheinen als die ohnehin schon gefürchteten eigenen Toten. In dieser Unruhe kamen sie mehrere Male zu ihm, um ihn zu beschwören, ihnen nach seinem Tode nicht übel zu wollen.

Daß diese Angst vor den Toten nicht auf die Moi beschränkt ist, sondern ebenso von den Annamiten gefühlt wird, beweist der Ausspruch COLANIS (4, p. 159, Anm.), die „*fanatique crainte des morts*“ der Annamiten sei deren „*seul fanatisme*“!

So müssen Vorkehrungen getroffen werden, um den Toten unschädlich zu machen, was dadurch geschehen kann, daß man ihn fesselt: bei den Mnong werden ihm die Glieder lang ausgestreckt, die offenen Handflächen an die Schenkel gepreßt und die Knöchel und Zehen mit soliden Wollfäden zusammengebunden⁸³; bei den Rhadé und Jarai sind es die großen Zehen, die Knie und der Körper in Höhe der Ellenbogen, die mit starken Wollfäden gefesselt werden, dazu auch noch die Kinnlade⁸⁴. Da man gleichzeitig Lebensmittelopfer am Kopf des Toten niederstellt, bemerkt MAURICE (*ibid.*) dazu: „*Singulière contradiction de l'âme primitive qui, en même temps, lie le corps de peur que l'âme ne nuise aux vivants et, en même temps, lui sert son repas.*“

Auch in den Gebeten an den Toten während der Begräbniszeremonien drückt sich die Furcht vor ihm deutlich aus. Man fordert ihn auf, sich ruhig zu verhalten und nicht in Zorn gegen die Lebenden zu geraten⁸⁵, sich in der Unterwelt ruhig zu verhalten⁸⁶, sich ruhig zu verhalten und keinem der Überlebenden den Kopf zu verwirren⁸⁷, sich ruhig zu verhalten, nicht seine Angehörigen zu rufen, die Lebenden nicht bei der Arbeit zu stören⁸⁸, seine Frau und Kinder nicht den *Kiak* „böse Geister“ auszuliefern⁸⁹, die Lebenden nicht schlecht zu behandeln, sie nicht zu stören, ihnen kein schlechtes Los zu bescheren, ihnen nicht zu erscheinen, nicht gegen die Frauen in Zorn zu geraten, wenn sie sich waschen, die Männer sich bei der Arbeit nicht verletzen zu lassen

⁸¹ MAURICE et PROUX, p. 205; GUILLEMINET, p. 22.

⁸² CONDOMINAS, pp. 307-308; JOUIN, pp. 39-40 u. a. m.

⁸³ CONDOMINAS, p. 295.

⁸⁴ JOUIN, p. 22; MAURICE et PROUX, p. 142; BESNARD, p. 75.

⁸⁵ JOUIN, p. 170.

⁸⁶ CONDOMINAS, p. 298.

⁸⁷ JOUIN, pp. 31-33.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 43-45.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 173.

und den Lebenden nicht den Geist zu verwirren⁹⁰. Auch bei den Čam Bani bitten die Familienangehörigen des Toten diesen, in seinem Grabe ruhig zu bleiben und nicht wiederzukommen und sie zu stören⁹¹.

Vielleicht zeigt sich in dieser Totenfurcht eine vom Megalithentum noch unabhängige Auffassung, aus der man jedoch keinen Schluß auf dessen Alter bei den Moi ziehen kann.

Schlußfolgerungen

Als wichtigstes Ergebnis der Untersuchung ist wohl zu buchen, daß die Moi, sowohl die austroasiatisch als auch die austronesisch sprechenden, zu den Völkern mit einer Megalithkultur zu rechnen sind, wenn auch bei ihnen nicht alle Megalitherscheinungen zusammen auftreten. Wie HEINE-GELDERN hervorhebt (7, pp. 164 und 166), können einzelne Elemente des Megalithkulturkomplexes bei verschiedenen Völkern örtlich ganz fehlen, andere dafür wieder überbetont sein; auch können Megalitherscheinungen mit den verschiedensten Formen der Religion und Kultur zusammen auftreten. Bei den Völkern unseres Untersuchungsgebietes sehen wir den eigenartigen Fall, daß sie mit Animismus und Totenfurcht kombiniert sind, eine Tatsache, die eigentlich ein Paradox darstellt. Da es z. Zt. noch unmöglich ist, die Zeitabfolge der einzelnen kulturellen Geschehnisse bei den Moi mit Genauigkeit zu bestimmen, kann es sich bei dieser Beobachtung gut um eine Überlagerung verschiedener religiöser Vorstellungen handeln, die durch zeitlich aufeinanderfolgende Einflüsse bedingt waren, aber noch nicht – bzw. leider nicht mehr – bekannt sind.

Auf die Frage, woher dieses Megalithentum der Moi gekommen sein mag, können Einzelheiten des Totenkultes eine Antwort andeuten:

QUARITCH (1, p. 83) stellt als Arbeitshypothese auf, indischer (und sekundärer) Einfluß, geformt von einem „local genius“, in welchem die konstanten Faktoren Jüngerer Megalithikum, Đông-so'n und Han waren, habe die Kulturentwicklung der Čam hervorgebracht (die ihrerseits dadurch ihr ehemaliges Älteres Megalithikum verloren hätten), während die der Khmer durch indische (und sekundäre) Einflüsse in Verbindung mit einem hauptsächlich aus Älterem Megalithikum bestehenden Lokalgenius geformt wurde. Für diesen Autor sind die Moi ebenfalls Träger des sogenannten Älteren Megalithikums, also desjenigen, welches durch die Môn-Khmer-Völker gebracht wurde, das bei einigen Moistämmen zwar „degraded“ aber noch heute deutlich lebendig sei. Er stützt diese Behauptung ausschließlich auf die Angaben MAITRES, die sich nun gerade auf Gräber der Jarai beziehen, also austronesisch sprechender Moi! Besonders typisch für das Ältere Megalithikum seien die Figuren auf dem das Grab umgebenden Zaun und das Rosettenmotiv eines auch bei MAITRE (2, Abb. 18, p. 227) abgebildeten Jarai-Grabes. Daß die môn-khmer sprechenden Moi Träger des Älteren Megalithikums sind, stimmt auch damit überein, daß man ganz besonders bei ihnen⁹² (hauptsächlich bei den Bahnar, Ro'ngao und Sedang,

⁹⁰ Ibid., pp. 45-46.

⁹¹ CABATON, p. 14.

⁹² Nach MANSUY, *Préhistoire de l'Indochine*.

also bei der Gruppe nördlich der Jarai und Rhadé) das Schulterbeil findet, das nach HEINE-GELDERN (3, p. 561 s.) so ungefähr das einzig sichere und gemeinsame Element der Kultur austroasiatisch sprechender Völker war, die aller Wahrscheinlichkeit nach die Ältere Megalithkultur mitbrachte⁹³.

Wenn nun auch bei den austronesisch sprechenden Moi eindeutig Elemente des Älteren Megalithikums festgestellt worden sind, dann dürfte das ein weiterer Beweis für die Einheitlichkeit der Moistämme sein, die erst später, nach ihrer Ankunft in dem jetzigen Wohngebiet, einen rein sprachlichen Einfluß der Austronesier erfuhren. Wenn man dazu die Angaben JOUINS (p. 196) vergleicht, der berichtet, mit welcher erstaunlichen Geschwindigkeit und Leichtigkeit verschiedene austroasiatisch sprechende Stämme auch heute noch austronesische Sprachen annehmen, dann gewinnt die These von einem nur sprachlichen Einfluß an Wahrscheinlichkeit.

So können wir annehmen, daß die megalithischen Erscheinungen bei allen Moi zum sogenannten Älteren Megalithikum gehören und mit den môn-khmer sprechenden Völkern durch Wanderungen oder durch Kulturübertragung (wahrscheinlich aber durch beides zusammen) vom Norden zu den Moi gelangt sind, bzw. von ihnen selbst aus dem Norden mitgebracht wurden⁹⁴.

Durch das Vorhandensein des für das Megalithentum typischen Büffelopfers bei den Thai, La-ti, Tsa-khmu, Lolo, La-qua, Akha, Meo, Miao-tseu, Lawa, Lamet und selbst auf Hai-nan⁹⁵ könnte man eine Art Verbindungslinie von den Moi nach Norden und Nordwesten und sogar bis zu den Völkern mit deutlich sichtbarem lebendigem Megalithentum in Assam und Oberbirma sehen.

Wie groß ist der Einfluß von Osten, von der Küste her, auf die Moi gewesen? Inwieweit hat sich der mit der Đông-so'n-Kultur verbundene jüngere Megalithkomplex, welcher allem Anschein nach⁹⁶ seinen Hauptweg längs der annamitischen Küste nach Süden genommen hatte, auf die Moi ausgewirkt? Bei den Moi kommen nirgends die in Indonesien so häufigen bootförmigen Särge vor, die von VROKLAGE (p. 735) mit der „Spätmegalithkulturwelle“ in Verbindung gebracht werden. Weiterhin sind die damit zusammenhängenden Schiffsdarstellungen auf Gräbern bei den Moi so gut wie abwesend. STEINMANN (p. 152) erwähnt zwar solche bei den Jarai, indem er sich auf ein Photo bei ROUX (3, pl. LIII) bezieht. Dieses ist aber derart undeutlich und klein (das gesamte Giebeldekormotiv jenes Grabes hat auf der Photographie nur etwa einen Zentimeter Breite), daß das darauf festgestellte „Schiff“ auch alles andere darstellen könnte. Das von demselben Autor erwähnte Photo

⁹³ SEIDENFADEN, p. 27.

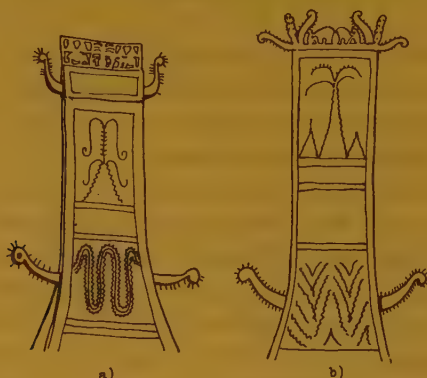
⁹⁴ Dazu ist auch die Feststellung interessant, daß nach mehreren Sagen der Jarai und anderer Moistämme die Vorfahren aus dem Norden kommen (cf. BESNARD, p. 63).

⁹⁵ Thai: SILVESTRE, p. 254; La-ti: BONIFACY (1), p. 271; Tsa-khmu: ROUX (2), p. 209 (bei Lai-chau); Lolo und La-qua: BONIFACY (2), p. 546; Akha (des nördlichen Laos): ROUX (1), p. 415, (in Siam): BERNATZIK (2), p. 491; Meo: BERNATZIK (2), p. 185; Miao-tseu: SAVINA (1); Lawa: RANGSIT, p. 496; Lamet: IZIKOWITZ, p. 6; Hai-nan: SAVINA (2), p. 42 (wo das Büffelopfer genau dieselbe Form habe wie bei den Bahnar).

⁹⁶ QUARITCH (1), pp. 69-70.

von BERNATZIK⁹⁷ läßt in der Tat auf dem Giebel eines Jaraigrabes eine stark stilisierte Schiffsdarstellung erkennen, und BERNATZIK schreibt dazu, sie sei ihm von einem „alten Zauberpriester“ so gedeutet worden. Folgendes spricht jedoch dagegen: Die beiden Enden des kastenförmigen „Schiffes“ bestehen aus Figuren, die etwa die Form eines horizontalen Krummstabes haben (s. Abb. 7a);

Abb. 7. Das „Krummstab-Motiv“ an Gräbern der Jarai.



a) Nach einem Photo bei BERNATZIK (1), Abb. 100.

b) Nach einer Zeichnung bei MAITRE (2), fig. 18, p. 227.



c) Nach einer Zeichnung bei JOUIN, fig. 35, p. 148.

d) Nach einem Photo bei BERNATZIK (3), Abb. 106, p. 268.

genau die gleichen Figuren kommen aber auf demselben Grabgiebel etwas tiefer wieder vor, und zwar auf beiden Seiten aus einem Feld herausragend, das als Dekoration eine eigenartige gezackte Schlangenlinie zeigt, die unmöglich etwas mit einem Schiff zu tun haben kann. Die Loslösung von Bug und Heck vom Rumpf des „Schiffes“ und ihre Verwendung als selbständiges Dekorationsmotiv machen es unwahrscheinlich, daß es sich wirklich um ein Schiff handelt. Andererseits bildet JOUIN (Abb. 35, p. 148) ein Grab der Jarai ab,

⁹⁷ STEINMANN, p. 178; es dürfte sich bei diesem Photo um das später bei BERNATZIK (1), Abb. 100, neben p. 224, veröffentlichte handeln (STEINMANN nannte es „noch unveröffentlicht“ und das Buch BERNATZIKS erschien zwei Jahre später).

das nicht diesen hohen Giebel besitzt, sondern eine ähnliche Hütte wie die der Rhadé. Diese trägt auf dem First eine geschnitzte Dekoration, die nach JOUIN eindeutig eine bestimmte Reptilart, den Iguan (*k'tum*), darstellt. Die auf beiden Seiten aufgesetzten Motive gleichen genau denen der „Schiffsdarstellung“, bilden aber, wie JOUIN (pp. 147-148) erklärt, hier beide den Kopf dieses Iguan (s. Abb. 7c). Bei der großen Bedeutung dieses Tieres in der Mythologie der Moi (besonders in den Schöpfungsmythen) ist es anzunehmen, daß die fragliche Grabdekoration nicht ein Schiff, sondern allenfalls einen Iguan darstellt. Schließlich finden wir bei anderen Gräbern der Jarai (soweit sie bekannt sind) nirgendwo eine Schiffsdarstellung, wohl aber diese eigenartigen seitlich herausragenden „Bischofsstäbe“: auf dem Giebel des Daches dieses und anderer Gräber in Verbindung mit geschnitzten Motiven, von denen keines etwas mit einem Schiff zu tun hat, und weiter unten, etwa auf halber Höhe des Daches, mit der schon erwähnten gezackten Schlangenlinie (s. Abb. 7 b u. d).

Endlich ist die Vorstellung vom Totenreich bei den Moi eindeutig und übereinstimmend die Unterwelt. In den Gebeten für die eines natürlichen Todes Verstorbenen⁹⁸ finden sich keine Anzeichen für den Glauben an eine Toteninsel, an ein Totenreich jenseits des Meeres oder an etwas Ähnliches, einen Glauben, der zum Bootscomplex des Jüngeren Megalithikums gehört und bei vielen hinterindischen und indonesischen Völkern herrscht⁹⁹.

Die Čam haben zwar sprachlich eine große Anzahl von Moistämmen beeinflusst¹⁰⁰, doch von den durch die Đông-so'n-Spätmegalithwelle übernommenen megalithischen Elementen scheinen sie den Moi nichts weitergegeben zu haben, oder nur in einem verschwindend geringen Maße.

Es bleibt noch die Frage nach den Erbauern der megalithischen Terrassen, Bassins und Mauern in Mittellannam und der megalithischen Gräber in Cochinchina. Nach COLANI und CADIÈRE kämen für die ersteren nicht die Čam in Frage, und auch für die letzteren dürften sie ausgeschlossen sein. Wer sind denn aber überhaupt die Čam? Handelt es sich doch in erster Linie um die Bezeichnung einer Kultur, die nach der oben genannten These QUARITCHS hauptsächlich durch das Zusammenwirken von indischen Einflüssen und der Đông-so'n-Kultur entstanden ist; durch zwei Elemente also, die von außen kamen, zwei Kultureinflüsse, die nicht durch Einwanderung großer Volksmassen, sondern (insbesondere was den indischen Einfluß betrifft) durch einige wenige Träger ausgeübt wurden und sich also auf eine schon vorhandene Bevölkerung auswirkten. Ist diese Bevölkerung nicht vielleicht ein Moistamm gewesen? Die Tatsache, daß die Moi von den Čam im Laufe ihrer Ausbreitung zurückgedrängt wurden, und daß sich dabei Kämpfe abspielten, ist kein Beweis, daß es sich nicht um Brudervölker, bzw. -stämme, gehandelt habe. Nicht nur die Geschichte im allgemeinen, sondern auch die der Moi im besonderen

⁹⁸ Vgl. QUARITCH (2), p. 15; lediglich bei einem speziellen Gebet für Verschollene der Rhadé wird eine solche Bemerkung gemacht: „Du bist tot außerhalb unserer Erde auf einer Insel im Meer“ (JOUIN, p. 112).

⁹⁹ STEINMANN, p. 155.

¹⁰⁰ Die Čurru und Raglai sprechen fast reines Čam, die Koho und Kil bis ca. 90 % (cf. Mus, BEFEO 35, Chronique).

zeigt, daß Streitigkeiten, Raubzüge und Kriege unter nahe verwandten Volksstämmen an der Tagesordnung sind.

So dürfte der Schluß berechtigt sein, daß es sich bei den Erbauern der megalithischen Steinbauten im östlichen und südöstlichen Hinterindien um einen frühgeschichtlichen Moistamm handelt, bzw. die frühgeschichtlichen Moi schlechthin, deren Kulturgeschichte noch zum größten Teil der genaueren Erforschung harret.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen zum Literaturverzeichnis :

| | |
|------------------|---|
| BEFEO | Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient |
| Bull. A. Vx. Hué | Bulletin des Amis du Vieux Hué |
| Bull. Soc. E. I. | Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises |
| I. A. E. | Internationales Archiv für Ethnologie |
| J. A. I. B. | Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland |
| J. A. O. S. | Journal of the American Oriental Society |
| J. R. A. S. B. | Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal |
| J. S. S. | Journal of the Siam Society |

ALKEMA B. und BEZEMER T. J., *Beknopt Handboek der Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*. Haarlem 1927.

ANTOINE et Y BLUL NIE BLO, *Le Sacrifice du Buffle*. Indochine Sud-Est-Asiatique 11. 1952, pp. 37-43.

AUROUSSEAU L., *Note sur l'origine du peuple annamite*. BEFEO 23. 1923, p. 245.

AZEMAR (P.), *Les Stiengs de Bro'lam, Cochinchine Française. Excursion et Reconnaissances* 12. Saigon 1886.

BARADAT R., *Les Sâmre ou Peâr, population primitive de l'ouest du Cambodge*. BEFEO 41. 1941, p. 50 s.

BERNATZIK H. A., (1) *Die Geister der gelben Blätter*. Leipzig 1941.

— — (2) *Akha und Meau. Probleme der angewandten Völkerkunde in Hinterindien*, 2 Bde. Innsbruck 1947.

— — (3) *Die Neue Große Völkerkunde, II*. Frankfurt/Main 1954.

BESNARD H., *Populations Moï du Darlac*. BEFEO 7. 1907, pp. 61-86.

BONIFACY A. L. M., (1) *Etude sur les coutumes et la langue des La-Ti*; BEFEO 6. 1906, pp. 271-278.

— — (2) *Etude sur les coutumes et la langue des Lolo et des La Qua du Haut-Tonkin*. BEFEO 8. 1908 (Notes et Mélanges), pp. 531-558.

BRANGUES (Dr.), *Note sur les populations de la région des montagnes des Cardamomes*; J. S. S. 2. 1905.

CABATON A., *Les Chams de l'Indochine*. Extrait de la Revue Coloniale. Paris 1905.

— — (2) in: GEORGES MASPERO.

— — (3) *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens, t. 2*. Saigon 1955.

CADIÈRE L., (1) *Tombeaux annamites dans les environs de Hué*. Bull. A. Vx. Hué 15. 1928.

CAMERLING E., *Über Ahnenkult in Hinterindien und auf den großen Sunda Inseln* (Diss.). Rotterdam 1928.

COLANI M., (1) *Mégalithes du Haut-Laos*. Paris 1935.

— — (2) *Haches et Bijoux, Rép. de l'Equateur, Insulinde, Eurasie*. BEFEO 35. 1935, pp. 313-362.

— — (3) *Essai d'Ethnographie comparée*. BEFEO 36. 1936, pp. 197-280.

— — (4) *Emploi de la Pierre en des Temps reculés, Annam, Indonésie, Assam*. Bull. A. Vx. Hué 27. 1940, Nos 1-4.

- COMBES J.-P., Lettre sur les mœurs et coutumes des Bahnars, in : P. DOURISBOURE.
 CONDOMINAS G., Nous avons mangé la Forêt. Paris 1957.
- CREDNER W., Völkerschichtung und Völkerbewegungen im Mittleren Hinterindien. Geografiska Annaler 1935 Sven Hedin ; Svenska Sällskapet för Antropologi och Geografi. (Stockholm.)
- DALTON E. T., Rude stone monuments in Chutia Nagpur and other places. J. R. A. S. B. 42. 1873.
- DHURARATSADORN L. B., The White Meau ; J. S. S. 17. 1923, Part 3, pp. 153 ss.
- DOURISBOURE P., Les Sauvages Ba-hnars. Paris 1904⁴.
- DUMOUTIER G., Le Rituel funéraire des Annamites. Hanoi 1902.
- FINOT L., (1) La Religion des Cham d'après les Monuments. BEFEO 1. 1901, pp. 12-33.
 — — (2) Notes d'Épigraphie indochinoise. Hanoi 1926.
- VON FÜRER-HAEMENDORF CHR., Megalithic Ritual among the Gadabas and Bondos of Orissa. J. R. A. S. B. 9. 1943, pp. 149-178.
- GUILLEMINET P., Coutumier de la Tribu Bahnar, des Sedang et des Jarai de la Province de Kontum. Hanoi 1952.
- HEINE-GELDERN R., (1) Die Bergstämme des nördlichen und nordöstlichen Birma. Diss. Wien 1914.
 — — (2) Die Megalithen Südasiens und ihre Bedeutung für die Megalithenfrage in Europa und Polynesien. Anthropos 23. 1928, pp. 276-315.
 — — (3) Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier. Anthropos 27. 1932, pp. 543-619.
 — — (4) Vorgeschichtliche Grundlagen der kolonialindischen Kunst. Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens 8. 1934, pp. 1-40.
 — — (5) Das Tocharerproblem und die Pontische Wanderung. Saeculum 2. 1951, pp. 225-255.
 — — (6) Die kulturgeschichtliche Bedeutung Südasiens. Geographische Rundschau 9. 1957, pp. 121-127.
 — — (7) Das Megalithenproblem. Symposion der Wenner-Gren Foundation. 1958. Horn 1959.
- HUTTON J. H., Carved Monoliths at Jāmūgūrī in Assam ; J. A. I. B. 53. 1923, pp. 150-159.
- IZIKOWITZ K. G., Fastening the Soul — Some Religious Traits among the Lamet (French Indochina). Göteborg 1941.
- JOUIN B. Y., La Mort et la Tombe. L'abandon de la Tombe. Paris 1949.
- KEMLIN J. E., Alliances chez les Reungao. BEFEO 17. 1917, N° 4, pp. 1-119.
- KRUYT A. C., L'Immigration préhistorique dans les pays des Toradjas occidentaux, in : Hommage du Service Archéologique des Indes Néerlandaises au 1^{er} Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient à Hanoi, janvier 1932. Batavia 1932.
- LAFITAU J. FR., Mœurs des Sauvages Américains comparées aux Mœurs des premiers Temps. Paris 1724.
- MADROLLE C., Indochine du Nord, Tonkin, Annam, Laos. Paris 1939.
- MAITRE H., (1) Les Régions Moi du Sud Indo-Chinois. Paris 1909.
 — — (2) Les Jungles Moi. Paris 1912.
- MANSUY H., Préhistoire de l'Indochine. Hanoi 1925.
- MASPERO G., Un Empire colonial français. L'Indochine ; 1-2. Paris et Bruxelles 1929-1930.
- MAURICE A. et PROUX G. M., L'âme du Riz ; Extr. du Bull. Soc. E. I./N. S. 29. Saigon 1954.
- MUS P., (1) Etudes Indiennes et Indochinoises, IV. Deux légendes chames. BEFEO 31. 1931, pp. 39-101.
 — — (2) Cultes indiens et indigènes au Champa (Conférence faite au Musée Louis Finot). BEFEO 33. 1933, pp. 367-410.
- NER M., Pays Moi d'Annam. BEFEO 27. 1927, pp. 483-485.
- PARMENTIER H., Vestiges mégalithiques à Xuân-lôc. BEFEO 28. 1928, pp. 479-485.
- PERRY W. J., The Megalithic Culture of Indonesia. Manchester 1918.
- QUARITCH WALES H. G., (1) The Making of Greater India. London 1951.
 — — (2) Prehistory and Religion in South-East Asia. London 1957.

- RANGSIT S. P., Die Lawa, ein Hinterindisches Bergvolk. Atlantis 1945, pp. 493-496.
- ROBEQUAIN CH., L'Indochine Française. Paris 1935.
- RONDOT (Cdt.), Les Cham musulmans du Viet Nam et du Cambodge. Tropiques 342. 1952, pp. 30-38 ; 343. 1952, pp. 20-26.
- ROUX H., (1) Deux tribus de la région de Phong-saly (Ht-Laos) – les A-Khas ou Khas Kô. BEFEO 24. 1924, pp. 373-500.
- — (2) Les Tsa Khmu, Monographie d'une tribu montagnarde dans le 4^e territoire militaire (Lai-chau). BEFEO 27. 1927, pp. 169-222.
- — (3) Les Tombeaux chez les Moi Jarai. BEFEO 29. 1929, pp. 346-349.
- SAVINA F. M., (1) Notes sur les Miao-Tseu (Tonkin). BEFEO 16. 1916, Nr. 2. pp. III-VII.
- — (2) Monographie de Hai-Nan ; Cahiers de la Soc. de Géographie de Hanoi 17. 1929, pp. 1-59.
- SEIDENFADEN E., The Races of Indochina. J. S. S. 30, Part 1. 1937.
- SILVESTRE (Cpt.), Les Thai blancs de Phong-tho. BEFEO 18. 1918, Nr. 4. pp. 1-50.
- SIMBRIGER H., Gong und Gongspiele. I. A. E. 36. 1939, pp. 1-180.
- SION J., Asie des Moussons, in : VIDAL DE LA BLACHE et GALLOIS, Géogr. Univ. t. 9.
- SMITH G. H., The Blood Hunters. Chicago 1942.
- STEINMANN A., Das kultische Schiff in Indonesien. Zürich 1939.
- STUTTERHEIM W. F., The Meaning of the Hindu-Javanese Caṇḍi. J. A. O. S. 51. 1931, pp. 1-15.
- TELFORD J. R., Animism in Kengtung State. The Burma Research Soc. Journ. 27. 1937.
- VERNEAU R., Les crânes humains du gisement préhistorique de Pho-binh-gia (Tonkin). L'Anthropologie 20. 1909.
- VIDAL DE LA BLACHE P. et GALLOIS L., Géographie Universelle. Paris 1929.
- VROKLAGE B. A. G., Das Schiff in den Megalithkulturen Südostasiens und der Südsee. Anthropos 31. 1936, pp. 712-758.
-

The *Bhak Katek* Ritual in Use among the Sadans of Jashpur, Madhya Pradesh (India)

By VICTOR ROSNER

Contents:

- A. Introduction
- B. The Rite of *Bhak Katek*
 - I. Preparation
 - II. The Accessories for the Sacrifice
 - III. The Ceremony
 - Songs :
 - The Seven Invisible Sisters (*Sato Anjain*)
 - The Two Maiden Sisters (*Anna Dhanna Kumari*)
 - The Twelve Asurs and the Thirteen Lodhas (*Baro Asur Tero Lodha*)
 - IV. The Sacrifice
- C. Conclusion

A. Introduction

1. Jashpur

Jashpur, formerly a tributary state of Surguja in the Central Provinces of British India, is now a sub-division of Raigarh District in the state of Madhya Pradesh in the Republic of India. It is roughly divided into two equal parts. The lowland area, known as the Nichh Ghat, is the rice-producing portion consisting of swampy paddy lands. The highland or Upar Ghat consists of a series of tablelands two to three thousand feet above sea-level, covered with luxuriant grass and sal forests. Only the narrow valleys are given over to cultivation.

2. The Sadans

The people of Jashpur are for the most part Oraons, one of the scheduled tribes of Dravidian origin speaking their own language. They number near on 50 000. Conservative in their ways the Oraons keep very much to themselves. As numerous as the Oraons are the Sadans, consisting of the other scheduled tribes having no special language of their own, but speaking a

dialect common to them all, known as Sadani or Sadri, or Nagpuria. Included among these Sadans, in as far as they talk the same language, are those of the scheduled castes who have always been associated with the scheduled tribes by their work and trade. Of these the *lohra* "blacksmiths", the *chik-baraik* "weavers", the *ahir* "cattle-grazers", are the most common.

3. The meaning of *bhak katek*

The *bhak katek* ceremony is a sacrificial ritual performed at the request of a householder to counteract the evil effects of spells and curses resulting from speech and the evil eye. I have only heard the Sadani word *bhak* with the root meaning of "speech" used in a pejorative sense signifying "a curse" or "words boding evil". *Katek*, the infinitive form of the Sadani verb meaning "to cut" can be taken in the context to mean "to destroy, counteract, nullify". *Bhak katek* would then have as a meaning "to nullify the effects of a curse from evil speech and the consequences of the evil eye".

For the Sadans these effects and consequences may be grouped under three headings, in as far as they appertain to :

Children, complicating their birth and bringing on sickness (*chawa bhakal*).
Fields and cattle, causing damage to standing crops and diseases in live stock (*kheti bari* and *gau bhakal*).

Iron ore, in as much as the flow from the furnace is tampered with and hindered (*loha bhakal*).

Corresponding to the above divisions there are three distinct rituals appropriate for each type of *bhakal* viz., curse, spell or evil intention.

4. The minister

The performance of the *bhak katek* ritual is reserved to men. Any man who has learnt the rite and is not dumb may function as a minister. It is a question of memorizing the songs and knowing the rubrics. There is no initiation ceremony for the minister. Of the men I interviewed who were versed in this ritual, all without exception, were *devair* "witch-finders and sorcerers". *Bhak katek* was part of their ministry. It cannot be said that all *devair* know how to perform *bhak katek*.

The Sadans call in anyone who knows the ritual to perform the *bhak katek* ceremony for them, irrespective of his tribe or caste. The rite is in Sadani. This paper purports to deal with the *bhak katek* ritual in vogue among the Sadans, as opposed to a similar rite in use among the Oraons.

5. Location

The house. — The *bhak katek* ceremony being for the good of a definite person and his possessions, is performed in the house of that person. There are two divisions in a Sadan's house. There is the inner house (*gamhairi*),

where the hearth is located, where the paddy and other grain is stored, where the people of the house sleep. The portion attached to this inner house is known as the *osra*. It runs as a verandah on all four sides of the inner house, or at least on three sides. If the minister at the *bhak katek* ceremony is a member of the same tribe or caste as the householder, he goes through the ritual within the inner house. If he should be of another caste or tribe he performs the ceremony in the outer house.

The smithy. – When the *bhak katek* ceremony is performed for the benefit of a blacksmith who is having trouble with the flow of ore in his furnace, the rite is gone through in the smithy. This consists of a shed of thatch or tiles open on all four sides, a little removed from the village, generally under a tamarind or banyan tree, where the smith has his forge and furnace.

The iron ore smelted by local blacksmiths in Jashpur is in the form of black sand, panned in the streams and beds of some rivers. This sand is known as *bali dhoa* "sand-washed iron ore". It is known to industry as magnetite. There is also a type of ore gathered in the shape of grey or red stones known as *bicchi* "picked up or gathered ore". These stones contain pyrites, a sulphide of iron. The ore is smelted with the help of charcoal and it takes the greater part of a day to produce one ingot 6" × 2" × 2" from which two ploughshares can be wrought.

6. Time

The opportune time for the performance of the *bhak katek* ceremony with reference to the main paddy crop is on the *karam basi*, the day following the *karam* feast. This is sometime in *bhado* "September". It is at about this time that the fields show first promise of the coming harvest and are therefore most prone to "mysterious agents bent on causing harm".

Among the Sadans the ceremony starts early in the morning, before the cattle are led out to graze or to plough. It continues till the normal time for the day's ploughing to end which is 10 a. m. – When the occasion demands and circumstances ask for the *bhak katek* ritual it may be performed at any time or day. – If a day can be chosen it should either be a Sunday or Tuesday. Such are the auspicious days known to the Sadans for the performance of this ceremony.

B. The Rite of *Bhak Katek*

I. Preparation

1. Washing of the feet and hands. – Before the minister enters the house he is given a brass pot with water either by the householder or his wife. He retires to the spot where the washing is usually done, there to wash his feet, hands and face. He is then led inside to the *gamhairi*, if he is of the same caste or tribe as the householder. Otherwise he is shown a spot in the *osra*.

2. Purifying the place of sacrifice. – The purifying of the place suitable for the ceremony is done by the minister himself by means of fresh cow-dung. He smears it on the spot with his right hand pouring water from the brass pot with his left hand over the spot. This action is known to the Sadans as *lipek* "to besmear with cow-dung". It is the recognized way of purifying a place intended for a religious rite. (Pl. 1 a.)

If the ceremony of *bhak katek* is due to take place in a smithy, a hole is dug 2" wide and 3" deep by means of a ploughshare to the right side of the furnace, near the lower opening. This hole and its immediate surroundings are likewise purified with fresh cow-dung.

3. The three leaves. – On the purified spot the minister now places three *ran pawan* (*Smilax macrophylla* Roxb.) leaves, laid at right angles one on top of the other, with the under surface of the leaves showing. If they are not large enough to cover the area purified, three leaves laid one on top of the other may be stitched together, thus forming one large platter. If green leaves are not available, dry *ran pawan* leaves may be used. (Pl. 1 b.)

4. The design. – On the underside of the top leaf the minister traces a design of three sets of three concentric circles in three colours – white, red, and black. He does this by dropping coloured powder held between the thumb, index and middle fingers of his right hand. No preliminary outlines are made as a directive to guide his hand. He begins by making the centre circle of white powder, followed by the other two white circles. He fills in the red, completing all three. The black circles are the last to be drawn. These circles are in the nature of coloured bands covering the area provided by the size of the leaf, all within the compass of a circle with a diameter of 12 inches. (Pl. 1 c, d, e.)

The materials used for the making of these circles are :

Homemade yeast (*ranu*) used in the making of rice beer. *Ranu* looks white due to the rice flour used as a base for the roots and herbs that go into its composition. Normally *ranu* takes the form of a tablet an inch in diameter. Three tablets of this yeast are ground fine to make the white colour for the design in the *bhak katek* ritual.

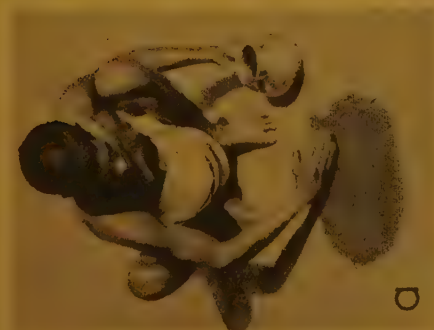
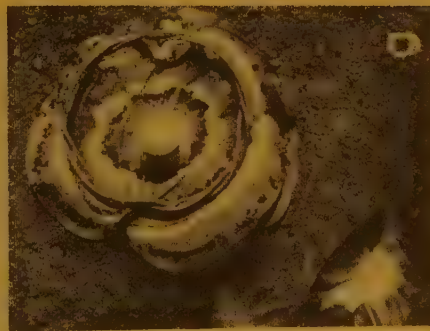
Red clay from the hearth or fireplace in the house. A part is broken off and powdered to dust.

Charcoal powder, also taken from the householder's fireplace.

All these materials are supplied by the householder in sal leaves (*Shorea robusta* Gautn.) from which the minister takes up his colours.

The reason for these three colours and their use in designing the circles is to symbolize the greatest of all bows, and the most effective against evil spirits, the *dhanuk ban* "rainbow". None of the ministers I consulted could further explain the choice of the triple bands of three colours.

5. The palm frond and the sal twig. – In the occurrence of the *bhak katek* ceremony being performed in a smithy, a palm frond (*Phaenix acaulis* Buch.) and a sal twig are placed in the hole dug by the furnace wall.









The frond rests against the furnace, the twig stands upright in the hole. This sal twig is 15 inches long, and has the thickness of a man's small finger. For the length of five inches towards the top end, it is pared in five places. The bark alone is removed forming five distinct bands. The top end of the twig is brought to a point, not in the manner of sharpening a lead pencil.

6. The asparagus ring. – When the drawing has been completed a ring of thorn, large enough to enclose the whole design, is laid on the leaf. It is known as *kargi kanta* and is made from two turns of the thorny stem of the asparagus creeper (*A. racemosus* Willd.). (Pl. 1 f.)

If the ritual is gone through in a smithy this ring of thorn encloses the sal twig and the palm frond that project from the hole scooped out by the furnace. It does not cover the leaf with its design of circles.

II. The Accessories for the Sacrifice

1. The fowl's egg. – In the very centre of the coloured concentric circles the officiating minister deposits a small heap of uncooked (*arua*) rice grains. On that heap he places a freshly laid fowl's egg with its apex pointing upwards. When an egg is not available a substitute is found in the egg-like fruit of the procumbent creeper known to the Sadans as *dembo* (*Cucumis trigonus* Roxb.). This fruit, it would be more correct to call it a vegetable, can never be used when the *bhak katek* ceremony is performed for somebody's fields. It may be used when the ritual is done in a smithy. (Pl. 1 g.)

In a smithy the minister does not rest the egg on a heap of rice grains. He has another means of making it stand with the help of the split twig, one end resting on the ground and the cleft end holding the egg.

2. The *tela* twig. – After the egg has been placed in position the presiding functionary selects a *tela* twig (*Diospyros tormentosa* Roxb.) 12 to 15 inches long, the thickness of a lead pencil. From the lower end he cuts three pieces, three quarters of an inch long. He splits these pieces in two. He also splits the twig at the thin end for the length of three inches or more. To keep the two sides apart he inserts one of the halves which he has prepared from the pieces cut from the same twig. (Pl. 1 h, 2 a.) The remaining pieces, five in number, are placed in a winnowing-fan.

This cleft twig carrying the wedge is placed with the split end resting on the egg and the other extremity touching the ground. The split end faces east.

Though I have only seen the *bhak katek* being done with a *tela* twig I was told that *bhelwa* (*Semecarpus anacardium* L.) could serve as well. The only reason why the *tela* is used in Jashpur is that it is easily found, being more plentiful than the *bhelwa*.

3. The winnowing-fan. – An essential accessory for the ceremony is a winnowing-fan (*sup*). There are two types of winnowing-fans in use among the tribals. The more common one is used as a scoop and a container about

the house, besides its chief purpose, winnowing paddy. The *sup* used for religious rites is known as the *devari sup* peculiar to sorcerers and witch-finders. It is this *devari sup* that is endowed with special powers by the Guru. Each *devair* brings his own *sup* along with him when his services are required. The difference between the two *sup*s is that the one used by the sorcerers is not reinforced with a strip of bamboo at the scoop end. The one used for winnowing has this extra sliver of bamboo which makes it stronger and more serviceable about the house.

4. The rice grains. – Into his winnowing-fan the minister puts three to four handfuls of *arua chawal* "polished rice grains". These are distinguished from *usna chawal* or parboiled rice grains which are tinged with "pollution" in so far as they have been boiled. For any religious rite only *arua chawal* may be used. It is with these grains of rice that the five split pieces of the *tela* are mixed. (Pl. 2 b.)

5. The rice beer. – A leaf-cup (*dona*), made with sal leaves containing rice beer is within reach of the functionary. *Gur pani* or molasses mixed with water is a substitute for rice beer.

6. The brass pot with water. – A brass pot (*lota*) containing water is also at hand. It is with this water that the place of sacrifice has been purified. This same water will have other uses as the ritual proceeds. (Pl. 2 b, c, d, f.)

III. The Ceremony

1. The position of the minister. – No special dress is prescribed for the man who officiates at the ceremony of *bhak katek*. When all is ready he sits facing the design, his face turned towards the east. He may assume a squatting position or may sit *padmasan* "in the lotus position": his legs folded under him. The winnowing-fan, with the scoop end towards the celebrant, is either supported on his thighs, or else it rests on the ground. He holds the fan with his left hand. His right hand, with the palm open, he lays on the *arua* rice grains and the split pieces of *tela* in the winnowing-fan. (Pl. 2 b-f.)

As he chants or recites his ritual, as the rubrics demand, the minister rubs the palm of his right hand in an anti-clockwise direction, over the rice grains and the pieces of twig in the winnowing-fan. With his left hand he keeps tapping and shaking the winnowing-fan in time with his chanting and rubbing. A rhythm is maintained which increases and decreases with the moods of the minister¹.

2. The opening address (*saki*). – Taking up his position in the lotus posture before the design, with his face turned to the rising sun, the winnowing-

¹ This practice of rubbing uncooked rice grains in a winnowing-fan is known to the Sadans as *ghosek*. The word means "to rub", but with reference to the special circumstance of "ritualistic rubbing". All *devair* – sorcerers and witch-finders – in Jashpur have recourse to this practice of *ghosek*.

fan on his thighs, the minister opens the ceremony of *bhak katek* with the *saki* address ².

| | |
|----------------------------------|--|
| <i>Dharti Mata saki hai</i> | Mother Earth is my witness |
| <i>Ganga Mai saki hai</i> | Mother Ganges is my witness |
| <i>Jalni mata saki hai</i> | The Mother of all waters is my witness |
| <i>Ban sapti mai saki hai</i> | The Forest Mother is my witness |
| <i>Ban Kumar saki hai</i> | The Forest Prince is my witness |
| <i>Raja Suraj saki hai</i> | The Sun King is my witness |
| <i>Bhik Bhagwan saki hai</i> | The god Bhik is my witness |
| <i>Dalu Bhagwan saki hai</i> | The god Dalu is my witness |
| <i>Shri Bhagwan saki hai</i> | The great god is my witness |
| <i>Ram Lachman saki hain</i> | Ram and Lachman are my witnesses |
| <i>Chatur Bharat saki hai</i> | Chatur Bharat is my witness |
| <i>Gauri Ganesh saki hai</i> | Gauri Ganesh is my witness |
| <i>Pancho Pandaos saki hain</i> | The five Pandaos are my witnesses |
| <i>Pancho Panihari saki hain</i> | The five Paniharis are my witnesses |
| <i>Guru saki hai</i> | My Guru is my witness |
| <i>Bir saki hai</i> | Bir is my witness |
| <i>Bhaiya saki hai</i> | Bhaiya is my witness. |

3. The salutations (*johair*). – After the recitation of the *saki* or witness summoning, the minister starts chanting the *johair* or salutations. The word *johair* is the usual way of greeting among the Sadans. It carries with it a sense of reverence for the person greeted. It is accompanied with a deep bow, as from the hips, the right hand touching the forehead, with the left hand supporting the right at the elbow. The person greeted returns the salutation with the word *johair*. It could be rendered into English as : “I salute you”.

The *johair* in the *bhak katek* ceremony takes the following form :

| | |
|--------------------------------------|--|
| <i>Johair, johair, Purub johair</i> | I salute, I salute, the East I salute |
| <i>Johair, johair Pacchim johair</i> | I salute, I salute, the West I salute |
| <i>Johair, Johair, Dachin johair</i> | I salute, I salute, the South I salute |
| <i>Johair, johair Uttar johair</i> | I salute, I salute, the North I salute. |
| <i>Sawa lakh dharti johair</i> | I salute the 125 thousand worlds |
| <i>Char lakh prithwi johair</i> | I salute the 400 thousand earths |
| <i>Ath khand nau jamodip johair</i> | I salute the eight portions of the nine worlds |
| <i>Akas johair</i> | I salute the sky |
| <i>Patal johair</i> | I salute the underworld |
| <i>Pawan pani ki johair</i> | Salute to the atmosphere |
| <i>Raja Raj Pal ki johair</i> | Salute to Raja Raj Pal |
| <i>Jal johair</i> | I salute the water |
| <i>Phal johair</i> | I salute the fruits |
| <i>Phulwair johair</i> | I salute the gardens |
| <i>Ban sati Ban Kumar ki johair</i> | Salute to Bansati and Ban Kumar |
| <i>Raja Surj ki johair</i> | Salute to King Sun |
| <i>Bhik Bhagwan ki johair</i> | Salute to Bhik Bhagwan |

² The Sadani word *saki* has the root meaning of “witness”. In its broader sense it may be taken to mean helper, associate, partner. This *saki* address is not chanted but recited in “recto tono”. This is the form of the *saki* as recited by CHUTIA LOHRA of Dhingni village, Jashpur.

Dalu Bhagwan ki johair
Shri Bhagwan ki johair
Ram Lachman ki johair
Chatur Bharat ki johair
Guru Ganesh ki johair
Pancho Pandao ki johair
Pancho Panihari ki johair
Guru johair
Bir johair
Bahia johair
Deo johair
Patal Ses Nag ki johair
Basu Na ki johair
Dia Rani ki johair
Bhuka Rani ki johair
Bendo Rani ki johair
Sendo Rani ki johair
Kecch Rani ki johair
Mecch Rani ki johair
Baz Rani ki johair
Besra Rani ki johair
Kuhu Rani ki johair
Charka Rani ki johair
Ratha Rani ki johair
Ganpat Rani ki johair
Sanpat Rani ki johair
Kala pair ki johair
Bhim saja ki johair
Jal saja ki johair
Phulwair saja ki johair
Gan Guru ki johair
Gahan gurain ki johair

Salute to Dalu Bhagwan
 Salute to Shri Bhagwan
 Salute to Ram and Lachman
 Salute to Chatur Bharat
 Salute to Guru Ganesh
 Salute to the five Pandaos
 Salute to the five Paniharis
 I salute my Guru
 I salute Bir
 I salute Bahia
 I salute God
 Salute to the Ses cobra of the underworld
 Salute to Basu the cobra
 Salute to the Queen of the lamp
 Salute to the Queen of the white ants
 Salute to Bendo the Queen
 Salute to Sendo the Queen
 Salute to Kecch the Queen
 Salute to Mecch the Queen
 Salute to the Queen of the falcons³
 Salute to the Queen of the hawks³
 Salute to the Queen of the koels³
 Salute to the Queen of the spinning-wheels
 Salute to the Queen of the carding-wheels
 Salute to Ganpat the Queen
 Salute to Sanpat the Queen
 Salute to the wearer of the black-bordered sari
 Salute to Bhim
 Salute to the water
 Salute to the spring
 Salute to Ghan the Guru
 Salute to the wife of Ghan the Guru.

Panch Saura panch Saura gurain
Nadi lainke
Pahar phor ke
Chotte ghar, bare ghar
Raja ghar, rajauria ghar
Deoori duar,
Nam utala
Jas karla
Bhal karla
Bhalai karla
Taise Guru
Dhank dhair
Damru dhair,
Jhanj dhair,
Mridhang dhair
Manjira dhair
Singhi dhair
Turungi dhair,
Dahop gohair

The five Sauras and their five wives
 Crossing the river
 Breaking the hills
 The small house, the big house
 The king's house, the ryot's house
 The door of the house
 You have taken their names
 You have praised them
 You have done them good
 You have benefited them
 In like manner, O Guru
 With many big drums
 With many tabors
 And many cymbals big and loud
 With many double drums
 And many small cymbals
 With many horns
 And many leaf cones
 Come quickly to my aid.

³ Falcons, hawks, koels are totems of clans.

4. The intention (*matlab*). – After making due salutation, and inviting his Guru to come to his help, the minister expresses the intention or reason why he is undertaking this ceremony. It is a direct appeal to *Bhagwan* “God” couched in everyday language, carrying an assurance of faith and hope for the hearers :

*Dekhba ki he Bhagwan mor hat ker jas,
mungh ker jaban khalli na hoi. Mangra
ker kheti bari ker moin bhak katat hun.*

Have a care, O God, that the praise of my hands, the words of my mouth do not lead to naught. I am performing the *bhak katek* ceremony in the name of Mangra for the good of his fields.

*Budhu ker loghar ker kasat dukh sankat
ahain. Ki he Bhagwan kharij kar deu.
Moin uker nam se bhak katat hun.*

The wife of Budhu is in great trouble and pain. Do you, O *Bhagwan*, do away with it all. I am performing the *bhak katek* ceremony in her name.

*Ki he Bhagwan Khasru ker ghara ul-
toni paltoni, nazrahi, tonahi, dant kirri
kshama karu. Moin uker nam se bhak
katat hun.*

O *Bhagwan*, forgive all the revenge, the evil from eyes, the pointing out, the spite that has come upon the house of Khasru. I am undertaking the *bhak katek* in his name.

This last intention covers all the possible harm that may befall a man and his possessions from various agents summoned to cause him hurt or worry him. Among the Sadans the only way to put a stop to all this is to have recourse to the *bhak katek* ceremony.

5. The Songs (*git*). – After expressing the intention the minister begins the song applicable to the occasion which has called for the performance of the *bhak katek* ceremony. Among the Sadans these songs are three in number corresponding to the three main types of *bhakal*, in so far as they have reference to evil designs affecting : 1. Children, – 2. Fields and live stock, – 3. Iron ore.

The method employed in rendering these songs is to chant them with the last few words of each verse being repeated in a lower tone. At times the minister may break into narration which is called for by the occasion presented in the song ⁴.

The Seven Invisible Sisters (*Sato Anjain*)

In the occurrence of childbirth being protracted and accompanied with extraordinary pains the minister at the *bhak katek* ceremony chants the song of the *Seven Invisible Sisters*. These Seven Sisters are responsible for a form of temporary insanity that may take hold of a victim. The Seven Sisters manifest their presence in a patient in uncontrolled laughter, crying, chattering, singing, dancing, silence, and tantrums of temper.

⁴ The language of the songs is Sadani. As a word for word translation often does not make for good sense I have tried to express the idea conveyed by the words rather than the actual meaning of every word, keeping as close to the text as possible.

As is apparent from the song the Seven Sisters having lost their own children do not want other women to have children of their own.

On this occasion the *bhak katek* ceremony is gone through without the sacred design and the other accessories that go with the three *ran pawan* leaves.

The song of the Seven Invisible Sisters may be divided into three cantos :

- I. The Seven Sisters Go to Bathe in the Ganges
- II. The Coming of the Midwife and her Helpers
- III. The Safe Delivery of a Boy Child

Canto I: The Seven Sisters Go to Bathe in the Ganges

- | | |
|--|--|
| 1. <i>Sato Anjain Guru sato to jagain</i> <i>Chalu se chalu Anjain Ganga asnan</i> <i>Sato se sato Anjain chalu Ganga asnan</i> | The Guru will look after the Seven Invisible Sisters Come, O come to the Ganges, Anjains, to bathe All seven of you Anjains, come to the Ganges to bathe. |
| 2. <i>Kon bhain rabain ghare rakwal</i> <i>Kon bhain jabain Ganga asnan</i> <i>Barka bhain jabain Ganga asnan</i> <i>Majhli bhain rabain ghare rakwal</i> | Who of the sisters will remain to watch the house? Who of the sisters will go to bathe in the Ganges? The eldest sister will go to bathe in the Ganges The second sister will stay behind to watch the house. |
| 3. <i>Barka bhain rabain ghare rakwal</i> <i>Majhli bhain jabain Ganga asnan</i> <i>Majhli bhain rabain ghare rakwal</i> <i>Sajhli bhain jabain Ganga asnan</i> | The eldest sister will stay to watch the house The second sister will go to bathe in the Ganges The second sister will stay to watch the house The third sister will go to bathe in the Ganges. |
| 4. <i>Sajhli bhain rabain ghare rakwal</i> <i>Munghia bhain jabain Ganga asnan</i> <i>Munghia bhain rabain ghare rakwal</i> <i>Chunia bhain jabain Ganga asnan</i> | The third sister will stay to watch the house The fourth sister will go to bathe in the Ganges The fourth sister will stay to watch the house The fifth sister will go to bathe in the Ganges. |
| 5. <i>Chunia bhain rabain ghare rakwal</i> <i>Painki bhain jabain Ganga asnan</i> <i>Painki bhain rabain ghare rakwal</i> <i>Tunia bhain jabain Ganga asnan</i> <i>Tunia bhain rabain ghare rakwal</i> | The fifth sister will stay to watch the house The sixth sister will go to bathe in the Ganges The sixth sister will stay to watch the house The seventh sister will go to the Ganges to bathe The seventh sister will stay to watch the house. |
| 6. <i>Sato je mile Anjain larka korai</i> <i>Apan balak delain khakwai</i> <i>Kya men dharlain sindur?</i> <i>Kat ker malwa men dharlain chandan chhawa</i> | The seven Anjains took up their children They tied their babes to their hips In what will they take <i>sindur</i> ? ⁵ In a bowl of wood they carried pieces of sandal wood. |
| 7. <i>Sopair pokair Anjain bhelain taiyar</i> <i>Ange se ange seli to pallain</i> <i>Atho ange buka laglain</i> <i>Ghar se nikal alain dura me thar</i> | The Anjains dressed and got ready They tied a cord of cow's hair round their waist They daubed red powder on their limbs They came out of the house and stood at the door. |
| 8. <i>Angna se challain Anjain bakri men thar</i> <i>Rata to rata Anjain kiraki lagalain</i> | The Anjains left the courtyard and stood at the outer gate They fastened the door by drawing bars |

⁵ A red powder used by married women for marking the parting of their hair and spotting their foreheads as a sign of marriage.

- Jaike thar bhelain soje bhal khoir*
Khoir men bhet bhelain khoir ker
balak
 They went and stood in the middle of the village
 In the village they met the children of the
 village.
9. *Toke moin kahon khoir ker balak*
Kahi je debe sato samudar batis
dhar
Kya moin kahon Anjain kya toin
patiabe
Disat hobain Anjain sato samadur
Disat hobain Anjain batiso dhar
 We ask you, O children of the village
 To tell us where are the seven seas and the
 32 streams
 What shall we tell you and what will you
 believe ?
 They will appear, O Anjains, the seven seas
 They will appear, O Anjains, the 32 streams.
10. *Utne ker boli, Anjain, sunne bhal*
palain
Chale je lagel Anjain Ganga to asnan
Agu bat hite Anjain pachhli kudain
Jaike pahunchalain Anjain sato
samudar [dhar
Jaike pahunchalain Anjain batiso
 The Anjains heard what they had spoken
 The Anjains started out to the Ganges to bathe
 The Anjains went ahead followed by the children
 They arrived at the seven seas the Anjains
 They arrived at the 32 streams the Anjains.
11. *Sato Anjain mor larika to sutai*
Ledra luga chir delain bicchai
Ledra disai bhelain taiyar
Sato larika delain to sutai
 The seven Anjains put their children to sleep
 They tore up old cloths and spread them out
 They spread out the cloths and all was ready
 They put their seven babes to sleep.
12. *Jal pase Anjain karalain asnan*
An dina Ganga mai halaka bahlak
Ajhu Ganga mai kahe bahli kidhar

Toi nahin janle sato Anjain
Ajam dudha ji jain Ganga bohain
kidhar
 Alongside the water they took their bath
 On other days, O Mother Ganges, you run clear
 To-day, O Mother Ganges, why do you flow
 muddy ?
 What ? Do you not know why, O seven Anjains ?
 Knowing of this great pain the Ganges flows
 muddy.
13. *Kahan ker matti dhasi dhas girai*
Se lagin Anjain Ganga mai bohain
khidar
Aigelain halaki bohai gelain sato
larika
Nahai dhoai ke bhelain Anjain taiyar
 Somewhere the bank has fallen in
 and that is why, Anjains, Mother Ganges is
 flowing muddy
 A sudden current came down and the seven
 children were carried away
 Bathed and dressed the Anjains were now ready.
14. *Apna larika dekh bhal lagain*
Koi na janal na disathe
Raur ker moin kahon Ganga mai
Hamaro larika kahan to rakhdeli
 They looked for their children
 Neither did they know nor see where they were
 We ask you, O Mother Ganges
 Where have you hidden our children ?
15. *Hamaro larika Ganga mai debe batlai*
Kahe je pabe Anjain tohro re larika
Wasanna Ganga mai tohon mait bolbe
Hamaro larika Ganga mai debe batlai
 Please, O Mother Ganges, show us our children
 Where shall I find your children, O Anjains ?
 Do not speak in that way, O Mother Ganges
 Show us our children, O Mother Ganges.
16. *Toi chali jabe Anjain Ganga Jamna*
batis dhar
Seho than hobain akhe bar gacch
Utne ker boli Anjain sunne bhal
palain
Chale to laglain Anjain bar pher than
Puu bhar rege Anjain palaki pau
sarlain
 Go to the 32 streams of the Ganges and Jamuna,
 O Anjains
 There will be a fig tree sprung from the ground
 The Anjains heard these words.
 The Anjains started out for that fig tree
 They hastened on, the Anjains, they walked
 quickly.

Canto II: The Coming of the Midwife and her Helpers

17. *Jaike pahunchlain Anjain akhe bar gacch*
Purabe se ugi alain Raja to Surj
Bar ker pattai, Anjain, gelain kumlai
Tiriya ker man gelain kumlai
 They arrived at the fig tree sprung from the ground
 From the east there arose the Sun King
 The leaves of the fig tree, Anjains, withered
 The spirit of the woman (expectant mother) weakened.
18. *Jaisanna giralain Bar ker pattai*
Taisanna tiriya ker mana to gir gel
Jaisanna nahuralain bar ker pattai
Taisanna tiriya ker kaiya bhuma nahu chal alain
 As the leaves of the fig began to fall
 In like manner did the spirit of the woman fall
 As the new leaves of the fig tree burst forth
 In like manner did new strength seep through the limbs and body of the woman.
19. *Jaisanna hariyar behlain bar ker pattai*
Taisanna tiriya ker kaiya bhuja hariyar bhelain
Toke moin kahon cheriya saku bhaiya
Toi chali jabe mai suasi ker bulai
Mai dangrin bulai
Sikti chamarin bulai
 As the leaves of the fig tree turned green
 In like manner did the limbs and body of the woman grow strong
 I ask you, my little son, who is herding goats
 Run and call the midwife
 To call her helper
 To call Sikti, the cobbler's wife.
20. *Utne ker boli sunne bhal palain*
Chale je lagai cheriya saku bhaiya
Mai suasin ker bulai
Mai dangrin ker bulai
Sikti chamarin ker bulai
 He heard these words
 And the goatherd set out
 To call the midwife
 To call her helper
 To call Sikti, the cobbler's wife.
21. *Paul bhal rengai*
Jaike pahunchalain mor cheriya - saku bhaiya
Gor raur moin lagon mai suasin
Gor raur moin lagon mai dangrin
Gor raur moin lagon Sikti chamarin
Jhat begi chalu dheori duar
Tiriya ker hobain bahut sankat
 He hurried on
 The goatherd and duly arrived.
 Respectfully I salute you, Mother midwife
 Respectfully I salute you, Mother nurse
 Respectfully I salute you, Sikti, the wife of the cobbler
 Hasten quickly to the house of the woman
 The woman is in great pain.
22. *Utne ker boli sunne bhal palain*
Mai suasin sunne bhal palain
Mai dangrin sunne bhal palain
Sikti chamarin mor sunne bhal palain
 They heard these words
 The midwife heard
 The nurse heard
 Sikti, the cobbler's wife heard.
23. *Ledra godra mota binda bandhe*
Sopairi pokair bhelain taiyar
Chale je lagai dheori duar
Mai suasin ker awai janne bhal palain
Mai dangrin ker awai janne bhal palain
Sikti chamarin ker awai bhal palain
 Gathering rags and tying up clothes
 They were ready
 They started out for the house of the woman
 They (the evil spirits, Anjains) got to know of The coming of the midwife
 They got to know of the coming of the nurse.
 They got to know of the coming of Sikti, the cobbler's wife.

Canto III: The Safe Delivery of a Boy Child

24. *Tiriya bhakal kampain tharhar*
Nazra dhittai kampain tharhar
Putr bhakal kampain tharhar
Aiker pahunchalain dheori duar
Mai suasin to dheori duar
Mai dangrin dheori to duar
Sikti chamarin dheori to duar
- The evil spirits that were annoying the woman started to tremble and be afraid
The evil spirits started to tremble
The evil spirits worrying the child trembled
They arrived at the house of the woman
The midwife at the house of the woman
The nurse at the house of the woman
Sikti, the cobbler's wife, at the house of the woman.
25. *Mai suasin angia to dolai*
Mai dangrin deha to dolai
Sikti chamarin nair to khelai
Ghari rakan bite pahara bit gelain
Halke balak janam lelain
- The midwife worked the woman's limbs
The nurse massaged the woman's body
Sikti, the cobbler's wife, worked on the nerves
Much time went by
A child was born with no more trouble.
26. *Ke to churi se nar chhinalain*
Sikti chamarin chawa ker nahai
dohai lagai
Maiya matrin ker pet bhal misai
Misri jaiti ker to bhelain taiyar
- Someone cut the umbilical cord
Sikti, the cobbler's wife, began to wash the child
She massaged the body of the mother
The massaging and pressing was all done.
27. *Sikti chamarin delain nahai*
Nahai dohai bhelain taiyar
Sikti chamarin balak ker to seke lagai
Tele to choi choai ker seke bhal lagai
Balak putr howe to phurnai
- Sikti, the cobbler's wife, bathed her
The washing and bathing was all done.
Sikti, the cobbler's wife, warmed the child
She heated oil and rubbed the child
The boy child grew strong.
28. *Apno matari ker dudha to pie lagel*
Maiya suasin mor ghara ghuir gel
Maya dangrin mor ghara ghuir gel
Sikti chamarin mor ghara ghuir gel
- He started to drink milk
The midwife returned home
The nurse returned home
Sikti, the cobbler's wife, returned home.

The Two Maiden Sisters (*Anna Dhanna Kumari*)

The following song of the two maiden sisters, *Anna* and *Dhanna*, is chanted when the *bhak katek* ceremony is undertaken to save fields and live-stock from the machinations of invisible enemies egged on to mischief by neighbours and strangers who willingly or unwillingly are the cause of harm.

From the song we gather that *Anna* and *Dhanna* were beings from another world. They came to the land of mankind seeking love and attention, in return for which they taught men how to sow seed and make fields. They, themselves, gave men the first seeds of every plant.

Some Sadans are inclined to take them as the personification of "crops" and "wealth", the words *Anna* and *Dhanna* suggesting such a view. *Anna* can be taken to mean "grain", and *Dhanna* "riches" or "wealth".

The song purports to give the origin of the first *bhak katek* ceremony as taught to men by *Mahadeo*. If his name means "the Great God", there is one greater than he is, who is known to the Sadans as *Bhagwan*, the Supreme Being. *Mahadeo* is further represented as living in the land of mankind, in

a hut like other men. It is *Mahadeo* who actually learns how to make fields by cutting down the forests and setting fire to the trees, a method still in use among many of the tribes in India.

This song of *Anna Dhanna Kumari* consists of three cantos :

I. The Journey of the Sisters to the Country of Mankind

II. Their Gift of Seeds to Mankind

III. *Mahadeo* Performs the First *Bhak Katek* Ceremony

Canto I: The Journey of the Sisters to the Country of Mankind

- | | |
|--|---|
| 1. <i>Jal thala jal thala nau lakh</i> <i>dharati</i> <i>Jal thala jal thala nau lakh</i> <i>prithwi</i> <i>Pahila to janmal gugut panarki</i> <i>Anna je Dhanna kumari doio bahine</i> <i>Gugut panarki raklain jogai</i> | In the nine hundred thousand worlds of earth and water In the nine hundred thousand worlds of sea and land The first to be born was the spotted dove ⁶ Anna and Dhanna maiden sisters both Were caring for the spotted dove. |
| 2. <i>Ek kone jug biti to biti gel</i> <i>Anna je Dhanna kumari gelain risiai</i> <i>Chalu se chalu bhaine manao ker dese</i> <i>Manao ker dese bahine karbain dular</i> | A part of time has passed Anna and Dhanna were restless Come, let us go to the country of mankind In the country of mankind they will show us love. |
| 3. <i>Raure ke kahbon moin Dhanna</i> <i>kumari bahini</i> <i>Kaise, kaise jab mane manao dese</i> <i>Toke moin kahbon Anna kumari</i> <i>bahini</i> <i>Suri kapali gai sange, sange chal jau</i> <i>Bahini, sange, sange chal jau</i> | I ask you, my sister Dhanna How, O how shall we go to the country of I shall tell you, my sister Anna [mankind ? Go with the long-haired cow ⁷ , go in its company Sister, go, go in its company. |
| 4. <i>Murhi jhapi delain algai</i> <i>Sir men algalain math men</i> <i>maralain</i> <i>Han hana to bahini macchi dukhate</i> <i>gelain</i> <i>Kasu kasra ker bes hoke jai bhal laglain</i> <i>Mane ker dese karbain dular</i> | They raised up their baskets of puffed rice They lifted them to their heads, they placed them on their heads They went on their way covered with buzzing flies Taking the guise of scabious persons they went - In the country of mankind they will show us love. |
| 5. <i>Chale to laglain Girhi to parbat</i> <i>Nahin to dise bahini mane manao</i> <i>ker dese</i> <i>Jai pahunchalain Daule Girh parbat</i> <i>Eke to disel bahini Siri Krishna</i> <i>ker ghar</i> <i>Sehe suri kapali gai mor dhuki bhal gel</i> <i>Suri kapali gai mor rahe to rokai</i> | They started out towards the mountain of Girhi The land of mankind did not appear They arrived at the mountain of Daule Girh One house, that of Siri Krishna appeared In it entered the long-haired cow The long-haired cow stopped there. |
| 6. <i>Chalu se chalu bahini mane manao</i> <i>ker des</i> <i>Toke moin kahbon Dhanna kumari</i> <i>bahine</i> | Come, come, sister, let us go to the country of mankind I tell you, my sister Dhanna |

⁶ *Streptopella chinensis* Scopoli.

⁷ *Poephagus grunniens* Gray.

- Koi jage nahin disel mane manao* Nowhere can I see the land of mankind
ker dese
- Chale lagal bahini Daule Girh parabai* They set out to climb Daule Girh mountain
Dise disat hobain bahini mane Maybe we shall be able to see the huts in the
manao ker bengur land of mankind.
7. *Ohe to heke bahini mane manao* There, over there is a house in the land of
ker ghar mankind
Tatti na bera kholke dhuk gel They unfastened the bar and entered the door
Anna je Dhanna doio bahini dhuki Anna and her sister Dhanna both, the maiden
ho dukhi gel sisters, entered in
Murhi jhapi ker delain to marai They put down their baskets of puffed rice
Patal pur bahini pampa ho to lagai They worked the pump in the earth
Jala ker khinchi to charhai They drew up water.
8. *Son ker batlohi delain to charhai* They put golden vessels on the fireplace
Chak maka thoki ker agia to utai Striking flint they kindled a fire
Agia utaike bhelain to taiyar The fire was kindled and all was ready
Randhi to lagai siki sari ker bhat They started to cook *siki sari* rice ⁸
Saheyao pacche randhlain mung After that they cooked *mung bari* lentils ⁹
bari dail
Baro bharita, bahine, tero tarkai Twelve curries, and thirteen vegetables.
9. *Randhe rundhi behlain to taiyar* All the cooking was done and everything ready
Ki au bahini thalia to bhal manje Come, sister, let us wash the plates
Ki au bahini lota bhal manje Come, sister, let us polish the *lota* ¹⁰
Sindura bubake bahini thalai bhal Marking themselves with *sindur* ¹¹
manjlain they washed the plates
Chandan se raggar bahini lota bhal With sandal wood they polished the *lota*.
manjlain
10. *Manji dhoike bhelain to taiyar* The washing and polishing was over
Lota men dharal Ganga jal pani The *lota* held Ganges water
Lota men dharal nira jal pani The *lota* held pure sparkling water
Batek laglain siki sari bhat They started to hand out the rice
Batek laglain mung bari dail They started to divide the lentils
Saheyo pacche batlain baro barita After that they divided the 12 curries and
tero tarkai 13 vegetables.
11. *Lota ker pani dhair* Taking the *lota* with water
Anna kumari bahine ke Dhanna Dhanna invited her sister Anna
Mor bije ho to karai [kumari bahini] To fulfill her wish and dine
Utne ker boli sunne bhal palain Anna her sister accepted her invitation
Anna kumari bahine
Lota ker pani ker hathe delain dharwai She took the *lota* with water in her hands.
12. *Anna kumari bahini mor hata* Anna cupped her hands and washed her face
aichke muha bhal dhole
Lasi baisalain bahini wahi The sisters sat down to dine where they had
khandasar cooked

⁸ Rice made from *arua* or uncooked paddy husked.

⁹ *Phaesolus mungo* L.

¹⁰ A brass vessel holding water.

¹¹ Cf. *supra*, p. 86.

- Porse laglain bahini siki sari bhat* They helped themselves to rice
Porse laglain mung bari dail They helped themselves to lentils
Saheyo pacche porse laglain baro After that they took the 12 curries and 13 vegetables.
barita tero tarkari
13. *Legu se legu bahini karu se karu* Come, sister, start to dine
jevanath
Utne ker boli bahini sunne bhal palain Having said this
Habar dabar karlain jevanath Quickly they dine
Pancho kawar karlain jevanath In five handfuls they finished their meal
Hatha achike muha pakhalain Cupping their hands they washed their faces.
14. *Tokhe moin kahbon he bahini* I ask you, my sister
Ki ehe gharake muar le rasoi raik To put aside some food for the master of this
bhal debe house
Ki ehe ghara muar ke mung barai Keep one pot of lentils for the master of the
dail raik bhal debe house.
Dabi dhaki behlain to taiyar All was covered and set aside
Lota men dhair ker raik del Ganga In the *lota* they kept aside Ganges water.
jal pani
15. *Kaila, Dhuma Bisra Majhi awat* Kaila, Dhuma, Bisra the headmen, are coming
bhal hobain home
Kanda bhal koirke After having dug out some yams
Kail, Dhuma, Bisra Majhi ker Kaila, Duma and Bisra the headmen's atten-
nazar poir bhal gel tion was caught
Dekhu se dekhu saine bhai Look, O look, companions
Kaike abagin hamar tattti benda Some unfortunates have opened the entrance to
bhal khoil delain our hut
Dekhu se dekhu saine bhai Look, O look, companions
Hamaro bengur men kaun ho kaswahi Some scabious persons have entered our hut.
dhuki bhal gelain
16. *Utne ker boli sunne bhal palain* When they heard these words
Anna je Dhanna kumari bhaini Anna and Dhanna, the two maiden sisters flew
mor bhelain risiai into a rage
Toke moin kahbon Dhanna kumari I tell you, my sister Dhanna
bhaini
Dekh to mane manao ker dese men You have deceived me in bringing me to the
thaki ho bhal lanle land of mankind
Chalu se chalu bahini hamar des Come, O come, sister, we shall return to our
ghuri bhal jab own land.
17. *Murhi japi bahini delain algai* They lifted up their baskets of puffed rice
Sir men algalain mathe maralain They lifted up and placed them on their heads
Han hana macchi dukhat chale All covered with buzzing flies they set out
bhal lage
Adhe karaga men ai pahunchalain They got to half-way up the hill
Saheyo khane Kaila, Dhuma, Bisra When at the same time Kaila, Dhuma, and Bisra
Majhi apan bengur men the headmen
Dhuki dekh bhal laglain Entered their hut and looked around
Eke ugai dekhlain siki sari ker bhat They lifted this cover and found rice, they lifted
mung bari dail that and found lentils
Lota men dekhlain Ganga jal pani In the brass pot they found Ganges water.

Canto II: Their Gift of Seeds to Mankind

18. *Dhuma je Korwa mor au se au*
saina bhai
Ohe nahin hobain kasuwahi
Ohe hekain Anna Dhanna kumari
Chahi saine bhai ki guraiik
Burju dang dhair chale laglain
saina bhai
Anna Dhanna kumari bahini ker guraiik
- Dhuma the Korwa said : Come, O come, my companions
Those will not be scabious persons
They will be Anna and Dhanna, the maiden sisters
Let us hasten to return them
Taking bauhinia ¹² staves in their hands the brothers set out [sisters.
To turn back, Anna and Dhanna the maiden
19. *Pau bhar rengai palak pau saralain*
Jai pahunchalain adha karagua men
Gor raur lagon moin Anna Dhanna
kumari bahini
Janne ni palon
Chalu hamar bengur men
Raure ker moin karbon dular
- They hastened on their way
And got half-way up the hill
Respectfully we salute you, Anna, Dhanna the maiden sisters
We did not recognize you
Come to our hut
We will show you love.
20. *Utne ker boli sunne bhal palain*
Anna Dhanna kumari mor
Moin ni jabon raur bengur
Jau raure lai lanab basan
Sob birhi moin de rakhbon
- Anna and Dhanna heard their words
We shall not go to your hut
Go and bring some containers
We shall give you all the seeds.
21. *Utne ker boli sunne bhal palain*
Kaila Dhuma Bisra Korwa mor
Kuidker gelain apan bengur
Dhair ker lanlain garna
Kudat dawat pahunch bhal gelin
Anna Dhanna kumari than
- Kaila, Dhuma and Bisra the Korwa heard these words
They hurried back to their hut
They took up baskets
They hurried, returned to Anna and Dhanna.
22. *De laglain tangun, bere, sawa,*
khura khira bihen
Sobhe bhal birhi de bhal delain
Kaila Dhuma Birsra Majhi mor
sanga lagalain
Basan tarang le bhal laglain
Jai pahunchalain apan bengur
- They gave them 4 kinds of millet and cucumber seeds
They gave them all the possible seeds
Kaila, Dhuma and Bisra the Korwa got together
Carrying the containers and baskets
They returned to their own hut.

Canto III: Mahadeo Performs the First *Bhak Katek* Ceremony

23. *Anna Dhanna kumari han hana*
macchi dhukat chale bhal laglain
Aike pahunchalain eko basti
Bichh khoir men rahe Bir Mahadeo
Bir Mahadeo ker nau nazer pair gel
Gor raur lagon Anna Dhanna
Chalu hamar bengur [kumari bahini
Raur ker rakhbon jatan jogai
- Anna and Dhanna, covered with swarming flies, started out
They arrived in a village
In the middle of the village lived the great Mahadeo
The great Mahadeo's nine glances fell on them
I respectfully salute you, Anna and Dhanna
I invite you to my hut
I shall make efforts to care for you

¹² Var. *variegata* L.

24. *Raur ker moin kahbon bir Mahadeo* We tell you, O great Mahadeo
Moin ni jabon raur bengur We shall not come to your hut
Se Mahadeo mor rowe kande bhal On this Mahadeo started to weep
laglain
Raur ker moin kahbon Anna I tell you, O Anna and Dhanna
Dhanna kumari bahini
Jaisan apne kahab taisen moin As you wish so will I do everything for you.
raurke rakhbon hiao
25. *Utne ker boli sunne bhal palain* Anna and Dhanna heard him
Anna Dhanna kumari bahini
Raur ker moin kahbon bir Mahadeo We ask you, O great Mahadeo
Kaccha dudh men pau pakair deu To wash our feet with fresh milk
Utne ker boli sunne bhal palain Mahadeo heard their request
bir Mahadeo
Kudat dhawat gelain bir Mahadeo Mahadeo hurriedly went to the long-haired cow
supli kapli gai than
Suri kapli gair ker Mahadeo mor Mahadeo milked the long-haired cow
dudh bhal dulain
Jat begi lei lanlain And quickly brought the milk to his hut
Apan bengur men Anna Dhanna And in his hut washed the feet of Anna and
kumari per pawa pakair del Dhanna the maiden sisters.
26. *Raur ker moin kahbon bir Mahadeo* We ask you, O great Mahadeo
Dharti khandke kothi banai deu To cut and mix earth and make a room
Sahi hamke Anna Dhanna kumari And in it make arrangements for us to stay
bahini ker toi rakhbe to jogai
Raur ker moin kahbon bir Mahadeo We tell you, O great Mahadeo
Lakri kaik ke jhapa dais deu Cut down the trees and pile them up
Jhapa dais ke dahi dhor deu Pile them up and then set fire to them all
Jete ho to Baisake dine dahi to In the months of Jet-Baisak (May-June) start
dhor deu the firing
Dahi dhor ker bhelain taiyar The fire was kindled and all was ready.
27. *Jete Baisak buna* ¹³ *bun bhal delain* Mahadeo sowed paddy in May and June
Jete Asare lewa ¹⁴ *ho bhal karlain* In May and July Mahadeo sowed pre-sprouted
Sawne mahina ropa ¹⁵ *bhal roplain* In the month of August Mahadeo transplanted
paddy.
28. *Buna je buni kaiye bhelain to taiyar* The seed that was sown was ready
Lewa je kari kaiye bhelain to taiyar The sprouting seed was sown and ready
Ropa je ropi kaiye bhelain to taiyar The seedlings were sown and ready.
29. *Buna je dhan mor jame bhal lagel* The sown seed took root
Lewa je dhan mor jame bhal lagel The sprouting seed took root
Ropa je dhan mor jame bhal lagel The seedlings transplanted took root.
30. *Jami jumi kaiye bhelain taiyar* All was sown and ready
Barhek je lagal buna je dhan mor The sown seed began to grow
Barhek je lagal lewa dhan mor The sprouting seed began to grow

¹³ *Buna* is a method of sowing paddy by sowing it broadcast.

¹⁴ *Lewa* : in this method the paddy is soaked in water for twenty-four hours and when the seeds have sprouted they are sown in water-logged fields.

¹⁵ *Ropa* : in this method paddy seedlings are transplanted from nursery beds into water-logged fields.

- Barhek je lagal ropa je dhan mor*
Buna je lewa ropa dhan mor bair
ke bhelain taiyar
Buna je dhan mor more ho bhal lagel
Lewa je dhan mor more ho bhal lagel
Ropa je dhan mor more ho bhal lagel
Bir to Mahadeo mor jai bhal rahe
Dekhek bhal jai rahe
Sobhe je dhan mor more bhal jathe
- The seedlings began to grow
 All the seed began to flourish
- The paddy that was sown began to wither
 The sprouting paddy seed began to wither
 The seedling began to wither
 The great Mahadeo went out
 To see the paddy
 All his paddy was withering.
31. *Kawan moin karon ho to upay*
More Mahadeo guru bhake bhal
katbain
Ran pawan ker pattai bhal lai
Kargi kata ker bhal lai
Lani ker merrhi ho to banai
Tend lakri lain tino khana banai
Tino khana kaike ohe phair bhal
delain
Phair ke eko phara akari lagalai
- What shall I do ?
 Mahadeo, my Guru, will perform the bhak katek ceremony
 He brought *ran pawan* leaves
 He brought the *kargi* thorn
 And wove it into a ring
 He took a twig of *tend* and cut off three pieces
 He cut three pieces and split them in two
 He split them and used one as a wedge.
32. *Chula matti ker khojlain*
Chula koila gura banalain
Ranu goti ker gura banalain
Gai bobar se lita kairke rangi
lagalain
- He took some mud from the fireplace
 He powdered charcoal into dust
 He broke *ranu* tablets¹⁶ into powder
 He purified everything with cow-dung and started to draw.
33. *Ran pawan pattai ker delain marai*
Age rangi banalain ranu goti ker
Tekar pacche banalain chula matti
Tekar pacche banalain koila gura ker
- He laid down the *ran pawan* leaves
 He first drew with the *ranu* powder
 After that he drew with mud from the hearth
 And finally he drew with charcoal powder.
34. *Mutha bhair chawal ran pawan*
pattai men delain marai
Sahan murgi anda ker delain therwai
Mahadeo guru mor purub mukh
asan baillain
Sup chawal ker delain apan janjh
men marai
- He heaped up a fistful of rice grains on the *ran pawan* leaves
 On that pile he stood a hen's egg
 Mahadeo, my Guru, sat facing the east
 He rested the winnowing-fan holding the rice grains on his thighs.
35. *Katek lagel kheti ker bhak nazar*
dhitta kar nau se
Ohe sup men pancho phara tend
lakri ker chawal karlain
Mahadeo guru mor sob jait ker nam
se nazral dhitta kheti bari ker
nau se bhak katlain
- Mahadeo began to perform the bhak katek ceremony against the effects of the evil eye and spite
 He mixed the pieces of *tend* with the rice grains in the winnowing-fan
 Mahadeo, my Guru, performed the bhak katek for all tribes for the good of fields and against the evil eye and spite.
36. *Bara man ker kullu gagra banalain*
Kait ker taiyar bhelain tekari
tend lakri ker
Chawal se anjra men doi hath se
delain utai
Utai ker oke girai lagel
- He had a pot made to hold ten maunds
 And those pieces of *tend* that he had cut and got ready
 He lifted them up in the palms of his hand with the rice grains
 He lifted them up and dropped them down.

¹⁶ A ferment for beer.

37. *Pancho to phara lakari delain to girai* All the five pieces he dropped down
Eko to lakari nahin to kapai If one of the pieces falls upside down
Nahin to bhal bani It does not auger well
Pancho to lakari kapania ho jai If all five pieces fall covered
To raure je bhak katal Mahadeo The bhak katek that you have done, Mahadeo,
bhal ban jai has succeeded.
38. *Murghi ker anda ker delain ho to chatkai* Mahadeo cracked open the hen's egg
Anda chaikhai ker delain pakai Breaking the egg he gave it to be cooked
Anda paikker Mahadeo guru mor Cooking the egg Mahadeo, my Guru, dropped
delain to girai it on the ground.
39. *Kullu je gagra ke delain to chuai* Mahadeo, make a libation from the pot
Chuai to bhelain ho to taiyar The libation was over
Rapati sapati leje lagel Gathering everything up
Do pha daggar men leke And taking it to a bifurcation in the paths
Mahadeo guru mor sob ke bigh Mahadeo, my Guru, threw everything away.
bhal delain
40. *Chale bhal lagel Mahadeo mor* Mahadeo sent out to look at the growing fields
kancho kiari
Jaike dekhlain Mahadeo guru mor Mahadeo went and saw the crops of sown and
buna lewa soaked paddy
Jaike dekhlain Mahadeo guru mor Mahadeo went and saw just one load of seed-
eke bhar ropa lings
Sobhe je birhi mor bhelain samtul All the ears were burdened with seed
Bhelain samtul Burdened with seed.

The Twelve Asurs and the Thirteen Lodhas (*Baro Asur Tero Lodha*)

The *Asur Khani* "the story of the Asurs" is one of the best known legends among the Sadans and scheduled tribes of Jashpur. Many versions are in circulation chanted by *devair* – sorcerers and witch-finders – in their quasi-magical rites. They differ in details. In the main they all tell the same story of how *Bhagwan* "the Great God" tricked them into destroying themselves in furnaces of their own making.

The Asurs of the legend are identified with the scheduled tribe of the same name who still, on occasions, eke out their existence as smelters of iron ore gathered in the form of pyrites or panned in streams as magnetite-bearing sand. For the rest of the time they are food-gatherers and hunters.

The Lodhas of the story are also smelters of iron, less nowadays than they were a decade ago. It is easier to buy iron in the market and work it into ploughshares, sickles and axes. To-day the Lodhas are the village blacksmiths, and are known in Sadani as the *lohra*.

The choice of the numbers 12 and 13 have no special significance. When used together in the same context they mean "many". In much the same way the Sadans will use 2 and 3 to specify a "few".

In the *bhak katek* ritual the *Asur Khani* is restricted to the ceremony as performed in a smithy, where nothing much has changed since the time when

the twelve Asurs and thirteen Lodhas first took to smelting iron ore. To-day their women folk work the twin bellows with their feet, and ore is smelted in a mud furnace built in the shape of a truncated cone four to five feet high standing in the middle of the smithy. A slab of rock serves as an anvil. Tongs and hammers are of the simplest designs. Most of the work is done sitting down.

Not every minister at the *bhak katek* ceremony goes back "so far" as the origins in the following version of the *Asur Khani* I recorded from CHUTIA LOHRA of Dhingni, Jashpur.

This version of CHUTIA of Dhingni may be divided into the following five cantos :

- I. The Story of the Two Vultures
- II. The Mission of the Birds
- III. Bhagwan and the Asurs and Lodhas
- IV. The Destruction of the Asurs and Lodhas
- V. The Transformation of the Asrains and Lodhains

Canto I: The Story of the Two Vultures

1. *Shri Brinda bana men dundah utai* A mist arose in the forest of Brinda
Naro hara pahar dusi dhes gel The green hill of Naro was enveloped in fog
Sate guru bate bhayan The seven Gurus were talking among themselves
Bir deota dekhe sunne jab Come, let us go to see and hear the great gods.
2. *Baro Asrain laraka sutain* The 12 Asrains¹⁷ put their children to sleep
Tero Lodhain laraka to sutain The 13 Lodhains¹⁸ put their children to sleep
Baro Asrain bicchi bhal korain The 12 Asrains were digging for iron ore
Tero Lodhain bicchi bhal korain The 13 Lodhains were digging for iron ore.
Soro khain bicchi to korai They dug in 16 places for iron ore
Tero Lodhain bicchi bhal korain The 13 Lodhains dug for iron ore
Soro khain bicchi korai They dug in 16 places for iron ore.
3. *Saru pargan men rahe sara hara* In the village of Saru there was a leafy cotton
semer tree¹⁹
Rai gidhain²⁰ mendrek men lagel Rai, the vulture, was flying round it in circles
Jata gidhain mor mendrek bhal lagel Jata, the vulture, was flying round it in circles
Har harisa khota bhal bohail They carried off a plough and its shaft to their nest
Pata kurur chawka ker tara to lagai They placed the harrow on the borders of their nest.
4. *Rai gidhain mor anda bhal parai* Rai, the vulture, laid an egg
Jata gidhain mor anda bhal parai Jata, the vulture, laid an egg
Eko mahina gidhain anda bhal dewai In one month vultures give one egg
Eko mahina gidhain anda bhal sewai For one month vultures incubate their eggs.
Tinon mahine gidhain anda bhal For three months these vultures incubated their
sewai eggs
Chha go mahine gighain anda bhal For six months the vultures sat on their eggs.
sewai

¹⁷ Feminine form of *Asur*.

¹⁸ Feminine form of *Lodha*.

¹⁹ Salmalia malabarica Schott et Enal.

²⁰ *Gidhain*, *gidhini* are the feminine form of *gidh*. *Rai gidh* "the king vulture" (*Sarcogyps calvus* Scopoli). *Jata gidh* "the Bengal vulture" (*Pseudogyps bengalensis* Gmelin).

5. *Sabe jia jiut men jiwa dallain* In all living things he (Bhagwan) has placed life
Hamaro balik men jiwa kahe ni dallain In our children why has he not placed life?
Adhere adhere rai gidhain more At once Rai, the vulture, got up to go
gelain chalai
Jata gidhain gelain chalai Jata, the vulture, g t up to go
Adhere adhere gelain chalai They got up immediately to go.
6. *Siri Bhagwan than jai pahunchalain* They came to Siri Bhagwan "The Great God"
Gor raur lagon Siri Bhagwan mor Respectfully we salute you, Siri Bhagwan
Sobe jia jiunt men jiwa raure dalli In all living things you have placed life
Hamaro balik men kahe jiwa ni dalli In our children why have you not placed life?
7. *Utne ker boli Siri Bhagwan mor* Siri Bhagwan heard their words
sunne bhal palain
Raur ker kahon rai gidhain mor I advise you, Rai, the vulture, and Jata, the
jata gidhain mor vulture
Nawe mahine anda chatkabe At the end of the ninth month break open the eggs
Utne ker boli rai gihain mor sunne Rai, the vulture, heard these words
bhal palain
Utne ker boli jata gihain mor sunne Jata, the vulture, heard these words.
bhal palain
8. *Adhere adhere rai gidhain mor* Immediately Rai, the vulture, returned
chali alain
Jata gihain mor chali alain Jata, the vulture, returned
Aike baillain apan khota men They came and sat on their nests.
Nawe mahine purat anda chatkalak On the completion of nine months each broke
its egg
Rai gidhini dekh anda chatlalak Look, Rai, the vulture, broke open its egg
Jata gidhini dekh anda chatlalak Look, Jata, the vulture, broke open its egg.
9. *Rai gidhini ker beta holain lundur* The son of Rai, the vulture, was small and un-
pundur developed
Jata gidhini ker beti holain lundur The daughter of Jata, the vulture, appeared
pundur small and undeveloped
Sobe jia jiunt ker ahare bhal delain To every living creature he (Bhagwan) gives food
Hamaro balak le kahe ahar ni det hain To our children why does he not give food?
10. *Adhere adhere rai gidhain mor* At once Rai, the vulture, got up to go
gelain chalai
Jata gidhain mor gelain chalai Jata, the vulture, got up to go
Jaike pahunchalain Siri Bhagwan They arrived before Siri Bhagwan
than
Gor moin raur lagon Siri Bhagwan mor Respectfully we salute you, Siri Bhagwan
Sobe jia jiunt ko raur ahar bhal delli To all living things you have given food
Hamaro balak lagin kya ahar deb Will you give food to our children?
11. *Utne ker boli Siri Bhagwan mor* Siri Bhagwan heard their words
sunne bhal palain
Raur ke moin kahon Rai gidhain Listen to what I tell you, Rai, the vulture, and
mor Jata gidhain mor Jata, the vulture
Siri Brindan bana men ahain baro In the forest of Brinda are the 12 Asrains and
Asrain tero lodhain 13 Lodhains
Baro Asrain larka to sutalain The 12 Asrains have put their children to sleep
Tero Lodhain dekh larka to Look, the 13 Lodhains have also put their child-
sutalain ren to sleep.

12. *Baro Asrain dekh bicchi korat bulain* Look, the 12 Asrains are roaming about looking for iron ore
Tero Lodhain dekh bicchi korat bulain Look, the 13 Lodhains are roaming around looking for iron ore
Baro Asrain ker larika ker debe to utai Carry off the children of the 12 Asrains
Tero Lodhain larika ker debe to utai Carry off the children of the 13 Lodhains
Tohoro larika lain debe ahare Give them as food to your own children.
13. *Utne ker boli Rai gidhain more sunne bhal palain* Rai, the vulture, heard these words
Utne ker boli Jata gidhain mor sunne bhal palain Jata, the vulture, heard these words
Baro Asrain larika ker lelain utai They carried away the children of the 12 Asrains
Tero Lodhain larika ker lelain itai They carried off the 13 children of the Lodhains
Apan larika ker delain ahare They gave them as food to their children
Baro Asrain ker larika ker mase bhal khialain They fed them the flesh of the 12 Asur children
Tero Lodhain ker larika ker mase bhal khialain They fed them the flesh of the 13 Lodha children
Rai gidhain ker chawa karalian ahare The children of Rai, the vulture, made a meal of them
Jata gidhain ker chawa karalain ahare The children of Jata, the vulture, made a meal of them.
14. *Baro Asrain nikail ker dekhlain* The 12 Asrains came out of the forest and looked
Tero Lodhain ulat ker dekhlain The 13 Lodhains turned round and looked
Baro Asrain ker larika nahin disai The 12 Asur children were nowhere to be seen
Tero Lodhain ker larika nahin disai The 13 Lodha children were nowhere to be seen
Baro Asur ker pawa dhair roen They fell at the feet of the 12 Asurs and cried
Baro Asrain rowe o kande laglain The 12 Asrains began to moan and cry
Tero Lodhain dekh pawa dhair rolain Look, the 13 Lodhains fell to their feet and cried
Tero Lodhain dekh rowen o kanden lagai Look, the 13 Lodhains moaned and cried.
15. *Gor raur lagon bara bhai Asur* We fall down to your feet, O you 12 Asur brothers
Gor raur lagon tero bhai Lodha We fall at your feet, O 13 Lodha brothers
Hamaro larika ker debe battai Do you show us where our children are now
Tohon khoji khoji debe Do you look for them
Baro Asur kahe le nahin manne Will the 12 Asurs not heed such a request ?
Tero Lodha kahe le nahin manne Will the 13 Lodhas not heed such a request ?
16. *Baro Asur khoti to banalain* The 12 Asurs built up furnaces
Tero Lodha bhaiya khoti to banalain The 13 Lodha brothers also raised up furnaces
Baro to pahar ker koila mangalain They gathered charcoal from 12 forests
Soro khain ker bicchi to mangalain They collected iron ore from 16 pits
Sato je dhora ker bali to dhollain They panned iron-bearing sand²¹ from 7 streams.
17. *Baro Asur khoti munda bhal dhakai* The 12 Asurs closed the openings in their furnaces
Tero Lodha je khoti munda bhal dhakai The 13 Lodhas also closed their furnaces
Koti mundaike bhelain taiyar The furnaces were sealed up and all was ready
Mundhi dhaik ker bhelain taiyare All was closed and ready
Baro bhai Asur chepua to naralain The 12 Asur brothers connected up their bellows
Tero bhai Lodha dekh chepua to naralain Look, the 13 Lodha brothers also set up their bellows

²¹ Magnetite.

- Chawa nairke aig sulgalain* They connected the strings and kindled the fires
Baro Asrain dhuke bhal paglain The 12 Asrains started blowing the bellows
Tero Lodhain dhuke chal laglain The 13 Lodhains started pumping the bellows.
18. *Baro Asur bicchi kute ghanni to* The 12 Asurs went to work on the ore with
lagalain [laglain] their hammers
Tero Lodha bicchi kute ghanni to The 13 Lodhas started hammering the iron ore
Sato din sato rait duke bhal laglain For seven days and seven nights they worked
their furnaces
Taso din taso rait dhuke bhal laglain For as many days and as many nights they
pumped their bellows
Dunia sansar dhun par gelak The whole world was enveloped in smoke
Hansa raja ghora panka raja ghora Hansa Panka Raja ²², the horse, was covered
ker jhola pair gelak with soot
Hansa panka raja ghora ghans ni Hansa Panka Raja, the horse, could not graze,
khalain, dana ni khalain, pani it did not eat, it did not drink water.
ni pilain

Canto II: The Mission of the Birds

19. *Siri Bhagwan ker nazar par gelak* Siri Bhagwan noticed this
Toke moin kahon kawa ho "kag puchi" "I order you, crow, who always asks *kag* ²³
Ja to jamodip men sair kair abe Travel all over the world
Kya kicchu delain phuphuari and find out who is causing all this smoke to rise".
20. *Utne ker boli sunne bhal palain kawa* The crow heard these words
"kag puchi"
Chale lagel baro Asur tero bhai It set out for the 12 Asur and 13 Lodha
lodha than brothers
Jaike pahunchalain kawa "kag It arrived at the place where the 12 Asur and
puchi". 12 bhai Asur than tero 13 Lodha brothers were working
bhai Lodha than
Raur ke moin kahon baro he bhai "I order you, O 12 Asur and 13 Lodha brothers
Asur tero bhai Lodha
Mait je dukha mait je phuka Do not work your bellows, do not smelt iron ore
Hansa raja ghora panka raja ghora Soot has covered Hansa Panka Raja, the horse
ker jhoila pair gelak
Hansa panka raja ghora ghans ni Hansa Panka Raja, the horse, has not eaten
khalain, dana ni kalain pani food, it has not grazed, it has not drunk
ni pilain water".
21. *Raur ker moin kahon Kawa "kag* "We tell you, O crow, that we will not obey
puchi" kekro kahal hame ni anyone's command
manab
Kekro bata ni manab We will not heed anyone's word
Toro raij ker an nakhi khat pani We do not live on the produce of your country
nakhi piet nor do we drink the water of your country
Kori chaki ker roti to banalain They make bread from flat sheets of iron
Panch saura phar ker ladu to banalain They make balls ²⁴ from 500 ploughshares
Hamo kawa "kag puchi" aig khail We, O crow, eat fire, we pass sparks as wind".
chingi~padil

²² *Hansa* "swan", *panka* "winged" – words denoting flight: the flying horse belonging to *Bhagwan*.

²³ Imitating the call of the crow (*Corvus splendens* Viellot).

²⁴ Sweets.

22. *Koila gunra dhair ke delain saurai* They smeared charcoal powder on it (the crow)
Kawa "kag puchi" mor behlain kala The crow turned all black
Kawa "kag puchi" bhegi chali gelain The crow hurried away
Siri je Bhagwan than jai pahunchalain And went to Siri Bhagwan
Gor raur moin lagon Siri Bhagwan mor "Respectfully I salute you, O Siri Bhagwan
Hamaro o kahala ni manel ni sunel My word was not heeded, my order was not heard
Baro bhai Asur khoti ho dhukat hain The 12 Asur brothers are working their furnaces
Tero bhai Lodha khoti ho dukat hain The 13 Lodha brothers are firing their furnaces".

(Recited by the crow to *Bhagwan*)

23. *He Bhagwan o baro Asur aur tero* "O Bhagwan, those 12 Asurs and 13 Lodhas they
Lodha u man
Kahalain ki hame tohor raj ker an Told me: 'We do not eat the food of your
nakhi khal country
Pani nakhi piel kekro kahai kekro Nor drink its water. We will not obey anyone's
barjal ni manab order
Ni sunab. Chaki roti pasara phar Nor heed his word. We make bread of iron sheets,
ladu banai aij khail balls of food from ploughshares, we eat fire
Chingi padil. Sekhan Bhagwan We pass sparks as wind'. Then, O Bhagwan, they
koila gunra ker dhairke took up some charcoal dust
Mor upre bigh delain, aggar mor And threw it over me, and if my body was
dhar ujar rahlak se white before
Ab mor dhar kala hoi gelak. To he Now it is black. So, O Bhagwan, do you
Bhagwan raure mor
Nokri bhal ker khariz ker deu Relieve me of my work, it will be better, for
o accha kii lekin
Moin ni parbon baro Asur tero I shall not be able to make the 12 Asurs and
Lodha ker manaiek le 13 Lodhas obey you".
24. *Utne ker boli Siri Bhagwan mor* Siri Bhagwan heard these words
sunne bhal palain
Tokhe moin kahon dichua Mahru bhai "I order you, Mahru, the kingcrow²⁵
Ja to jamodip men sair chal jabe Go all over the world
Kya kicchu delain phuphuari And find out the cause of all this smoke".
Utne ker boli dichua Mahru bhai Mahru, the *dichua* (kingcrow), heard the order
sunne bhal palain
Jaike pahunchalain dichua Mahru He arrived at the place where the 12 Asur and
bhai baro bhai Asur tero bhai 13 Lodha brothers were at work
Lodha than
Raur ker moin kahon baro bhai "I ask you, O 12 Asur and 13 Lodha brothers
Asur tero bhai Lodha
Mati je dukha mati je phuka To desist from your smelting and to stop work-
ing your bellows
Hansa raja panka raja ghora ker Hansa Panka Raja, the horse, is covered with
jhoila pair gelak soot
Hansa panka raja ghora ghans ni Hansa Panka Raja, the horse, does not graze,
khalain, dana ni khalain pani it does not eat its food, it does not drink
ni pilain water".
25. *Utne ker boli baro Asur mor sunne* The 12 Asur brothers heard his words
bhal palain
Utne ker boli tero Lodha mor sunne The 13 Lodha brothers heard his words
bhal palain -

²⁵ *Dicrurus macrocercus* Vieillet.

- Raur ker moin kahon dichua Mahru* "We tell you plainly, O Mahru, the kingcrow,
bhai kekro kahal hame ni manab that we will not heed anybody's words
Kerko bata ni manab We will not obey anyone's command
Toro raij ker an nakhi khat pani We do not live on the produce of your country,
nakhi piet nor drink its water
Kori chaki ker roti to banalain They make bread from flat iron sheets
Panch saura phar ker ladu to banalain They make balls of food from 500 ploughshares
Hamo dichua Mahru bhai aig We, O Mahru, the kingcrow, eat fire, we pass
khail, chingi padil sparks as wind".
26. *Sansi se dichua Mahru bhai ker* They took hold of Mahru, the kingcrow, with
dhairlain their tongs
Dichua Mahru bhai ker pahunchi Mahru the kingcrow's tail turned black and blue
khairo ho gelak
Dichua Mahru bhagi ghur gelak Mahru, the kingcrow, hurried back
Jaike pahunchalain Siri Bhagwan than To Siri Bhagwan.

(Recited by the kingcrow to *Bhagwan*)

27. *He Bhagwan ki moin jai rahon* "O Bhagwan, I went all over the world
jamodip men sairke
Le to baro Asur 13 Lodha u man koti The 12 Asurs and the 13 Lodhas were working
ek dam dukat rahain their furnaces relentlessly
U man kahalain ki hame tohor raij They said: 'We do not live on the food of your
ker an nakhi khal land
Pani rakhi piel kekro kahal kekro Nor drink its water. We shall obey no one nor
barja ni manab heed anyone's words'.
Sekhan he Bhagwan mor punchi ker They took hold of my tail with their tongs
sansi se dhairlain
Mor pahunchi khairo hogelak. Yane And it turned blue-black. It will be better if
mor naukri raur you
Khariz kar deu o ccha hai lekin Relieve me of my work, but I will not be able to
moin 12 Asur 13
Lodha ker ni sakbon maniek le Bring the 12 Asurs and 13 Lodhas to obey."
28. *Utne ker boli Siri Bhagwan mor* Siri Bhagwan heard his words
sunne bhal palain
Raur ker kahon Pata mor sugi "I order you, O crimson-breasted barbet ²⁶
Toin to jamodip men jabe sairek To go all over the world
Kya jiu jiunt delain phuphuari And find out who are responsible for all this smoke
Saiyao ker debe ho tama manai Ordering the same persons to desist in their
Utne ker boli pata sugi mor sunne The coppersmith bird heard the order [efforts].
bhal palain
Khudhie dawat gelain 12 Asur tero It hurried off to the 12 Asur and 13 Lodha
Lodha bhai than brothers
29. *Raur ker moin kahon 12 bhai Asur* "I order you, O 12 Asur and 13 Lodha brothers
tero bhai Lodha
Mati je phuka mati je dhuka Not to work your bellows and not to go on
smelting ore".
Wassana Pata sugi tohon mait bolba "Do not speak in that way, O coppersmith bird
Baro Asrain chawa kahan ho bhulain The 12 Asrains have lost their children
Tero Lodhain chawa kahan ho bhulain The 13 Lodhains have lost their children
Saiyo karan se hame khoti ho dhukat thi It is for this reason that we are smelting iron ore".

²⁶ Also called "coppersmith" (Megalaïma haemacephala Muller).

30. *Hansa pankha raja ghora ker jhoila pair gelak* "Hansa Pankha Raja, the horse, is enveloped in soot
Hansa pankha raja ghora ghans ni khalain dana ni khalain pani ni pilain Hansa Panka Raja, the horse, does not graze, it does not eat, it does not drink water".
Utne ker boli Asur sunne bhal palain lakhe bhal palain The Asurs heard and saw the bird
Utne ker boli Lodha sunne bhal palain lakhe bhal palain The Lodhas saw and heard the bird
Raur ker moin kahon Pata mor sugi "We tell you, O coppersmith bird
Kekro kahal hame ni manab We shall heed no one's words
Kekro bata ni manab We shall obey no one's command
Toro raij ker an nakhi khal pani We do not live on the produce of your land
nakhi piet neither do we drink its water
Kori chaki ker roti to banalain They make bread from iron sheets
Panch saura phar ker ladu to banalain They make balls of food from 500 ploughshares
Hamo Pata mor sugi aig khail, We, O coppersmith bird, eat fire and we pass
chingi padil sparks as wind".
31. *Bicchi gunra dhair delain sawai* They took up handfuls of ore dust
Pata sugi ker ghench men rek pair gel And on the neck of the coppersmith bird there were lines
Pata sugi dekh bhagi chal gel Look, the coppersmith bird hurried away
Jaike pahunchalain Siri Bhagwanthan And came to Siri Bhagwan.

(Spoken by the coppersmith bird to *Bhagwan*)

32. *He Bhagwan ki moin jai rahlon jamo dip men to* "O Bhagwan, I went round the earth
12 bhai Asur 13 bhai Lodha u man khoti dukhat hain The 12 Asurs and the 13 Lodhas were busy smelting iron ore
To baro Asrain ker chawa kahain bhulai gelain The 12 children of the Asrains were lost somewhere
To tero Lodhains ker chawa kahain bhulai gelain The 13 Lodhains had lost their children somewhere.
Sekar le hame khoti dhukathi 'That is why we are smelting iron ore
Kekro kahal kekro barja ni manab We shall not obey anyone's orders'.
Yane Bhagwan mor naukri khariz kia jai lekin moin Now, O Bhagwan, let my work be done away with, but I
Baro bhai Asur tero bhai Lodha ker manaek ni parbon Shall not be able to make the 12 Asur and 13 Lodha brothers obey you".

Canto III: Bhagwan and the Asurs and Lodhas

33. *Utne ker boli Siri Bhagwan mor sunne bhal palain* Siri Bhagwan heard the words ²⁷
Semar bakla ker dhutu to banalain He made a covering of bark from the cotton tree ²⁸
Siri je Bhagwan mor dhutu to banalain Siri Bhagwan made a covering for himself
Dhutu to banaike bhelain taiyar The covering was made and ready
Siri je Bhagwan mor paihre bhal lagel Siri Bhagwan put it over him
Sopair pokhair Siri Bhagwan mor bhelain to taiyar Siri Bhagwan was dressed and ready

²⁷ Of the coppersmith bird.

²⁸ *Bombax malabaricum* DC.

| | |
|---|---|
| <i>Chale to lagel Siri Bhagwan mor</i> | Siri Bhagwan set out |
| <i>Siri Bhagwan mor bhelain khas</i> | Siri Bhagwan was disguised in the body of a |
| <i>kasaru ker bhes</i> | scabious person |
| <i>Chale to lagel Siri Bhagwan mor</i> | Siri Bhagwan set out |
| <i>Baro chai Asur manaiek tero bhai</i> | To persuade the 12 Asur brothers, to persuade |
| <i>Lodha manaiek</i> | the 13 Lodha brothers. |

34. *Han hana hana machhi ho dukhat gel* Covered with buzzing flies he went his way
Tohro raij tohoro des jai pahunchalain He came to your country, your land
Nau har jotat rahen se than To the place where nine men were ploughing.
Raur ker moin kahon nati ho to hamar "I plead with you, O my grandsons
Hamoro ker raik to raik leu Let me live with you (keep, o keep me with you)".

(Said by *Siri Bhagwan* to the nine ploughmen)

35. *He nati moke tohar man rak lewa* "O my grandsons, keep me with you and I will
tohar man ker moin
Bail chek debo. Tohar man ubra ker Graze your bullocks. Give me what is left over in
deba. Moke koi surat your plates. By any means in your power
Se posa. Kasu se moin gaiya gaiya Care for me. I am exceedingly troubled with this
howat hon. itch".

(Said to *Siri Bhagwan* by the nine ploughmen)

36. *He aja hame ni sakab toke posek* "O Grandfather, we shall not be able to care
le ki hamre for you, we
Bal baccha posek bahut katin hoel Find it very difficult to feed our own children
rahat hek
He Aja age jotat hain chhah har Ahead, Grandfather, there are 6 men ploughing,
u man rakhbain they will keep you".
37. *Utne ker boli Siri Bhagwan mor* Siri Bhagwan heard their words
sunne bhal palain
Han hana hana macchi dukhat bhal He went on his way covered with buzzing flies
gelain
Jaike pahunchalain chhah har than He came to the place where six men were
ploughing.

(Said by *Siri Bhagwan* to the six ploughmen)

38. *He nati moke tohar man rak lewa* "O grandsons, give me work to do. I will graze
tohar man ker bail your cattle
Chek debo. Tohar man ubra ker deba. Give me to eat of what is left from your plates.
Moke koi surat se Care
Posa. Kasu se moin gaiya gaiya For me in whatever way you can. I am overcome
howat hon with this itch".

(The six ploughmen reply to *Siri Bhagwan*)

39. *He aja hame ni sakab toke posek* "O Grandfather, we will not be able to support
le ki hamre you, we
Bal baccha posek bahut katin hoel Find it very difficult to feed our own children
rahat hek
Age jotat hain tin har u man Ahead you will see three men ploughing. They
rakhbain. will care for you".

- He nati sathon rakhbain?* "O grandsons, will they truly keep me?"
Ha aja u man rakhbain "O yes, Grandfather, they will keep you".
40. *Utne ker boli Siri Bhagwan mor* Siri Bhagwan heard their words
sunne bhal palain
Han hana hana macchi dukhat bhal Covered with buzzing flies he went on his way
gelain
Jaike pahunchalain Siri Bhagwan He came to the spot where three men were
mor tin harwa than ploughing.

(Siri Bhagwan speaks to the three ploughmen)

41. *He nati moke tohar man rekh lewa* "O grandsons, keep me with you and I
tohar man ker moin
Bail chek debo. Tohar man ker Will look after your bullocks. Give me what is
ubba ker deba. Moke left over in your plates
Koi surat se posa. Kasu se moin Care for me by any means in your power. I am
gaiya gaiya howat hun. bowed down with this itch."

(The three ploughmen reply to Siri Bhagwan)

42. *He Aja hame ni sakab toke posek* "O Grandfather, we will not be able to feed
le ki hamre you, we
Bal baccha posek bahut hatin hoel Find it very difficult to feed our own children
rahat hek
He Aja age jotat hein gotek burha O Grandfather, there is an old man ploughing
O to rakhi He will surely keep you". [ahead]
43. *Utne ker boli sunne bhal palain* Siri Bhagwan heard their words
Siri Bhagwan mor
Jaike pahunchalain eko har burha than He went to the old man who was ploughing.
Toke moin kahon Aja hamar moke "I plead with you, O Grandfather, to keep me
toi raik le with you".
He nati ni sakon posek le. Ehe "O grandson, I am unable to support you. In
basti me this village
Ek to buriya ahe u rakhi There is an old woman. She will keep you".
44. *Utne ker boli Siri Bhagwan mor* Siri Bhagwan heard his words
sunne bhal palain
Han hana hana macchi dukhat ho gel Covered with buzzing flies he went on his way
Jaike pahunchalain eko burhia than And came to the old woman. [mine
Gor raur lagon Aji hamar "Respectfully I salute you, O Grandmother of
Hamro asis Aji jhonk ho jhonk leu Receive, O receive my blessing, Grandmother
of mine".
Jia se jia nati lakho to baris din "Live, o live for ever, grandson of mine".
Gor raur lagon Aji jai nikera "I salute you in return, O Grandmother, may
you always be well".
Kekar hekis re? "Who are you?"
Hai Aji tohor barka beti ker moin "I am the son if your eldest daughter
chawa hekon
Mohe toi raik le. Khasu se moin Keep me with you. I am so terribly affected
gaiya gaiya howat hon with itch".
45. *He nati moin burhai gelon. Moin* "O grandson of mine, I have aged very much.
kamaiek ni sakon I cannot work
Kaleke toke moin posbo? How shall I support you?"

- Nahin Aji Bhagwan debain to*
Ohe se hame jiab
Toi barha karek jabe, kekro bani
karek jabe sekhan
Moin ghar torhor ke agur debo
Ghanghatbe khamne murghi khed debo
- Ha jun tab nati rahai ja tab*
Siri Bhagwan mor raihi gelain
46. *Ehe burhia jairahe bani barha karek*
Kasu kasura burha ghare bhal rahe
Siri Bhagwan mor rahe kasu
khasura ker bes
Siri je Bhagwan mor gelain eke ho
dhekisar
O jatar than
Dhekisari men bethal eko dana
chawal
Jatasari men bethal eko phara dail
Chawal dail ker le to bhal lanlain
Siri Bhagwan mor randhe bhal lagel
Randhe ker bhelain to taiyar
47. *Andhi burhiya barha to kar awe*
Tab aike cheri men dekhe lagel
To cheri men ek cheri bhat
Tawa men deke to ek tawa dail
- Tab bhuriya kahalak "he nati toi*
kekar ker chorale
I basti ker admi khed debain
Bhagwan delain
Moi jairahon Aji dhekisar men
sekhane ek dana chawal
Bhellon aur jairahon moin jatar
than sekanne ek
Phara dail bhellon to ohe man ker
lainke raind hon
- "Bhagwan will give us food
 We will live on that."
 "If you should go to glean, if you should go to
 work for a daily wage, then
 I shall watch your house
 If you put out paddy to dry I shall drive away
 the fowls".
 "Then, in that case, stay on with me, O grandson".
 Siri Bhagwan stayed on.
- This old woman went to glean and work
 The old man covered with itch stayed at home
 Siri Bhagwan was in the guise of that scabious
 man
 Siri Bhagwan went to a place where paddy is
 husked
 And to a hand mill
 Where the paddy is pounded he found one grain
 of rice
 At the hand mill he found half a grain of lentil
 He brought home the rice and lentil
 Siri Bhagwan started to cook them
 The cooking was done.
- The old blind woman returned from her gleaning
 She came and looked in the pots
 And, lo, in one pot there was rice
 Looking in the other pot she found one full pot
 of lentils
 Then the old woman asked : "O grandson, from
 where have you stolen all this ?
 The people of this village will drive you away".
 "God has given it all
 I went to the place where they pound paddy and
 there
 I found a grain of rice. I went to the hand
 mill and
 There I found half a grain of lentil. I brought
 them and cooked them.

Canto IV: The Destruction of the Asurs and Lodhas

48. *Baro Asur ker loha biralain*
Tero Lodha ker loha bigarlain
Raji raji khoji bhal laglain
Dese dese khoji bhal lagalain
Loha ker bichar karwaek lagin
khojek khojek bhal laglain
49. *Nahin je mile kahe ho to devair ho*
to bhagat
Tab baro Asur tero Lodha khojek
men har gelain
Tab baro Asur tero Lodha khalain
ki bhai chala to ehe basti
- The iron of the 12 Asurs was not a success
 The iron of the 13 Lodhas was not a success
 In many kingdoms they started to search
 In many countries they started to search
 For someone to divine the cause of the trouble.
- Nowhere could they find a sorcerer or a diviner
 Then the 12 Asurs and 13 Lodhas were discour-
 aged with their search
 Then the 12 Asurs and 13 Lodhas said : "Come,
 brothers, in this

- Men ek burhiya ahe to burhiya* Village there is an old woman. Staying in her
ghare ego kasu kasuaha house is an ulcerous old man
Burha ai ahe to ukar than hame We will go and ask him to divine for us".
bichar karwab
50. *Baro Asur khera dhair gelain* The 12 Asurs, taking grass ²⁰ with them, went
on their way
Tero Lodhai khera dhair gelain The 13 Lodhas, taking grass with them, went
on their way
Jaike pahunchalain baro bhai Asur The 12 Asurs and 13 Lodhas arrived at the old
tero bhai Lodha burha than man's house.
51. *Leu se leu Aja kar deu bichar* "Take, O take, this grass, Grandfather, and
divine for us
Kasa kasaru burha kher ho jhonk lel The ulcerous old man took the grass in his hand
Baro angul kher ho to tutalain Measuring the width of twelve fingers he broke
the stem of grass
Kasa kasaru burha karlain ho to bichar The old ulcerous man did the divining.
52. *Bichar kairke bhelain ho to taiyar* The divining was done.
Raur ker moin kahon baro Asur "I tell you, O 12 Asur and 13 Lodha brothers
tero Lodha bhai
Tor loha bivaek bhal hobain Your iron has been cursed".
Baro Asur tero Lodha mor puchhe The 12 Asur and 13 Lodha brothers began to
bhal laglain ask him :
Raur ker moin kahon Aja ho to hamar "O Grandfather of ours
Kaise kaise men loha bhal banni In what way will our iron be rectified?
53. *Utne ker boli burha sunne bhal* The old man heard their request
palain
Raur ker moin kahon bara bhai "I tell you, O 12 Asur and 13 Lodha brothers
Asur tero bhai Lodha
Admi ker kхоji khoti men dhank debe Find a man and enclose him in your furnace".
54. *Utne ker boli 12 bhai Asur tero bhai* The 12 Asur and 13 Lodha brothers heard his
Lodha sunne bhal palain words
Baro Asur tero Lodha ghare ghur The 12 Asur and 13 Lodhas returned home
gelain
Raji raji kхоji bhal laglain They started looking in every kingdom
Dese dese bhar kхоji bhal laglain In every country they began searching
Baro bhai Asur tero bhai Lodha The 12. Asurs and 13 Lodha brothers failed in
kхоji ker harlain their search.
55. *Kudet dhawat gelain kasa kasura* They hastened to the old ulcerous man
bhura than
Jaike pahunchalain kasu kasura They came to the old man covered with itch.
bhura than
Raure ker kabon Aja ho to hamare "We tell you, O grandfather of ours
Koi na jage nahin mile mane mawa In no place did we find a man".
56. *Utne ker boli sunne bhal palain* The old man heard their words.
burha mor
Raur ker moin kahon bara bhai "I ask you, O 12 Asur and 13 Lodha brothers
Asur tero bhai Lodha
Dharti ker naipke khoti to banao Measure out the ground and make your furnaces

²⁰ *Heteropogon contortus* Roem.

- Bara bhai asur tero bhai lodha nawa* You, 12 Asur and 13 Lodha brothers, bring some
ho ghara men pani bhar lanab water in a new pot
Kasu kasra men moin marat hon I am dying with this itch and these ulcers
Khoti men saiḡ ker moke dhoik deba Put me in the furnace and close me in
Kahan paba tohere mane manawa Where will you find a man ?"
57. *Utne ker boli sunne bhal palain* The 12 Asurs and 13 Lodhas heard his request
baro Asur tero Lodha
Dharti naipke nawa khoti to banalain They measured out the earth and made a new
Nawa ghara men pani bhal lanlain They brought water in a new pot [furnace
Amba ker pattu men pani jhitab With mango leaves will they sprinkle the water.
58. *Kasu kasaru bhura ker mudhank* They covered the head of the old ulcerous man
delain
Baro Asrain dhunk bhal laglain The 12 Asrains started to pump the bellows
Tero Lodhain dhunk bhal laglain The 13 Lodhains started to work the bellows
Dhunki phunki behlain to taiyar The working and pumping was now all over
Nawa ghara ker pani men khoti With the water from the new pot they opened
bhal chorain the furnace
Amba ker pattu men pani bhal With mango leaves they sprinkled the water.
chhitlain
59. *Sone chanda ker mor Siri Bhagwan* Siri Bhagwan took the form of gold and silver
lelain to ahar
Bara Asur murchai bhal girlain The 12 Asurs fell down unconscious
13 Lodha murchai bhal girlain The 13 Lodhas fell down unconscious.
He Aja hamar usne kar debe "O Grandfather of ours, do the same to us, please
Tohere murk le lanba - moin to burha You will be able to bring out a lot more". "I am
admi katna bohbo an old man, how much can I carry ?"
Ki lekin aur eko ghanta tohere man "But you should have worked the bellows for
ni dhukla an hour more"
60. *Utne ker boli baro Asur tero Lodha* The 12 Asurs and the 13 Lodhas heard his words
sunne bhal palain
He Aja hamo bitrai ke muind debe Put us in and close us up
Utne ker boli burha sunne bhal palain The old man heard them speak
Ki he nati mane tohre man bara You, grandsons of mine, make a furnace 24 miles
kos lambe tero kos long
Chakrai khoti banawa. Baro bhawari And 26 miles wide. Make twelve doors to close the
koti ker tohere
Man dura lagaba Twelve openings.
61. *Baro bhai Asur tero bhai Lodha* The 12 Asur and 13 Lodha brothers made such
khoti banalain a furnace
Khoti ker banaike bhelain taiyar They made the furnace and all was ready
Baro Asur ker khoti men gelain dhakai The 12 Asurs went into the furnace
Tero Lodha ker khoti men gelain The 13 Lodhas entered into the furnace.
dhakai
62. *Baro Asurain agio sulgalain* The 12 Asrains kindled the fires
Tero Lodhain aig sulgalain The 13 Lodhains started the fires
Baro Asur bithre bhelain harbar The 12 Asurs inside the furnace began to make
a noise
Tero Lodha bhai bithre bhelain harbar The 13 Lodha brothers began to quarrel inside.
63. *Raure ker moin kabon Aja to hamar* "We ask you, O Grandfather of ours
Kya basan men lanab jal pani In what vessel shall we bring you some water ?"
Utne ker boli burha sunne bhal palain The old man heard their request

- He Natni ohe phutal kapri men*
pani ja lana
Ab uman ker bata sob kar le pur
gelak to ab u man
Nahkin harbarat aur bata ni pur
rahe bhar u man luta
Luti howat rahen
- "You see that broken tile over there, go and bring
 water in that tile
 Now everyone has got his share and now they
 are not
 Quarreling. As long as each had not received his
 share
 They were fighting with each other".
64. *Baro Asrain khoti bhal chorlain*
Tero Lodhain khoti bhal chorlain
Khoti choriek ke dekh ho bhal laglain
Nahin to hobain 12 bhai Asur tero
bhai Lodha
Baro bhai Asur jari poir gel
Tero bhai Lodha jari poir gel
- The 12 Asrains opened the furnace
 The 13 Lodhains opened the furnace
 They opened the furnace and looked inside
 There will not be the 12 Asur brothers inside
 nor the 13 Lodha brothers
 The 12 Asur brothers have been burnt to death
 The 13 Lodha brothers have been burnt to death.
65. *Baro Asrain pawa dhari robain*
pawa chhowi robain
Tero Lodhains pawa dhari robain
pawa chhowi robain
Gor raur lagon moin Siri Bhagwan
Janne le hame nahin bhal pali
Raure je jeke Siri Bhagwan
Hamoro jiu lagin upay batlao
- The 12 Asrains fell at his feet and cried
 The 13 Lodhains fell at his feet and wept.
 "Humbly we tell you, O Siri Bhagwan
 We could not recognize you
 That you were in truth Siri Bhagwan
 Show us a way to live".

Canto V: Transformation of the Asrains and Lodhains ³⁰

66. *Utne ker boli Siri Bhagwan mor*
sunne bhal palain
Siri Bhagwan baro Asrain ker tero
Lodhain ker jiek
Ker upay delain
Kargi ker ek jan banalak
Telek ran pawan
Tab ghunt kata
Tab karwan kanta
Tend banalak
Wahe se macchar yane bhursi
Tab ek jan rahlak asa pati
Uke Bhagwan bas manuk janni
rahek delak ohe jaise
Ar utar hoi gelak uker anj men rahe
larki ek larka ek to
Ohe phir doyo bhai bhain stri
puruk ho gelain
- Siri Bhagwan heard their request
 Siri Bhagwan gave the 12 Asrains and the
 13 Lodhains
 A means of living
 He made one into an asparagus thorn
 Then another he transformed into a smilax
 Then another into a zizyphus bush ³¹ [creeper ³¹
 Another he turned into a carissa thorn shrub ³²
 Others were changed into ebony trees ³⁴
 Others he transformed into flies and mosquitoes
 Then one remained a woman, (Asa Pati)
 Bhagwan, knowing her to be a human, let her
 be like that
 And there came in her body a boy and a girl
 Then those same two, brother and sister, became
 man and wife.

³⁰ The method adopted by *Bhagwan* for the Asrains and Lodhains was to transform them into thorny shrubs and creepers which would tear at passers-by and draw their blood, thus sating the evil spirits who had originated from these 12 Asrains and 13 Lodhains. The flies and the mosquitoes were also blood suckers in as much as they drew blood from their victims.

³¹ Var. roxburgiana Roxb.

³² Var. oenophlia Mill.

³³ Var. spinarum L.

³⁴ Diospyros tormentosa Roxb.

*He Bhagwan ehe moin loha ker
bhak katlon*

Harken, O Bhagwan, I have performed the
bhak katek

Ceremony for iron ore (I have counteracted the evil effects).

6. The Magical Formula (*mantra*). – After chanting the song, proper to the occasion, the minister pronounces what is known as the *mantra* ³⁵. This is a magical formula purporting to have power over spirits. Personally, I would consider this *mantra*, as used in the *bhak katek* ceremony, as a *hankni* “summoning” in use among *devair* or “witch-finders”.

The *mantra* given below is the one I heard from CHUTIA LOHRA, the blacksmith of Dhingni, a village on the tableland of Jashpur. It consists of a list of proper names, of persons and places. From what I could gather most of the proper names have reference to personages in the songs and local spirits known to have their abode in the places coupled with their names. Each *devair* or witch-finder, operating within a specified area, is inclined to include place names known to his clientele.

Baro Asur tero Lodha
Rai Gidhain Jata Gidhain
Lilli Buli
Panch Saura Panch Saurain
Dipadih Sawat Raja Sawat Rani
Chalgali ker bara pat
Asta ker Bahur chandi
Khanro ker Bhelwa Magaji
Londra ker Andhari
Palamau ker Musut Rani
Mari ker Chawar Chandi
Chechhari Banawat Rani
Narsing Calcutta
Ranchi band Bhawani
Khuria Rani Mauli Mata
Jhagra Khand
Jhanj Majhi
Bisrani Majhi
Bandra Khand Badru Bir
Kaila Korwa
Katek dhanai
Naupat chia leke
Dhaba gohair

The 12 Asurs and the 13 Lodhas
Rai, the vulture, and Jata, the vulture
Lilli and Buli ³⁶
The five Sauras and their five wives
Sawat, the Raja of Dipadih and Sawat Rani
The Bar Pat ³⁷ of Chalgali
Bahur Chandi ³⁸ of Asta
Bhelwa Magaji of Khanro
Andhari of Londra
Queen Musut of Palamau
Chawar Chandi ³⁹ of Mari
Queen Banawat of Chechhari
Narsing of Calcutta
Bhawani of the dam in Ranchi
Mauli Mata of Khuria Rani peak
Jhagra Khand ⁴⁰
Janjh, the headman
Bisrani, the headman
Badru, Bir of Bandra Khand
Kaila, the Korwa
Fashioning a bow
And taking a nine-barbed arrow
Come to my help.

Je din dharti pritwi awtar ni rahlak At the time when the world was not created
Se din Mahadeo Parvati janam lelain Then were Mahadeo and Parvati born

³⁵ To be effective the *mantra* must be said in one breath. The slightest stop would bode evil.

³⁶ Two of the four dogs said to belong to *Mahadeo*. The other two are *Khairi* and *Kuti*.

³⁷ Tableland.

³⁸ A spirit.

³⁹ A spirit.

⁴⁰ A place name.

| | |
|---|---|
| <i>Goi saki phul phulwair hit mitan</i> | They entered into friendship with each other by |
| <i>joralain</i> | an exchange of flowers |
| <i>Mahadeo rahen mati</i> | Mahadeo was the witch-finder |
| <i>Parvati rahen dain</i> | Parvati was the witch |
| <i>Lanka dain</i> | Lanka, the witch |
| <i>Mansa bhut</i> | Mansa, the evil spirit |
| <i>Sedinak to bhakal kalle</i> | At that time you ⁴¹ neutralized the curse. |

7. Taking the augurs (*bichar karek*). – After the *mantra* has been pronounced the minister starts to take the augurs in an attempt to ascertain if his ceremony has been acceptable to *Bhagwan*. This operation known to the Sadans as *bichar karek* is usually done with a length of *kher* grass (*Heteropogon contortus* Roem) held in the hand. In the *bhak katek* ritual this divining is done by means of the five split pieces of *tend* with some grains of *arua* “un-boiled” rice from the winnowing-fan. (Pl. 2 c.)

The five pieces of split twig are scooped up from the winnowing-fan together with some rice grains. This is done by means of the palms of the hands being brought together. The palms are then joined with the pieces of twig and the rice grains held in the hollow of the palms. The hands are now raised in a prayerful attitude over the winnowing-fan which rests on the thighs of the minister. With an invocation to *Bhagwan* (*He Bhagwan*) the minister opens his hands and allows the pieces of twig and the rice grains to fall into the winnowing-fan.

If all five pieces of twig fall “covered” – in as much as their split sides do not appear – all is well with the ceremony. *Bhagwan* is pleased.

If only some of the pieces of twig fall “auspiciously” they are removed and the same process is gone through with the remaining pieces of twig. This is repeated till all the pieces fall “covered”. (Pl. 2 d, e.)

The pieces of twig are returned to the winnowing-fan, which is lifted to the left of the minister and laid on the ground. The ceremony can now be resumed. It moves towards its climax.

IV. The Sacrifice

1. Breaking the egg. – After the minister has satisfied himself taking the augurs he lifts the split twig from off the egg on which it has been supported. He places it on the winnowing-fan. The egg he takes from its position in the centre of the three circles and opens a hole at its narrow end. This is done by striking the egg against a stone or by means of some hard instrument.

The minister now forces out the contents of the egg by shaking it all out into a *dona* “sal leafcup”. He adds two “pinches” of *arua* rice grains from the winnowing-fan to the contents of the egg and then asks some one from the house to cook it all in that same leaf cup. The empty egg shell is returned to its position in the centre of the circles.

If the ceremony takes place in a smithy the contents of the egg are cooked in the *dhukan* “forge” which is kept burning throughout the service.

⁴¹ *Mahadeo*.

2. Refilling the egg. – When the cooked egg is returned to the minister he takes five small particles of it and replaces them in the empty egg shell. The rest remains in the leaf-cup to be eaten by children at the end of the ceremony. This is the procedure when the sacrifice is made for *kheti bari bhakal*, when standing crops are involved.

In the event of *loha bakhal*, when the ceremony is performed in a smithy, the remainder of the egg is not eaten but buried with the rest of the materials for the sacrifice in the hole by the furnace.

3. Aspersions with water. – Three times water is poured by the minister with his right hand, which is cupped, over the egg. The left hand holds the right at the elbow. (Pl. 2 f.)

4. Libation with rice beer. – In the same way as with water, three times is rice beer poured over the egg with the right hand. If there is no rice beer available, *gur pani*, a mixture of molasses and water, may be used. Nothing is said when the rice beer and water is poured over the eggshell.

The fact that rice beer is used tends to show that this act is in the manner of a libation. I surmise this as it seems warranted from other practices of the Sadans where rice beer is offered to the *purkha man* or ancestors, by way of a libation. The *bhak katek* ceremony has nothing to do with the ancestors. None of the *devair* or witch-finders I interviewed could enlighten me about this triple libation of rice beer. It was part of the ritual.

C. Conclusion

1. The destruction of the egg shell. – After the triple libation of rice beer the minister crushes the egg shell containing the five particles of cooked egg. He does this by applying pressure with his thumb, index and middle fingers of both hands held together.

2. Getting rid of the materials. – The crushed egg shell lies in the middle of the three circles which now can hardly be recognized. The sal leaves holding the three coloured powders – white, red and black – with what remains of these colours are placed on the three *ran pawan* leaves. The five pieces of split *tend* and the *arua* grains of rice from the winnowing-fan are likewise heaped up on the broad leaves which once carried the coloured circles and the egg.

The minister now gathers up the three leaves holding the edges together and enclosing all the materials he had used for the ceremony, excepting the split twig. He proceeds out of the village, walking eastwards, to a bifurcation of two paths where he throws down the leaves and all they contain. If there is no bifurcation close by, the common rubbish heap just outside the village is where he will go. The leaves may also be thrown down a ravine or ditch beyond the village limits.

When the ceremony has been performed in a smithy these same materials are all gathered up and deposited in the hole that has been dug near the

furnace. Only the split twig and the palm frond are kept aside to be later inserted under the tiles or thatch of the smithy roof. At times a black fowl is offered as a holocaust in the furnace.

3. The fate of the split twig. – The split twig, with the two ends held apart with one of the smaller halves of the main stem acting as a wedge, is taken by the minister and inserted under the rafters of the householder's hut above the main door (*dura*). This is the door leading into the *gamhairi* or real house. There is that other door (*bakri*), leading from the outer enclosure into the *angna* "courtyard" which anyone can enter. Such is not the case with the *dura* through which the inmates of the house may enter. (Pl. 2 g.)

The old twig of the year before, if there has been a former ceremony, is removed. The new twig takes its place.

4. The erection of a *tela* sapling in the fields – A five to six foot *tela* sapling or branch three to four inches in circumference is split down from the top end for the length of a foot or more. Into this split is inserted a cluster of *kargi kanta*.

The minister carrying such a sapling or branch moves out of the village to the fields of the householder in whose name he had performed the *bhak katek* ceremony. If the sapling of the year before is still standing he will withdraw it and insert the new one in its place.

If there has not been a former ceremony the minister will plant the sapling in the middle of a man's holdings, preferably, in a field that shows great promise, or one bordering a highway. Such a field is the likely target of agents bent on evil. (Pl. 2 h.)

5. Remuneration. – With the erection of this sapling in a field of growing paddy the *bhak katek* ceremony comes to an end. The sun has well risen. By village reckoning the morning ploughing should be over. It is time for *kalawa* "the midday meal", preceded by a drink of rice beer, both of which are the minister's due.

If he is debarred from having a meal in the company of his client, being of a caste or tribe other than his, the minister is then presented with a *sidha* "the wherewithal for a meal". This is a collection of large and small leaf containers, gathered in a basket, and holding rice, lentils, vegetables, condiments, oil, all that goes to make a good hearty meal among the Sadans.

If the householder is generous, he may add a *dhoti* "covering for the legs and loins", a length of cloth (*gamcha*) "shoulder wrap", over and above what is due to the minister for his services.

For the householder in whose name the *bhak katek* ceremony has been performed, he may rest assured that his paddy will reach maturity without mishap. Like *Mahadeo* he may hope for *bhelain samtul* "full ears".

La corbeille aux osselets divinatoires des Tchokwe (Angola)

Par ALFRED HAUENSTEIN

Sommaire

- Bibliographie
- Introduction
- I. Définition du terme « divination »
 - a) La sorcellerie
 - b) La magie
 - c) La divination
 - d) Le guérisseur
- II. Différentes méthodes de divination pratiquées en Angola
- III. Démonologie tchokwe
- IV. La divination chez les Tchokwe. L'initiation du devin
- V. La pratique de la divination
- VI. Classification des osselets
- VII. Explication des figurines et osselets de l'*ongombo*
- VIII. Différentes figurines observées dans d'autres corbeilles aux osselets tchokwe

Bibliographie

- BAUMANN HERMANN, Lunda. Bei Bauern und Jägern in Inner-Angola. Berlin 1935.
— — et WESTERMANN D., Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Paris 1948.
CASTRO SOROMENHA, Misterios da terra.
DELACHAUX THÉODORE, Ethnographie de la région du Cunène. Bull. Soc. Neuchât. Géogr. 44. 1936, pp. 1-108. (Abréviation : Ethn.)
— — Méthodes et instruments de divination en Angola. Acta Tropica 3. 1946, pp. 41-72 ; 138-147. (Abréviation : Méth.)
ESTERMANN CARLOS, Ethnografia do Sudoeste de Angola, II. Lisboa 1957.
HAMBLY WILFRID D., The Ovimbundu of Angola. Chicago 1934.
ITTMANN JOHANNES, Orakelwesen im Kameruner Waldland. Anthropos 55. 1960, pp. 114-134.
JUNOD HENRI A., Mœurs et coutumes des Bantous. Paris 1936.
MARQUARDSSEN-STAHLE, Angola. Berlin 1928.
MILHEIROS MARIO, Ethnografia Angolana. Luanda 1951.
OSÓRIO DE OLIVEIRA JOSÉ, Flagrantes da Vida na Lunda. Lisboa 1958.
REDINHA JOSÉ, Subsídios para a história, arqueologia e etnografia dos povos da Lunda. Lisboa 1955.
TUCKER LEONA STUKEY, The Divining Basket of the Ovimbundu. Journ. Roy. Anthr. Inst. 70. 1940, pp. 171-201.

Introduction

Quelques remarquables ouvrages assez fouillés et complets ayant déjà été publiés sur ce sujet ¹, il peut paraître prétentieux d'y ajouter quelque chose. Néanmoins, après avoir étudié certaines de ces publications, il nous a semblé qu'en tant que missionnaire, en contact avec cette tribu africaine depuis de nombreuses années, nous pouvions donner un apport fructueux à cette passionnante étude. Etant donné son ministère, le missionnaire a parfois plus de peine à pénétrer certains mystères païens qu'un ethnologue de passage. Mais, d'autre part, il a le grand avantage de connaître la langue, de pouvoir faire des contrôles plus nombreux et dans des secteurs plus variés, et cela au cours d'un certain nombre d'années, ce qui lui permet de vérifier les transformations qui s'opèrent avec le temps. Aussi croyons-nous que ce petit travail pourra compléter utilement ceux qui l'ont précédé.

I. Définition du terme « divination »

Ce n'est pas notre pensée, ni le but du présent article, de nous perdre dans des définitions compliquées. Mais malgré tout, afin d'éviter tout malentendu, nous ne pouvons éviter de donner quelques bases générales. Sous le terme « divination », le Dictionnaire LAROUSSE dit : « Tous les peuples de l'antiquité classique ont cru qu'il existait des moyens d'établir, en vue de la découverte de l'avenir, des rapports entre eux-mêmes et la pensée divine, soit par l'interprétation de signes (divination artificielle), soit par la communication directe de la divinité avec l'être humain (divination spontanée). »

J. MAXWELL ² dit : « Nous appelons 'divination', la découverte prétendue de choses inconnues. Il y a plusieurs catégories d'inconnues. Un fait quelconque peut être passé, actuel ou futur. On a donc trois ordres de divination : celle du passé (rétrocognition), celle du présent (cognition), et celle de l'avenir (précognition) ».

Pour compléter ces définitions qui ne s'appliquent que partiellement aux Africains et au sujet de notre travail, disons encore que la divination est l'art pratiqué par un individu possédant ou possédé par un esprit supérieur, selon lui divin, lui permettant de déceler les causes de toutes les anomalies (maladie, vision, rêve, famine, sécheresse, etc.), de montrer la manière de les vaincre ou de les éviter (ce qui touche déjà au domaine de la magie). Parmi les Tchokwe il s'agit moins d'annoncer l'avenir (bien que cela arrive parfois, comme nous le verrons plus bas), que de déceler les causes et de donner une solution aux problèmes actuels.

Précisons encore la différence entre la sorcellerie, la divination et la magie, qui sont trop souvent confondues.

¹ Nous pensons surtout aux ouvrages de H. BAUMANN, Lunda, de Th. DELACHAUX, Méthodes, et de W. D. HAMBLY, Ovimbundu. Pour les indications bibliographiques complètes, cf. la liste des ouvrages cités.

² La Divination. Paris 1927.

a) La sorcellerie

Le sorcier est l'individu qui, par des moyens magiques, s'approprie des sorts lui permettant d'ensorceler, de rendre malade, ou de tuer un ennemi, un antagoniste ou une personne qui lui serait antipathique. Un autre but de la sorcellerie est de s'enrichir en s'appropriant certains pouvoirs tels celui de la chasse, de l'apiculture, du commerce, etc. Dans l'éthique des Africains du Sud de l'Angola, la sorcellerie est le seul véritable péché ; aussi, autrefois, les sorciers étaient-ils condamnés à mort. Lors de l'étude de la corbeille aux osselets nous aurons souvent l'occasion de revenir sur ce sujet. La sorcellerie est la meilleure démonstration de la magie dite « noire ».

b) La magie

La magie est le pouvoir que peuvent s'attribuer certains individus en vue d'influencer les vivants, les puissances hostiles, les ancêtres, les divinités, voire même les animaux, en faisant pression sur eux par le moyen de rites spéciaux. Le but est de se les soumettre ou de se les rendre favorables. Qu'il s'agisse de la prétendue magie blanche ou de la magie noire, le problème fondamental reste le même, ce n'est que le but qui est différent. La magie peut être plus ou moins scientifique. En Angola on peut dire sans hésitation qu'elle est liée intimement au culte des ancêtres. Mais elle peut aussi être concédée par un esprit que l'on s'est soumis par la sorcellerie. DELACHAUX (Méth., p. 44) définit la magie comme suit : « Art par lequel on prétend produire, au moyen de pratiques le plus souvent bizarres, des effets contraires aux lois naturelles. » Nous n'étudierons pas ici ce vaste sujet ; nous tenons seulement à bien marquer la différence qui existe entre la magie et la divination.

c) La divination

La divination (du latin *divinatio*, de *divinus* « divin ») est l'art de découvrir les choses secrètes. Dans le cadre de notre étude, il s'agit, comme nous l'avons déjà fait remarquer ci-dessus, de l'art qui consiste à découvrir l'origine et les causes d'une calamité, d'une maladie, d'un décès, etc. Souvent le devin ne possède pas de solution au problème ; c'est à lui d'en montrer clairement l'origine. Pour la guérison ou le traitement, il renvoie souvent à d'autres.

d) Le guérisseur

Le guérisseur est un praticien qui, très souvent, ne possède aucun des pouvoirs mentionnés ci-dessus. Il est généralement doté d'une étonnante connaissance des plantes curatives, des médicaments naturels que lui offre la brousse africaine et de l'art de les appliquer. Bien que, dans certaines langues bantoues (entre autre l'umbundu), le même terme désigne les devins, les magiciens et les guérisseurs, les Africains font nettement une différence entre eux. En tchokwe cependant ils sont désignés par des termes différents. Le guérisseur est appelé *mbuki*³. BAUMANN en donne une description assez détaillée en

³ Quelques indications sur l'orthographe des noms indigènes que nous adoptons : Au début des mots nous maintenons les *m* et les *n* devant les consonnes comme, par

plusieurs endroits de son ouvrage (pp. 161 s., 179, 182, 194, 206). Toutes les langues que nous connaissons, font, par contre, une distinction nette entre les magiciens, devins et guérisseurs d'une part et les sorciers d'autre part. Toutes ont un terme spécial pour ces derniers.

Dans la pratique, il arrive que tous ces pouvoirs soient réunis en une seule personne. Mais ce n'est pas fréquent. S'il est vrai que le sorcier reçoit le plus souvent son pouvoir du magicien, il est non moins vrai que nombre de ces derniers ne pratiquent pas la sorcellerie. Les sorciers sont aussi plus nombreux que les magiciens. Les premiers sont malfaisants et sont de véritables ennemis de la société. Le devin, lui, est un des hommes les plus en vue dans la communauté. Il est considéré comme protecteur de la société. C'est lui qui découvre les sorciers. Il n'est pas toujours guérisseur lui-même. Très souvent il renvoie ses clients au « spécialiste » qui leur donnera les soins nécessaires. Mais cela ne diminue en rien l'autorité et la réputation du devin, car lui seul peut déceler la cause du mal, toutes les maladies, malheurs ou infortunes étant causés par des esprits mauvais ou des sorts, la question strictement physique étant d'ordre secondaire. Le guérisseur, malgré l'importance de son travail, reste toujours un personnage de second plan.

Le présent travail devant se limiter à la divination par le moyen de la corbeille aux osselets chez les Tchokwe, nous n'allons pas nous étendre sur ce sujet. Nous tenions seulement à bien marquer la différence entre ces divers arts tout en reconnaissant les liens qui existent entre eux.

Avant de faire quelques remarques concernant la divination telle qu'elle est pratiquée dans différentes tribus avec lesquelles les Tchokwe sont en contact, disons encore quelques mots sur certaines observations faites par HENRI JUNOD sur ce sujet. Comme DELACHAUX (p. 42) le fait remarquer avec justesse, ce missionnaire « est un des explorateurs les plus remarquables de cette matière ». Cet auteur a su pénétrer avec perspicacité et respect tout à la fois l'art de divination tel qu'il est pratiqué en Afrique du Sud. Bien que la façon de procéder avec les osselets diffère sensiblement de celle des Tchokwe, la pensée fondamentale de cette pratique est la même. M. JUNOD pose quelques questions de base, très importantes, que nous nous permettons de reprendre en pensant aux Tchokwe. Tout d'abord, il se demande (p. 512) si cet art a son origine dans une croyance religieuse. Il n'ose pas faire d'affirmation absolue soit dans un sens soit dans l'autre. Mais chez les Tchokwe nous pouvons affirmer sans hésiter que la divination repose sur le culte des ancêtres, comme nous le verrons plus bas. Ne devient devin que celui qui y a été appelé par un ancêtre auquel il adresse un culte. La pratique de la divination est une partie intrinsèque de cette

exemple, *mbuki*, *ngandu*, etc. Le *u* se prononce comme le *ou* français. *W* forme diptongue avec la voyelle suivante. *Wa* se prononce comme *oua* en français. Nous n'employons pas le *c* et *qu* qui pourraient prêter à confusion. Leur son dur est représenté invariablement par *k*. En tchokwe il y a exactement trois espèces de *ch* : a) celui que nous transcrivons par *tch* est dur et sec ; b) le deuxième est semblable à notre *ch* français ; c) il existe encore un son transcrit dans la Bible en langue tchokwe par *sh* qui est un *ch* léger qui se situe exactement entre le *ch* et le *s*. Mais, pour simplifier, nous ne tenons pas compte de cette dernière nuance. *S* est toujours un son dur.

adoration. S'il n'accomplit pas tous les rites de ce culte, l'esprit le rend malade ou l'abandonne.

M. JUNOD se demande aussi si les osselets sont supérieurs aux dieux. En ce qui concerne les Tchokwe, la question ne se pose même pas. Les osselets ne sont rien en eux-mêmes. Ce sont les ancêtres qui les mettent en mouvement dans la corbeille du devin et les font apparaître au moment voulu dans la position requise. Ils sont, en quelque sorte, la parole, le message, le moyen de se communiquer des ancêtres.

Quant aux résultats de la divination dans la vie psychique dont parle le même auteur, nous aurons l'occasion d'y revenir. Il est incontestable que la divination peut être un instrument véritablement diabolique qui donne libre cours à toutes les passions, haines et jalousies humaines. Mais, bien pratiquée, elle peut avoir aussi, comme nous aurons l'occasion de le voir, une véritable valeur morale que, même comme missionnaire, nous ne pouvons méconnaître. Chez certains le charlatanisme prévaut, mais il serait faux de n'y voir que cela.

II. Différentes méthodes de divination pratiquées en Angola

Avant d'en venir à la corbeille aux osselets des Tchokwe, il est peut-être bon de dire brièvement quelques mots sur différentes méthodes pratiquées par les tribus qui vivent en contact plus ou moins étroit avec ce peuple.

a) La plus ancienne semble être celle que pratiquent encore les Bochimans et les Ovimbundu. Le devin se frotte les paumes des deux mains l'une contre l'autre après avoir fait préalablement un signe de croix sur le dos de la main avec de la cendre. Cette manière de pratiquer la divination est appelée *okulilombula*. Pour celle-ci comme pour toutes les autres manières de pratiquer cet art, le principe de base reste le même, c'est-à-dire que le devin questionne continuellement ceux qui sont venus le consulter. A ceux-ci de répondre. S'ils se taisent, l'audience est interrompue. Ils ne répondent que par l'affirmative. Il est vrai qu'il arrive qu'ils répondent par la négation, mais c'est le silence qui fait règle. Ce système montre d'une manière évidente que ce sont, en somme, les consultants qui inspirent le devin et que ce dernier ne fait qu'entrer dans leurs vues. Lorsqu'il est arrivé au but, il le manifeste d'une manière frappante afin que tout le monde en soit convaincu. Dans le mode de divination appelé *okulilombula*, lorsque les deux mains réchauffées par la friction restent collées l'une contre l'autre (réellement ou non, c'est le secret du devin) c'est signe que le devin ne peut plus continuer : l'esprit a parlé, tout le monde est d'accord.

b) *Olumeta* est une autre méthode pratiquée par les Ovimbundu et les Pembe. Le terme *olumeta* signifie exactement « écorce », ou morceau de bois creusé en forme d'écorce enlevée de l'arbre. L'*olumeta* employé pour la divination a généralement 10-15 cm. de long. Si c'est un morceau de bois, il doit provenir en principe d'une perche ayant servi à porter un cadavre lors de la cérémonie de consultation du mort. L'espèce de ce bois ne joue aucun rôle et n'a aucune importance. Dans une rainure pratiquée dans le sens du bois de l'*olumeta* est glissé un petit morceau de bois de 4-5 cm. de long sur 1 cm. de large. Il s'agit du même processus que celui de la divination par le frotte-

ment des paumes. Pendant que le devin pose des questions aux consultants, il fait glisser, par des mouvements rapides, le petit morceau de bois qu'il tient avec les doigts de sa main droite, dans la rainure de l'*olumeta* qui se trouve dans l'autre main. Après un moment, en raison de l'échauffement provoqué par le frottement, le petit morceau de bois reste facilement pris et refuse de continuer à glisser dans la rainure. C'est signe que l'esprit a parlé. Il est évident que, selon la force de la pression, ce moment peut être plus ou moins retardé. Ce sont les réponses des consultants qui indiqueront le moment propice.

c) *Olumuilo* est la troisième méthode que nous avons rencontrée chez les Ovimbundu et Ovimbali de la région de Caconda. On y retrouve une influence européenne incontestable. Elle consiste, pour autant qu'il s'agisse d'un cas de sorcellerie, à demander à l'esprit qui sert le devin, de montrer dans un miroir le visage du sorcier qui rend malade. Avant de commencer la cérémonie, le devin fait, avec de la cendre, une croix sur le miroir. Ensuite il crache dessus à plusieurs reprises, fait passer, en position assise, le miroir sous ses jambes et derrière son dos, crache dessus à nouveau, secoue son *usese*, espèce de chasse-mouches formé d'un manche de bois se terminant par une queue de *ongelenge* (*Connochaetes taurinus* Burchel). Il appelle ainsi son esprit (de divination) et l'invoque jusqu'à ce qu'il lui montre le sorcier dans le miroir. Cette manière de faire n'est qu'une modernisation d'une méthode plus ancienne où l'esprit du devin faisait apparaître le sorcier ou l'ancêtre qui rendait malade, dans une petite calebasse remplie d'eau. Souvent il avait soin d'attacher préalablement une petite idole dans les branches de l'arbre sous lequel il se trouvait, de manière à ce qu'elle puisse se refléter dans l'eau de la calebasse.

d) *Ondapi*. Il s'agit d'une coutume que nous avons rencontrée dans la région de Chicomba et qui semble être une influence des tribus du Sud de l'Angola. La personne qui vient consulter le devin apporte une poule dont le devin observe la forme et la grosseur des veines afin d'y voir une indication de l'origine du mal. Plus au sud on retrouve une méthode assez semblable, mais qui consiste à examiner les veines, le foie et la chair d'un animal tué pour la circonstance. CARLOS ESTERMANN (vol. 2, p. 254) en donne une bonne description dans son ouvrage sur les tribus du sud de l'Angola.

e) Les Humbi pratiquent aussi la divination au moyen d'un collier de perles blanches (*omota*) quand il s'agit de bétail. Lorsqu'un bœuf meurt d'une maladie mystérieuse, le devin appelé jette le collier par terre. La forme que ce dernier prendra en tombant, indiquera l'origine du mal et la cause de la mort du bœuf. Mais dans ce cas également, avant de commencer la cérémonie, le devin a soin d'obtenir de nombreux renseignements auprès du consultant.

f) Les Bochimans, eux aussi, pratiquent la divination au moyen d'une calebasse remplie d'eau sur laquelle ils jettent de la cendre. La manière dont la cendre se répartit à la surface de l'eau indique à l'initié les causes du mal pour lequel on est venu le consulter ⁴.

g) Les Ngangela et les Ovimbundu ont hérité la coutume, peu courante aujourd'hui, il est vrai, qui consiste à faire la divination au moyen d'une petite

⁴ Cf. C. ESTERMANN, Vol. 2, p. 254.

statuette de bois représentant l'esprit de divination du devin. Celui-ci la dresse devant lui de façon à pouvoir la faire vibrer ou bouger au moyen d'un contact quelconque. Il déforme alors sa voix afin de donner l'impression que ce n'est plus lui qui parle, mais bien son esprit, soit cette statuette.

h) Chez les Ngangela également, nous avons rencontré le pendule fait avec une corne de l'antilope appelée *ombambi* (*Cephalophis grimmi*) suspendue au petit doigt de la main droite avec une cordelette de fibre végétale (*olundovi*)⁵. Dans la corne se trouvent des médicaments qui sont sensés « faire parler » l'esprit de divination⁶.

i) Il faudrait encore parler de l'invocation des cadavres, espèce de divination au cours de laquelle le défunt est censé indiquer lui-même celui qui, par un mauvais sort, lui aurait enlevé la vie. Le cadavre suspendu à une perche est porté par deux hommes qui se promènent (ou courent, suivant les cas) au milieu de la foule assemblée pour la circonstance, jusqu'à ce que le cadavre fasse s'arrêter ceux qui le portent, devant celui qu'il désigne comme son meurtrier. Il fait cela après avoir été « invité » à le faire par un devin ou un ancien du village. Bien que cette pratique soit fort différente de toutes celles que nous avons mentionnées ci-dessus, le but est le même : révéler les mauvais sorts ou mauvais esprits qui sont les principales causes de trouble dans la société.

j) Notons encore pour terminer, la corbeille de divination des Ovimbundu, dont M^{me} TUCKER (cf. la bibliographie) a présenté une étude remarquable. Possédant une corbeille des Ovimbundu, nous avons eu l'occasion de l'étudier. Nous sommes enclins à croire qu'il s'agit d'une importation des Tchokwe ou des Ngangela. Premièrement parce que les principales figurines sont semblables à celles de la corbeille des Tchokwe, d'autre part, les statuettes sont presque toutes sculptées par ces derniers. Enfin, contrairement à ce que nous verrons chez les Tchokwe, l'art de divination au moyen de la corbeille aux osselets chez les Ovimbundu n'est pas hérité d'un ancêtre, mais acquis au cours d'une initiation reçue dans un pays étranger, signe assez certain qu'il s'agit d'un emprunt fait à une autre tribu. Mais cet art étant déjà ancien, même parmi les Ovimbundu, il est naturellement difficile de faire des affirmations absolues. Parmi les Ovimbundu comme chez les Tchokwe, la divination au moyen de la corbeille aux osselets n'est pratiquée que par les hommes. Cependant, nous avons vu une exception intéressante au Hanya où les femmes se servent de la dite corbeille. Cela s'explique peut-être par le fait que, dans cette tribu, les possessions de femmes sont la base de toute la démonologie. Dans le Hanya, plusieurs autres coutumes venues de l'intérieur de l'Angola ont également subi

⁵ *Olundovi* (pluriel : *olondovi*) est une membrane très résistante qui se trouve entre l'écorce et le bois de certaines espèces d'arbres d'Angola. Elle peut être séparée sans aucune difficulté de l'écorce à laquelle elle reste attachée après l'écorçage. L'*olundovi* est la corde ou ficelle par excellence des Africains habitant le Haut-Plateau angolais. Elle est aussi employée pour la fabrication de corbeilles, travaux de tissage, construction des huttes, etc. L'*olundovi* est avant tout extrait des arbres aux noms indigènes (*umbundu*) suivants : *omanda*, *osamba*, *osasa* et *omue*. Nous n'avons retrouvé le nom scientifique que de trois d'entre eux, soit : *Brachystegia Hockii* (Wild), *Cryptosepalum pseudotaxus* (Bak.) et *Brachystegia tamarindoides* (Welw).

⁶ DELACHAUX, Méth., p. 46.

des déformations. C'est ainsi que, par exemple, les femmes osent voir les circoncis pendant leur temps d'initiation et de réclusion, sans danger pour elles-mêmes ou pour les intéressés, alors qu'à l'intérieur, parmi les Tchokwe et les Ngangela, ce tabou ne peut être enfreint qu'au prix de la vie. Disons aussi que le jeu des osselets dans cette corbeille de divination était très médiocre.

Il y a certainement encore de nombreuses autres pratiques divinatoires parmi les peuples avec lesquels les Tchokwe sont entrés en contact ; mais celles que nous venons de mentionner sont les plus importantes. La divination s'adapte aussi aux conditions modernes ; c'est pourquoi l'on invente continuellement de nouvelles méthodes.

Cette introduction n'avait pour but que de montrer la multiplicité des méthodes de divination existant parmi différentes tribus du centre de l'Angola. Mais nous aurons l'occasion de montrer, par le nombre de ses figurines, la richesse des combinaisons et la multiplicité des cas qu'elle envisage, que la corbeille aux osselets est de beaucoup supérieure à toutes les méthodes mentionnées ci-dessus.

III. Démonologie tchokwe

Disons tout d'abord que les Tchokwe sont l'une des tribus les plus puissantes de l'Angola. Ils sont originaires du Congo. En 1885, après avoir conquis le royaume de Lunda, ils se sont établis en Angola où ils habitent principalement dans la région du Kassai. Mais actuellement il y a une forte minorité de Tchokwe dans le Concelho de Caconda, et ils s'étendent le long du fleuve Cunene jusque dans la région de Matala parmi les Humbi. On retrouve chez eux des traces de sang hamite. Ils sont très entreprenants et étaient autrefois une forte tribu guerrière. Actuellement, ils sont avant tout chasseurs et cultivateurs. Les Tchokwe sont les représentants les plus typiques de la civilisation bantoue à tradition matrilineaire ayant subi des influences de la civilisation Rhodésienne que nous connaissions. Dotés de grands dons artistiques, ils travaillent le bois, le fer et s'adonnent à la vannerie avec beaucoup d'habileté. Ce sont de grands idolâtres pratiquant le fétichisme et la sorcellerie en véritables spécialistes. Les fêtes (avec des danseurs masqués) sont aussi l'une de leurs particularités.

Avant d'aborder l'étude même de la corbeille aux osselets et de la divination chez les Tchokwe, disons quelques mots sur leur démonologie. Parmi les tribus que nous connaissons, les Tchokwe sont ceux qui manifestent la plus grande crainte des morts. Un décès dans un village peut provoquer le déménagement immédiat de toute la population. Contrairement aux Ovimbundu qui conservent soigneusement les crânes des rois défunts et qui font des cimetières leurs principaux lieux de culte, les Tchokwe craignent et fuient le cadavre et la tombe de quelque défunt que ce soit. BAUMANN dit (p. 134) n'avoir jamais vu de tombe.

Mahamba (Sing. *hamba*). Le terme *mahamba* est employé pour désigner les esprits des défunts. Contrairement à la tribu des Ovimbundu qui fait une

distinction nette entre les esprits favorables de la lignée paternelle (*osande*), les esprits maléfiques de la lignée maternelle (*ochilülü*) et les esprits supérieurs (*ondele*), les Tchokwe ne font aucune distinction. Le terme *mahamba* s'applique aux esprits provenant de la lignée paternelle ou maternelle, aux ancêtres, aux esprits maléfiques ou favorables, ainsi qu'aux esprits originaires d'une autre tribu. Ces derniers entrent avec une facilité extraordinaire dans le « panthéon » tribal. La plupart de ces esprits provoquent la possession. Mais le culte des ancêtres reste la base même de toute la démonologie tchokwe ; la prospérité familiale ou nationale, la fécondité, la santé et le bien-être dépendent uniquement des ancêtres. Pourtant, ces derniers sont adorés sans que l'on néglige pour cela les esprits d'une autre origine. Comme nous l'avons dit, les Tchokwe ne sont pas de simples animistes, mais de véritables idolâtres. Pratiquement toutes les huttes sont pourvues d'un autel des esprits avec, parfois, de très nombreuses idoles. Comme BAUMANN (p. 200) le fait remarquer, malgré la confusion que nous venons de signaler ci-dessus, il existe plusieurs catégories de *mahamba*. Certains d'entre eux jouent un rôle nettement supérieur aux autres et deviennent par là même une espèce de divinité supérieure. C'est le cas pour *Tchikuza*, *Salujinga* le serpent sacré, *Thambue* le chien sacré, *ngondo* et d'autres. Mais, chose intéressante, ces esprits n'entrent jamais directement et personnellement en contact avec les vivants. Ce n'est que par le moyen d'intermédiaires qu'ils se manifestent, et c'est ce qui donne sa véritable signification au culte des ancêtres. Ces derniers (ce sont eux-mêmes des *mahamba*) transmettent les esprits supérieurs qui provoquent le plus souvent un état de transe. Ce sont des ancêtres qui se manifestent. Ils avaient été possédés, à leur tour, d'un esprit supérieur leur ayant été transmis, et cela également par un défunt. Les ancêtres sont donc les « véhicules », les « moyens » de transmission. C'est aussi à eux que sont adressées les prières et les invocations de circonstance. Cependant, l'honneur revient à l'esprit supérieur. C'est ainsi, par exemple, qu'un grand danseur défunt masqué cherchera tôt ou tard un successeur qui devra danser les mêmes danses que son ancêtre afin de réjouir l'esprit supérieur. Le cas de *Tchikuza*, que nous retrouverons plus bas, en est un exemple. C'est ainsi que les rites, les coutumes, les danses, les habitudes et les métiers se transmettent d'âge en âge, pour ainsi dire sans jamais varier. Comme nous le verrons plus loin, c'est par le même processus que s'hérite l'art de divination parmi les Tchokwe. L'esprit supérieur (*Ngombo*) est toujours transmis par un ancêtre ayant été devin lui-même. Il existe des *mahamba* qui n'entrent pas dans ces catégories (esprits supérieurs et ancêtres), comme le démontre aussi BAUMANN (p. 204). Ce sont des esprits originaires d'autres tribus avec lesquelles les Tchokwe sont entrés en contact au cours des âges et de leurs nombreuses pérégrinations (tels les Ngonzelo, Ovimbundu, Nyemba, Ngangela, etc.). Il est entendu que, au cours de l'adoration, ces esprits ne portent pas de nom personnel (comme les ancêtres, par exemple), mais tout simplement celui de leur tribu ou de leur pays d'origine. Nous aurons aussi l'occasion de reparler des esprits d'esclaves. Ces derniers sont avant tout des esprits maléfiques et dangereux. Nous n'entrerons pas dans tous les détails de la démonologie tchokwe qui est excessivement complexe, d'autres (BAUMANN) l'ayant fait avec plus de

compétence que nous n'en serions capable. Nous n'avons fait que quelques remarques devant faciliter l'intelligence de la corbeille aux osselets divinatoires.

Disons encore quelques mots d'une cérémonie qui nous a été contée avec beaucoup de détails et qui doit permettre à un défunt de devenir un *hamba* favorable sitôt après la mort.

Le terme *chizulie* désigne l'âme d'un individu alors qu'il est encore en vie ou sitôt après sa mort (BAUMANN, p. 194). Le même terme signifie également « ombre » ou « forme » d'une personne ou être animé. Il signifie aussi « rêve », le rêve n'étant rien d'autre que l'esprit d'une personne qui, pendant le sommeil (considéré alors à l'égal de la mort) vagabonde et se manifeste à celui ou à celle qui la voit en rêve. Après la mort réelle d'un individu, se réalise le même phénomène. Ce n'est pas à nous d'entrer dans les détails de ce mystérieux problème. Pour les vivants il importe que cette âme soit captée et intégrée dans la famille des *mahamba* favorables. De là, la petite cérémonie suivante : après sa mort les biens du défunt (une partie seulement, cela s'entend) sont déposés dans un creu pratiqué dans un arbre qui représente en quelque sorte le mort. Si ce dernier était chasseur (et tous les hommes le sont), un oiseau chassé et tué pour la circonstance est déposé sur sa poitrine avant l'ensevelissement. Ensuite on chasse une antilope dont le sang est conservé dans une petite calebasse. Avec un petit balais fait avec de petites branches ayant encore leurs feuilles, on asperge de ce sang tous les biens du défunt. La viande est mangée par les héritiers. C'est donc une espèce d'alliance par le sang. Ensuite l'héritier principal (de la lignée utérine) se rend vers sa propre hutte devant laquelle il expose de nombreux petits morceaux de bois représentant ses autres ancêtres (*malemba* et *makuji*) auxquels il ajoute un morceau de bois spécial représentant le défunt du jour. Tous sont aspergés de ce même sang, espèce d'alliance entre le nouveau venu et les autres ancêtres. Il ajoute une offrande de foie et de viande de gibier avec de la farine de maïs ou de manioc. A ce moment le nouveau venu devient *hamba*. Il est intégré dans la famille des défunts, des *mahamba*. Mais la véritable idole sculptée le représentant, ne se fera que lorsqu'un membre de la famille tombera malade, signe que ce défunt désire que l'on s'occupe plus sérieusement de lui. Le patient sera alors saisi de cet esprit qui transmet lui-même un *hamba* supérieur qu'il possédait de son vivant. Cette idole sera le signe du respect qu'on lui témoigne et, en même temps, son habitation temporaire pendant les périodes où le successeur n'est pas possédé. A ces occasions c'est ce dernier qui devient la résidence du *hamba*. Voilà, en quelques mots, le processus de transformation de l'esprit d'un vivant en *hamba* en passant par la mort.

IV. La divination chez les Tchokwe. L'initiation du devin

Nous traiterons maintenant, quoique fort incomplètement, l'art divinatoire et l'héritage de l'esprit de divination ; ensuite nous verrons la signification des nombreux osselets et statuettes se trouvant dans la corbeille.

Alors que chez de nombreux peuples l'art divinatoire est un pouvoir que l'on se procure à prix d'argent chez un magicien, le plus souvent d'une contrée

étrangère et éloignée, aux prix d'une longue initiation, il est, chez les Tchokwe, un héritage ancestral auquel l'intéressé ne peut se soustraire. Comme dans la plupart des cas de possession auxquels nous avons fait allusion ci-dessus, c'est par une maladie que le défunt attire l'attention de celui qu'il a choisi comme successeur. Il ne s'agit pas d'une maladie spécifique qui serait celle de cet esprit, mais d'une maladie quelconque dont la corbeille aux osselets révèle l'origine. C'est le *hamba* supérieur, *Ngombo*, qu'un ancêtre a possédé, qui choisit son successeur afin de perpétuer sa puissance de divination. Après avoir pris les médicaments nécessaires pour favoriser sa guérison, le patient doit se soumettre à l'initiation suivante : d'un coup de couteau rapide, le devin tue un coq auquel il arrache vivement toutes les plumes, sans l'ébouillanter préalablement comme c'est la coutume. Ensuite il enlève le cœur encore chaud que le futur devin doit avaler tout cru. Le coq lui-même est ensuite cuit et mangé par le devin et son élève. Lorsque ce dernier entre en transe sous l'action de l'esprit *Ngombo*, il chante : « Allons chez le devin qui a mangé le coq tout seul ! » (bien que lui-même en ait aussi eu sa part !). Plusieurs jours de suite, avant l'aube, il se lève et, avec le cri de *héhé* souvent répété, il réveille les coqs et les poules du village. Il importe qu'il fasse cela avant le cri du premier coq, car il doit être plus matinal et plus rusé que ce dernier. Alors selon leur propre expression, l'esprit de l'ancêtre « vient dans sa tête ». C'est de la magie par imitation. Comme le coq, le jeune *tah̄* – c'est le nom du devin en tchokwe – aura des mouvements brusques et saccadés lui permettant de secouer la corbeille aux osselets comme il se doit. Lors de la cérémonie de divination, ce sont ces mouvements brusques et saccadés, répétés des dizaines et des dizaines de fois suivant les cas, qui permettront à l'esprit *Ngombo* de faire apparaître dans la corbeille les osselets et figurines choisis par lui-même pour manifester sa volonté à ceux qui viennent l'invoquer. Pendant quelques jours, l'apprenti devin porte une espèce de collier fait avec de l'herbe appelée *mufuva* : c'est encore une imitation de la parure du coq. Selon les indications de la corbeille aux osselets, le jeune devin pourra être appelé à chasser une antilope avant d'entrer en fonctions. A cette occasion il devra découper dans la peau de cet animal une petite rondelle qui deviendra une des pièces principales de tout le jeu de divination.

Dès qu'il aura été possédé par cet esprit, l'initié devra placer une idole devant sa hutte, à la droite de l'entrée. Il s'agit en réalité d'un simple grand pieu non écorcé et taillé en pointe à l'extrémité supérieure, de 1,70 à 1,90 m. de hauteur. Cette idole ne peut être faite qu'avec du bois *mukula*. Au bas on attache, à l'aide d'*olondovi*, une ceinture faite avec la même herbe que le collier du devin. Au sommet est fixée la tête du coq sacrifié lors de l'initiation. Généralement la pointe du pieu est introduite dans le bec largement ouvert, comme si la tête du coq voulait mordre le bois. Si ce pieu-idole reverdit plus tard, c'est un signe excessivement favorable, l'ancêtre montrant par là avoir pleinement approuvé le choix du successeur. Chaque année, lors des récoltes et avant de commencer à se nourrir lui-même du produit de ses champs, le devin offre à son *hamba* les prémices sous forme de farine. Il en dépose un peu au pied de l'idole. Il répète la même cérémonie lors de la récolte des haricots. En principe il n'offre pas de viande ; mais ce n'est pas une règle absolue. En présentant son offrande,

il prononce une prière dont voici un exemple : « Aujourd'hui la récolte est mûre. Commencez à en manger vous, nos ancêtres. Vous nous avez aidés jusqu'à aujourd'hui ; le maïs est mûr, soyez-en remerciés ! » Cette prière peut aussi être dite au singulier, suivant le cas. S'il arrive au *tahî* de manger du produit de son champ avant d'avoir offert à ses ancêtres l'offrande requise, il tombera malade et devra de nouveau offrir un coq. En principe il a toujours un coq à disposition pour le cas où il en aurait besoin. La tête de ce nouveau coq sera également fixée au sommet du bois de son ancêtre. Dans le cas d'une rechute il lui suffira de faire ce sacrifice ; il ne devra plus se soumettre à toute l'initiation décrite ci-dessus.

Généralement le possédé hérite simplement une corbeille aux osselets qui a été conservée par les membres de sa famille, lors de la mort d'un devin. Mais ce n'est pas là une règle absolue. Le nouveau *tahî* peut aussi faire faire une nouvelle corbeille et faire sculpter les figurines qui font partie du jeu. Cependant, il est certainement plus avantageux pour lui de commencer son travail avec une ancienne corbeille héritée, contenant le jeu complet des statuettes et osselets, et enrichie des nombreuses astragales ajoutées au cours des ans et témoignant d'une longue expérience.

Il est intéressant de noter qu'à part la courte initiation décrite plus haut, le jeune devin ne reçoit aucun renseignement supplémentaire avant d'appliquer son art. C'est l'esprit *Ngombo* lui-même qui doit le diriger et non pas les hommes. Précisons tout de suite qu'il n'y a, en somme, aucun mystère dans la corbeille de divination. Tout le monde connaît exactement la signification de chaque figurine ou osselet. Au cours de la divination, les assistants savent exactement de quoi il s'agit et ils peuvent suivre eux-mêmes le développement de la recherche. Pour en revenir à la préparation et à la formation du jeune devin, disons seulement qu'au début, chaque fois qu'il s'adonne à son art, des anciens et des vieillards viennent l'observer afin de se rendre compte de ses capacités, même s'ils ne sont pas intéressés à la question recherchée. Mais ils ne lui font aucune remarque. Ce sont eux qui, par la suite, le recommanderont ou, au contraire, lui rendront un mauvais témoignage parmi la population. Au devin de faire son possible pour s'assurer la clientèle !

Notons en passant que la seule condition pour former un nouveau jeu d'osselets avec une nouvelle corbeille, est de prendre une seule pièce d'une corbeille ayant déjà servi pendant un certain nombre d'années. Il ne semble pas qu'à cet effet une pièce soit plus importante qu'une autre. Selon DELACHAUX (*Méth.*, pp. 58, 138) la rondelle de cuir avec les trois cauris serait spécialement importante à cette fin. Cette remarque est sans doute juste, mais loin d'être absolue, si nous en croyons les informations que nous avons pu recueillir. N'importe quelle autre figurine peut servir aussi bien que cette rondelle de cuir. Le nouveau magicien fait tresser une nouvelle corbeille, y met l'osselet hérité et y ajoute tous ceux qui lui sont nécessaires, soit, avant tout, l'ensemble fondamental sur lequel nous reviendrons plus bas. Cette liberté de recréer un nouvel ensemble va tellement loin que, lors d'un déménagement dans une contrée éloignée, si le devin juge bon de ne pas se charger de trop de bagages, il peut tout simplement prélever une figurine de sa corbeille qu'il détruit, et recréer le tout

dans son nouveau lieu de résidence. Cela explique la facilité relative avec laquelle les *tahĩ* tchokwe cèdent leur *ongombo* aux ethnologues, par exemple, mais en ayant soin d'en cacher préalablement une pièce. Lors de la récréation d'un nouvel ensemble, la cérémonie du coq ne doit pas être recommencée.

Disons encore quelques mots du cas intéressant de personnes ayant été saisies de l'esprit *Ngombo*, mais qui ne désirent pas s'adonner à la divination. Après avoir reçu l'initiation décrite ci-dessus, le possédé doit soigner et honorer cet esprit sous sa forme de pieu-idole, comme il devrait le faire pour n'importe quel autre *hamba*. S'il n'y tient pas, il n'est pas obligé de se munir de la corbeille de divination. Il peut arriver cependant que, bien qu'il s'en défende, l'on vienne invoquer son esprit, surtout lorsqu'il n'y a pas d'autre devin dans la région. Dans ce cas, il lui est impossible de s'y refuser complètement. Les consultants s'approchent de lui, tous repliant les doigts de la main gauche contre le pouce, comme s'ils voulaient faire le poing, mais sans serrer complètement les doigts afin de laisser une petite ouverture sur laquelle ils appliquent une feuille tendre. Avec l'autre main ils frappent dessus avec force, ce qui provoque un bruit spécial devant réveiller l'esprit *Ngombo*. Ils font cela jusqu'à ce que ce devin réfractaire soit saisi par l'esprit de son ancêtre et commence à s'adonner à la divination, mais sans corbeille aux osselets. C'est une manière de faire pression sur le *hamba Ngombo*, sans que l'intéressé lui-même puisse refuser. Mais il s'agit là certainement d'un cas très rare, la pratique de la divination étant une activité fort lucrative que les possédés ne se font pas prier d'exercer.

Il semble qu'il arrive aussi que des femmes soient saisies de l'esprit *Ngombo*, soit surtout lorsqu'il y a un manque de descendants masculins dans la famille. Mais, malgré tout, ce ne sont que les hommes qui pratiquent la divination. Dans ce cas, elles adressent à ce *hamba* un culte en vue de recouvrir la santé, comme elles seraient tenues de le faire pour n'importe quel autre esprit d'ancêtre. Si elles sont appelées à faire de la divination, cela ne peut être que de la manière décrite au paragraphe précédent.

V. La pratique de la divination

Ce sont généralement plusieurs personnes qui viennent consulter le *tahĩ*. Les Africains n'étant pas du tout individualistes, la présence de témoins est d'une extrême importance. Toutes les lois de la société sont basées sur ce principe, même pour des questions que nous autres Européens considérerions comme strictement personnelles. Dans des cas très rares, une personne peut consulter seule le devin en cas de nécessité. Avant que le *tahĩ* ne commence la cérémonie, le consultant dépose devant lui un bracelet ou un couteau, par exemple. Actuellement, c'est, le plus souvent, la somme de 5 ou 10 escudos qui est déposée aux pieds du devin. La poule est aussi une monnaie courante. Selon la gravité du cas le devin peut demander un paiement supérieur. Lorsque le *tahĩ* et le consultant sont de la même famille, la consultation est gratuite dans la plupart des cas. Mais s'il s'agit de questions importantes, la préférence est donnée à un devin étranger à la famille.

D'une manière générale, la divination se fait dans le *tchota*, hutte ronde

publique, qui se trouve au centre du village. Les consultants s'asseyent par terre en demi-cercle. Le devin lui-même s'assied devant eux sur une peau de chèvre ou d'*ombambi* (*Cephalophis grimmii*) réservée spécialement à cet effet. Lorsqu'il s'agit d'un cas important auquel assiste toute une foule, la cérémonie se déroule de préférence en dehors du village. Autrefois, lorsqu'il s'agissait d'un décès, les hommes venaient armés à la consultation. Et souvent, lorsque le coupable avait été désigné, ils le tuaient sans grande forme de procès. Il n'était pas rare que le devin lui-même s'acquittât d'un coup de lance de cette sinistre tâche. Si la victime parvenait à se défendre, elle pouvait être soumise à l'ordalie ou sauver sa vie en payant une forte somme, l'équivalent de plusieurs bœufs, ou d'un ou de deux esclaves. Le devin place la corbeille devant lui, la perle blanche ou le bouton cousu à l'intérieur, tout près du bord supérieur, tourné vers lui. La couleur blanche étant le symbole de la pureté, de l'impartialité et de la justice, cette petite perle qui, dans la corbeille, se trouve de son côté, témoigne de l'esprit dans lequel il « fera parler » la corbeille et s'acquittera de sa tâche. Pour les causes importantes, le *tahĩ* fixe sur sa tête son *osālā*, espèce de crête ou touffe de plumes. Dans ces cas-là, il trace de grands traits à la terre rouge sur son visage et sa poitrine. Dans une ou plusieurs carapaces de tortue, fixées à l'extérieur de la corbeille, se trouvent différentes espèces de « médicaments » (selon l'expression indigène) mélangés de ricin, *olomolo* (*ricinus communis*) qu'il applique soigneusement sur son front, sur ses tempes et sur le revers de ses deux mains. C'est ce qui lui donnera l'intelligence et la sagesse nécessaires pour la cérémonie. Dans ce cas, la tortue est symbole de sagesse, cet animal ne se précipitant jamais et personnifiant le bon-sens, la persévérance et la perspicacité (nous mentionnerons plus loin un autre caractère symbolisé par ce même reptile). À côté de lui il dépose le *yipumba ya Ngombo*, espèce de sac de cuir dans lequel il conserve soigneusement des tronçons de flèches qui lui sont remis toutes les fois que l'on a recours à lui pour découvrir les causes d'un décès. C'est le meilleur témoignage de sa réputation. Puis il soulève sa corbeille à laquelle sont fixées plusieurs peaux de petits carnivores tels que *olusimba*, *tchisue*, chat sauvage (*Felis* [*Felis*] *caffa* ?) et *kavili* (*Myonax melanurus bocagei* [Thos]). C'est le « vêtement » de l'*ongombo*. D'un léger mouvement de balancement, il chasse les mauvais esprits qui voudraient s'opposer à la divination. Ensuite, castagnettes en main, le devin invoque les grands ancêtres de la tribu en commençant par les premiers grands rois tels que Muachiava, Muandumba, Muakanika, Muschisenge et Muakandala, auxquels il peut en ajouter d'autres avec lesquels il serait plus directement apparenté. Puis il nomme la puissance du ciel, soit les oiseaux *ngonga* (*Hieraeetus spilogaster*) et *chihungu* (espèce d'épervier) et, pour terminer, celle de la terre, soit les serpents *ombuta* (vipère excessivement dangereuse) et *yenge*.

Pendant la divination, le *tahĩ* n'est pas en transe. (Il ne l'est que lors de l'initiation et chaque fois que son ancêtre le rend malade ou désire quelque chose de lui.) Cependant, il ne dit que ce que l'esprit *Ngombo* lui dicte par le moyen des figurines et osselets qu'il fait apparaître. Le devin est donc un véritable médium. Il semble que les castagnettes qu'il secoue au début de la cérémonie afin d'appeler son esprit, pourraient être un esprit chargé d'appeler

Ngombo. Nous connaissons le cas intéressant de *Katoyo Kaluko Kambambi* (Fig. 1. Hauteur 0,20 m.) qui serait un *hamba* chargé de cette responsabilité. Le terme *Katoyo* signifie simplement « messager »⁷. Cette statuette est une castagnette dont le corps est la poignée que l'on saisit. Cet exemple est une

confirmation de la remarque que nous avons faite ci-dessus. Mais il nous a été impossible de découvrir le lien familial qui existe entre le devin et l'esprit *Katoyo*, ou entre celui-ci et le *hamba Ngombo*.

Dès que le devin est saisi de son esprit, il commence à poser des questions auxquelles les consultants doivent répondre. Toute la pratique de la divination est basée sur une suite de nombreuses questions et réponses. Cela se fait à haute voix et s'entend facilement à cent mètres de distance. Tout dépend des réponses des consultants. Ce sont, en somme, eux qui dictent indirectement leur opinion au devin. Il est évident que ce dernier doit avoir de grands dons de psychologie et de pénétration de la pensée humaine. La connaissance de l'opinion publique joue également un rôle important. En somme, les osselets ne sont là que pour confirmer ce que les consultants ont déjà affirmé. S'ils ne répondent pas lorsqu'on leur pose plusieurs questions successives, le *tahî* les renvoie en disant : « Votre *onganda* (prix de la consultation) n'a pas de valeur, allez-vous-en ! » C'est ce qui arrive précisément lorsqu'ils ne sont pas d'accord avec ce que leur propose le devin. Dès qu'il est conscient de la présence de son ancêtre *Ngombo*, le devin commence à secouer la corbeille par saccades brusques, afin de déplacer les osselets et les figurines qui s'y trouvent. Suivant leur position il pose des questions aux assistants. La même pièce doit apparaître au moins trois fois de suite à la surface pour que l'indi-



Fig. 1

cation qu'elle donne soit jugée valable. Le devin doit tout découvrir lui-même par le moyen de questions et des osselets qui se présentent. On ne lui donne aucun renseignement préalable. On ne lui dit même pas la cause de la consultation : maladie, rêve, décès ou autre difficulté. La pièce qui réapparaît à plusieurs reprises lui indique la question qu'il doit poser. Dans la manière de poser les questions il y a, naturellement, tout un processus de déroulement qui doit être suivi. C'est ainsi que le magicien doit tout d'abord savoir de quoi il s'agit, et ce n'est qu'ensuite qu'il peut demander si c'est un cas qui a eu lieu dans le village ou dans une autre région. Alors seulement il cherchera à savoir s'il s'agit d'un cas de sorcellerie ou de possession par un ancêtre. Par exemple, il demandera pour commencer : « Pourquoi es-tu venu ? » Ensuite, suivant l'osselet qui se présentera, il dira : « As-tu eu un songe ? » ou encore : « Est-ce au sujet d'une vision ? » Si les assistants répondent *tchotcho* « oui », il repose la même question au moins trois fois de

⁷ Cf. BAUMANN, p. 211.

suite (pour autant que la même pièce réapparaisse, bien entendu) et chaque fois un peu plus fort. Ce faisant il ne cesse de secouer sa corbeille et l'observe en remettant chaque fois les figurines principales à la même place au fond de la corbeille. Ce sont elles qui doivent parler ! Si des osselets différents se présentent chaque fois, le devin lui-même est désorienté et attend un moment ; puis il essaye de nouveau patiemment, jusqu'à ce que son esprit, confirmé par les assistants, lui donne des directives claires. Si les consultants se taisent lors de sa première question, il recommence avec patience et persévérance le cycle obligatoire des questions, afin d'avoir un point de départ certain. Lorsque la cause de la consultation a été découverte, le devin pose sa corbeille sur la peau devant lui et demande qu'on lui explique le cas avec plus de détails. Ensuite il recommence (comme nous l'avons déjà vu), afin de découvrir s'il s'agit d'un cas de sorcellerie, de possession ou d'autre chose encore. Suivant les cas, ce questionnaire peut durer des heures sans interruption. Après avoir acquis ce deuxième point et connaissant théoriquement l'origine du mal, il continue ses recherches afin de découvrir s'il a été transmis par des esprits de la lignée maternelle ou paternelle, s'il vient d'une autre famille ou d'un autre clan, voire même d'une autre tribu. Ensuite, s'il s'agit d'un cas de sorcellerie, il continue la consultation afin de découvrir le coupable. Si c'est un cas de possession, il s'agit d'indiquer les moyens de guérison. Là encore, c'est la corbeille aux osselets qui donnera toutes les indications nécessaires, soit, par exemple : consulter un guérisseur (*mbuki*), recevoir certains médicaments, exécuter des danses spéciales, organiser une chasse, offrir un sacrifice, dresser une idole devant une hutte afin de réjouir l'ancêtre lésé, ou encore, payer une dette ou mettre une question en ordre. Le supposé sorcier qui, le plus souvent, se trouve parmi les assistants, peut être sommé de payer une forte rançon afin de favoriser la guérison d'un malade, ou d'éviter que l'esprit d'un défunt ne se venge sur les vivants.

Lorsque la cérémonie est terminée, le devin prend de la craie, en met sur sa poitrine, son front et ses tempes, ainsi que sur celles du malade ou de celui qui aura été déclaré innocent. C'est signe que les esprits ont parlé et que lui-même s'est acquitté de sa tâche avec justice et équité.

Selon l'expression des spécialistes tchokwe, c'est l'esprit *Ngombo* qui dirige le devin dans ses recherches, bien que ce soient, en réalité, les consultants qui le guident par leurs réponses. C'est cet esprit également qui invite les ancêtres mécontents (car, en fin de compte, c'est de cela qu'il s'agit) à « pousser en avant » dans la corbeille la statuette qui les représente, ou l'osselet qui manifesterait leur désir. Il nous a été dit aussi que les figurines sont des ancêtres qui « viennent eux-mêmes » présenter leurs désirs. Par là même ces statuettes deviennent de véritables idoles, au même titre que celles qui sont dressées devant les huttes, si ce n'est qu'elles changent de propriétaires et qu'elles représentent un autre ancêtre ou une autre personne à chaque séance de divination.

Si un osselet tombe par terre pendant la cérémonie, le devin peut le ramasser et le remettre dans la corbeille. On nous a dit, cependant, qu'une fois tombée à terre, une figurine ne pouvait être remise dans la corbeille pour la même séance. Mais nous avons peine à accepter cette affirmation qui impliquerait l'interruption de la cérémonie lorsqu'il s'agit d'une pièce importante.

La corbeille de divination elle-même est d'un type de vannerie que l'on ne retrouve nulle part ailleurs chez les Tchokwe. Les parois en sont évasées. Elles sont formées, dans le bas, d'une bande en palissade, au-dessus de laquelle se trouvent plusieurs rangs de tressages en chevrons. Le diamètre du haut est de 0,22 m. et la hauteur de la corbeille est de 0,09-0,10 m. Etant donné le continuel frottement des osselets, la patine est généralement très foncée. Nous n'avons rencontré nulle part des corbeilles de divination ayant un fond formé d'une calebasse, tel que le décrit DELACHAUX (Méth., p. 56). Bien que nous nous soyons informé plusieurs fois, nous n'avons reçu aucun renseignement attestant cette forme de corbeille chez les Tchokwe. Dans le Hanya, par contre, nous avons vu un petit jeu de divination qui ne se trouvait pas dans une corbeille, mais dans une petite calebasse. Mais ce cas isolé n'apporte aucun élément nouveau à la question, cette manière de pratiquer la divination n'étant, dans ce pays, qu'une faible et incomplète contrefaçon de celle des tribus vivant dans l'intérieur de l'Angola.

Chaque mois, lors de la nouvelle lune, le devin marque toutes les pièces de la corbeille avec de la craie, purification symbolique. DELACHAUX (Méth., p. 145) dit qu'il lave rituellement les osselets pour les frotter ensuite avec du *psanyi*. Il se peut que cette coutume existe à certains endroits, mais parmi les Tchokwe que nous avons visités, elle est inconnue. A part cela, une ou deux fois par an (aucune époque fixe ne nous a été signalée), il enduit toutes les pièces avec de l'*olukula* (*Pterocarpus tinctorius* ou *Pterocarpus erinaceus*) et de l'*olomolo* (*ricinus communis*) afin qu'elles « parlent mieux ». Certains éléments de ces coutumes nous échappent, mais la pensée fondamentale en est évidente : d'une part, purifier l'*ongombo* afin qu'il « dise et communique » toujours la vérité, d'autre part, lui offrir une espèce de sacrifice afin qu'il ne reste pas silencieux lors des cérémonies de divination. N'oublions pas non plus que le devin doit, de temps à autre, offrir des sacrifices à l'idole qui se trouve devant sa hutte. Quant à la relation avec la lune, il nous est impossible de donner des précisions. Mais BAUMANN (pp. 40, 89, 96) fait de très intéressantes remarques à ce sujet. Cette coutume serait en rapport direct avec la fécondité et la prospérité. Il semble qu'il y a plusieurs rites au cours desquels la lune est mise en rapport étroit avec la craie et la couleur blanche.

VI. Classification des osselets

La corbeille que nous étudions ne possède que 78 osselets ou figurines. Mais au cours de nos voyages nous avons eu l'occasion d'étudier de nombreuses corbeilles, aussi ajouterons-nous, à la fin de ce travail, quelques figurines importantes qu'on retrouve souvent. DELACHAUX (Méth., p. 62) parle d'une corbeille contenant 205 pièces. Il doit s'agir là d'un spécimen exceptionnellement riche et bien fourni. Mais c'est un cas rare. La plupart des corbeilles contiennent de 60 à 150 pièces. Et encore sont compris là-dedans un grand nombre de pièces semblables, telles que des pattes d'antilopes, par exemple, chaque personne guérie par le devin devant apporter la patte de l'animal sacrifié afin d'enrichir l'*ongombo*.

Il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de classer les osselets d'une manière absolue. On peut, par exemple, les classer de la manière suivante : a) statuettes sculptées, b) osselets provenant du règne animal, c) pièces d'origine végétale, d) figurines provenant du règne minéral, et enfin, e) pièces d'importation européenne telles que débris de faïence, caoutchouc, métal, etc. Mais aux yeux des Africains une telle classification ne correspondrait à rien, vu qu'elle ne tient nullement compte de l'importance des différentes figurines. On pourrait aussi simplifier et ne faire qu'une distinction entre les pièces sculptées et travaillées et celles qui sont d'ordre naturel comme les osselets proprement dits. Enfin, il serait également possible de faire une distinction entre les statuettes et figurines qui forment la base de tout le jeu et qui ne sauraient manquer en aucun cas, et les pièces ajoutées qui sont venues enrichir peu à peu la corbeille. Mais même cela nous semble artificiel. Nous proposons une classification qui, bien que boiteuse, nous semble correspondre mieux à la pensée fondamentale de la divination :

- a) Figurines d'ancêtres ou esprits favorables au patient ; par exemple : *Jinga, Tchikuza, kalamba, Ngombo*, etc.
- b) Attributs liés au culte des ancêtres tels que : *chiyo, ombenje, chinu*, etc.
- c) Figurines indiquant des cas de sorcellerie ; par exemple : *mbinga, uta, wanga, nganga yi menda*, etc.
- d) Pièces relatives à des difficultés diverses, telles que : *mandamba, chifudji lukaka*, etc.

Mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer, et nous le verrons par la suite, très souvent la même pièce peut signifier deux choses différentes suivant les osselets qui l'accompagnent. Avant d'étudier soigneusement les différentes figurines, il y aurait encore une grande question à résoudre. A l'origine, la corbeille de divination ne comprenait-elle que des osselets ? Si oui, depuis quand des statuettes sculptées viennent-elles se joindre au jeu ? Il nous est impossible de répondre à cette question, nos recherches ayant été par trop localisées et notre connaissance des tribus ayant influencé les Tchokwe, trop limitée et incomplète. Mais nous sommes enclin à croire qu'à l'origine la corbeille ne comprenait que des osselets simples, non travaillés. JUNOD, par exemple, ne connaît aucune figurine sculptée. Mais cette manière de pratiquer la divination ayant été adoptée par un peuple doté de véritables dons artistiques, le besoin de représenter les osselets primitifs d'une manière plus personnelle s'est imposé. Ce fut aussi l'occasion de donner une forme définie, presque classique, à l'art tchokwe. En faisant une étude comparative des mêmes statuettes dans différentes corbeilles, on arriverait certainement à des conclusions intéressantes permettant en quelque sorte de faire le pont entre les osselets primitifs et les sculptures presque parfaites que l'on trouve parfois. Actuellement on retrouve chez tous les peuples de l'Angola qui pratiquent la divination par ce moyen, les principales figures typiques, comme celle du vieillard accroupi et d'autres. Ce sont d'ailleurs le plus souvent des figurines sculptées par les Tchokwe, même celles que l'on voit parmi les tribus les plus

éloignées. Ou alors on en retrouve de piètres contrefaçons, mais où l'on reconnaît cependant le type original tchokwe.

Pour conclure ce paragraphe, voici quelques remarques de JUNOD (p. 515) concernant l'ancienneté de la pratique de divination au moyen des osselets : « Une collection de plus de trente astragales a été découverte au cours des fouilles faites à la station lacustre d'Auvernier, sur le lac de Neuchâtel, ce qui paraît bien prouver que ces osselets jouaient un rôle dans les coutumes de l'humanité primitive. S'il en est ainsi, les Bantous n'ont fait que conserver l'astragale, comme ils ont conservé l'usage de l'oreiller de bois des anciens Egyptiens, l'ancestraltrie des Moustériens et le *mbaya* des Libyens. »

VII. Explication des figurines et osselets de l'ongombo

1. *Jinga* (Fig. 2). Dans son ouvrage, BAUMANN (p. 165) nomme ces trois statuettes *tupele*. Cela est certainement dû à une erreur du traducteur, vu que ce terme signifie simplement « pièce » de la corbeille et peut se rapporter à n'importe quelle autre sans distinction aucune. L'auteur y voit une des pièces principales de toute la corbeille. Par contre, il est étonnant que DELACHAUX,



Fig. 2

qui a fait une étude si complète du sujet, ne mentionne même pas ces trois personnages. Après avoir examiné de nombreuses corbeilles, nous nous permettons d'affirmer que *Jinga* est l'ensemble principal de tout le jeu. Il ne manque jamais et c'est le seul qui ait une place déterminée dans la corbeille au cours de la divination. Chaque fois que la corbeille a été secouée, *Jinga* est remis à la même place. Les trois statuettes sont couchées dans *muhela* (Fig. 3) au fond de la corbeille, les pieds tournés vers le divin et recouverts de tous les autres osselets. En plus de son impor-

tance pour la divination, *Jinga* est un *hamba* des plus répandus dans toute la démonologie tchokwe⁸. Sous sa forme d'idole on le retrouve pratiquement devant chaque deuxième ou troisième maison païenne. C'est aussi l'amulette de prospérité la plus portée par les femmes. Le plus souvent *Jinga* est accompagné de *Tchikuza*, le principal masqué dont nous reparlerons. *Jinga* est, en somme, « l'enfant espéré » dont le père est *Salujinga* ou le serpent de la fécondité⁹. Il s'agit d'un teknonyme, le père prenant le nom de l'enfant en le faisant précéder du préfixe *Sa*. Pour la mère, c'est le préfixe *Na*. Le terme *Jinga* vient du verbe *okujinga*, qui si-

⁸ Cf. BAUMANN, p. 185.

⁹ Cf. BAUMANN, p. 187.

gnifie « encercler » ou s' « enrouler », comme le ferait un serpent. Ces deux termes se complètent presque toujours dans la démonologie tchokwé. Le serpent s'enroule autour d'une femme et s'empare d'elle pour la rendre stérile afin de la rendre féconde une fois qu'elle lui aura adressé un culte. Par là même nous touchons au culte du serpent procréateur qui est une des caractéristiques de la civilisation paléo-nigrite bantoue à tradition matrilineaire¹⁰. Bien qu'il n'y ait aucune représentation du serpent dans la corbeille, il n'en est pas moins l'ombre, néfaste et favorable tout à la fois, qui plane sur elle. Ces trois statuettes représentent des ancêtres directs qui possédaient l'esprit *Salujinga*. Ce sont, de gauche à droite, la mère, l'enfant et le père. Il s'agit donc d'un cas de teknonyme magique, l'accent étant mis sur l'enfant qui symbolise la fécondité, le pouvoir procréateur et la prospérité. De là l'importance de cet ensemble. Séparément, ces trois figurines n'ont aucune valeur dans l'*ongombo*. Même si chacune représente un esprit distinct sous forme d'idole, dans la corbeille aux osselets, elles doivent être comprises comme un ensemble « appelé et présenté » par un même esprit. Si ces figurines tombent du lit (Fig. 3) et se présentent détachées lorsque la corbeille est secouée, c'est un très mauvais présage. Selon l'expression tchokwé, l'enfant « va avec les parents » ; il doit les suivre si ceux-ci veulent se « présenter ». Toutes les statuettes de la corbeille aux osselets sont faites avec du bois *musole* (*Randia Kuhniana* F. Hoffmann). Aucune autre espèce de bois ne peut être utilisée à cet effet. Cependant, nous avons trouvé une corbeille dans laquelle *Jinga* était sculpté en ivoire, signe distinctif d'une tribu de chasseurs. Mais de telles statuettes sont de plus en plus rares, et nous n'en avons vu qu'une seule fois. Elles peuvent varier de grandeur suivant les corbeilles. Notre dessin reproduit exactement les dimensions de l'original qui se trouve dans l'*ongombo* que nous étudions. Les trois statuettes sont exactement dans la même position. L'homme se différencie de la femme par la coiffure, le corps plus robuste et des jambes plus courtes. L'enfant seul a une bouche. Ce dernier se trouve toujours au milieu, entre ses parents, mais l'homme et la femme sont interchangeables.

2. Muhela (Fig. 3).

Ce terme signifie exactement « lit ». Il s'agit du lit sur lequel reposent ces trois statuettes d'ancêtres. Aucune autre figurine de l'*ongombo* n'ayant un lit, nous croyons y voir un signe de respect et de déférence envers *Jinga*. Cette couche est faite de manière à ce que les trois statuettes soient bien serrées l'une contre l'autre et ne risquent pas de se séparer ou de tomber lorsque la corbeille est

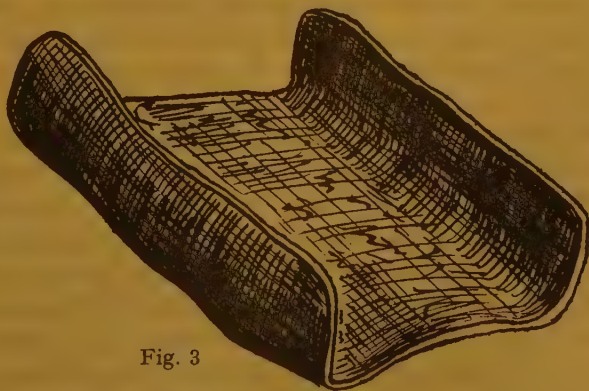


Fig. 3

¹⁰ BAUMANN et WESTERMANN, *Peuples*, pp. 57 et 166.

secouée. Ce lit est généralement fait d'un morceau de peau malléable, soit, le plus souvent, celle d'une chèvre. Mais lorsque l'ancêtre du devin était de souche royale, il peut aussi être fait de peau de léopard ou de lion. Mais c'est assez rare. Ce lit est une représentation symbolique du séjour des morts d'où viennent les ancêtres invoqués.



Fig. 4

3. Kachifuko cha Jinga (Fig. 4). Textuellement le terme *kachifuko* signifie « couvercle ». Au début de la divination ce disque de cuir est soigneusement placé sur le lit de *Jinga* afin de le recouvrir pour ainsi dire entièrement. En général il est fait avec la peau de l'*ombambi* tué lors de l'initiation du magicien. Nous rappelons que les Tchokwe sont avant tout une tribu de chasseurs et que le gibier joue un rôle très important dans la plupart des cérémonies religieuses. D'après les explications qui nous ont été données, il serait important que la peau dont est faite cette rondelle soit plus rigide que celle du

lit sur lequel elle est placée. A défaut de peau d'*ombambi* on peut employer celle d'un autre animal. Trois coquillages cauris, *mbamba* (*Cyproea*) sont cousus dessus. D'une manière générale, ils sont tous dirigés vers le centre du disque. Mais souvent il y en a davantage et qui sont disposés de n'importe quelle manière ¹¹, ou encore les cauris sont remplacés par de simples boutons blancs. Ces coquillages blancs sont en rapport étroit avec le bouton cousu à l'intérieur de la corbeille que nous avons mentionné plus haut. Cette pièce fait partie intégrante de l'ensemble *Jinga* et *muhela*. On la retrouve aussi dans la corbeille des Ovimbundu ¹² où elle a une valeur en soi et n'accompagne pas l'ensemble que nous venons de citer. Il s'agit donc très probablement d'un emprunt à la corbeille tchokwe. Les explications relatives à cette rondelle de cuir sont des plus contradictoires. Selon JASPERT ¹³, elle serait une représentation de Dieu (*Suku*). Nous nous permettons de mettre en doute cette interprétation, le terme *Suku* pour Dieu étant celui des Ovimbundu, alors que le mot tchokwe est *Zambi*. D'autre part, ce serait un cas absolument unique parmi les Tchokwe d'une représentation quelconque de Dieu. Mais notre raison principale de rejeter cette interprétation, est qu'elle sépare *kachifuko* de l'ensemble *Jinga*, ce qui contredirait toutes les explications qui nous ont été données. D'après BAUMANN ¹³, elle serait un symbole de vie et de bonheur. Dans la corbeille nyemba elle serait une représentation du soleil ¹³. Dans une corbeille des Ovimbundu elle nous a été désignée comme étant un symbole de pureté et d'innocence. Quant à nous, après avoir fait de soigneuses recherches, nous sommes arrivés aux conclusions suivantes : Tout d'abord nous croyons qu'à l'origine *kachifuko* comprenait 3 cauris, pas davantage, étant donné que cette rondelle est le couvercle d'un lit dans lequel reposent invariablement trois figurines. D'autre

¹¹ BAUMANN, p. 166 ; DELACHAUX, Méth., p. 63.

¹² TUCKER, p. 6.

¹³ DELACHAUX, p. 58.

part, il est intéressant de noter que dans le Hanya, où la divination par le moyen de la corbeille d'osselets n'est qu'un emprunt fort imparfait, une petite rondelle de cuir avec 3 cauris, suspendue au cou, est le signe distinctif des devins. (Les copies permettent souvent de vérifier l'original !) En ce qui concerne l'importance de cette pièce, nous nous rangeons entièrement à l'opinion des auteurs mentionnés ci-dessus. Mais voici quelques explications qui nous ont été données : a) Comme nous l'avons dit plus haut, les trois coquillages correspondraient aux trois figurines. b) Le lit représentant la couche de *Jinga* dans le séjour des morts, les trois cauris correspondraient aux trois termes différents qui désignent ce dernier : *kufua*, *muzambi* et *mukalunga*. Bien que cette explication nous paraisse un peu artificielle, il est incontestable que, dans la perspective du culte des ancêtres, c'est le lieu d'origine des esprits (*mahamba*) qui donnent la vie et la prospérité. c) Cette pièce de cuir signifierait aussi *ngoji*, c'est-à-dire la peau dans laquelle les femmes portent (ou, plus justement, portaient) leur enfant sur le dos. Ce serait aussi un signe de fécondité et de prospérité. d) Comme c'est le cas dans de nombreuses tribus africaines, le coquillage cauri serait une représentation de l'organe sexuel féminin, soit encore un symbole de fécondité. Malgré leurs divergences, les trois dernières explications s'accordent sur l'essentiel : C'est que cette rondelle avec les trois cauris est un signe de fécondité et de prospérité, idée centrale de toute la démonologie tchokwe. Cette pensée est encore confirmée par le fait que *Jinga* est le *hamba* de fécondité par excellence.

Ces cinq pièces (Nos 1-3) réunies sont donc l'« âme » même de tout le jeu de la corbeille de divination tchokwe. Chaque fois que le devin agite son *Ngombo*, elles sont replacées soigneusement au fond de la corbeille, les pieds tournés vers le *tahĩ* de manière à ce que, une fois la corbeille agitée, ce soit la tête qui apparaisse la première en lui faisant face. Tous les autres osselets sont placés pêle-mêle par dessus. Lorsque *Jinga* apparaît à la surface, il s'agit donc d'une représentation symbolique de cet esprit venant du séjour des morts afin de s'enquérir des désirs des vivants. Si la rondelle de cuir (couverture du tombeau) n'a pas quitté sa place lorsqu'il apparaît, c'est très bon signe en faveur de celui qui est venu consulter le devin. Si, au contraire, *Jinga* ne se présente pas, c'est comme si on n'avait pas besoin de lui, il peut continuer à se reposer. D'autre part, la couleur blanche étant un signe de pureté symbolique, les coquillages (pour autant que le couvercle se trouve à sa place) confirment la pensée de l'ancêtre. Mais si *kachifuko* est rejeté sur le côté, c'est signe qu'il faut chercher la cause du mal ; *Jinga* a quelque chose à dire, il est mécontent, il faut l'écouter. Au cours de la même cérémonie, on a plusieurs fois recours à l'avis de *Jinga*.

4. *Tchikuza* (Fig. 5). Dans notre corbeille il y a deux représentations de cet important esprit. *Tchikuza* est incontestablement la représentation d'ancêtre la plus importante et la plus populaire de tout le panthéon tchokwe. BAUMANN dit : « *Tšikuzä* ist die wichtigste Gestalt der Tšokwereligion » (p. 203). On le retrouve sous forme d'idole devant presque toutes les huttes. Rares sont les amulettes non accompagnées de *Tchikuza* ¹⁴. C'est le masqué principal

¹⁴ DELACHAUX, Méth., p. 138.



Fig. 5

qui préside aux camps de circoncision. Haut de stature, il dépasse tous les autres. Il est fortement craint des femmes qui doivent le fuir, bien qu'il soit le dieu de prospérité, de fécondité et de chasse par excellence. Il se communique aux humains, aux hommes autant qu'aux femmes, en les frappant des maladies les plus diverses. Lors de la divination, il apparaît souvent avec *Jinga* dans la corbeille aux osselets ; selon l'expression indigène, « ces derniers aiment à l'amener avec eux ». Mais, comme nous l'avons fait remarquer ci-dessus, *Tchikuza* ne communique jamais directement avec les vivants, mais toujours par l'intermédiaire d'un ancêtre de la famille du malade. Si *Tchikuza* apparaît à plusieurs reprises, le malade devra faire faire un *hamba* le représentant, devant sa hutte, à droite de l'entrée, et sculpter une amulette qu'il portera sur lui. Il devra peut-être aussi en fixer une petite reproduction à son arc. Enfin, si c'est un homme, il sera assez certainement appelé à porter le masque du même nom, lors des camps d'initiation. S'il veut guérir, il devra

répondre aux différents vœux de cet esprit et lui offrir de la farine, de la viande ou d'autres choses que les osselets lui indiqueront. D'autres représentations de masqués peuvent se trouver dans la corbeille aux osselets, mais ce n'est pas très fréquent. Bien que nous n'ayons jamais pu le vérifier nous-même, il semblerait, d'après certaines indications reçues, qu'après *Tchikuza*, *Muana Puo*, sous l'apparence d'une femme, serait le plus souvent représenté. Même si cette figurine manque, il y a moyen de découvrir cet esprit. Par exemple, si *Tchikuza* apparaît accompagné plusieurs fois de suite d'une statuette représentant une femme (cf. la Fig. 9) cela signifie que *Muana Puo* rend malade et désire que l'on s'occupe d'elle. Mais, suivant les circonstances et les questions que pose le devin pendant la cérémonie, *Tchikuza*, accompagné de cette même figurine, peut signifier tout simplement que l'ancêtre rendant malade est de la lignée utérine. Ce masqué peut aussi venir de la lignée paternelle, mais ce n'est pas fréquent. Selon l'expression africaine, *Tchikuza* ne « s'adresse à ses enfants (lignée paternelle) que si ces neveux utérins (lignée maternelle) ne s'occupent pas bien de lui et ne le soignent pas comme ils le devraient ». Dans la corbeille que nous étudions il y a deux représentations (celles que nous reproduisons ci-dessus) de *Tchikuza*, mais le sens en est absolument identique.

5. Kalamba (Fig. 6). DELACHAUX (Méth., pp. 59, 139) nomme cette statuette « le penseur ». Sur la Planche III il en donne plusieurs représentations fort variées. C'est l'une des pièces les plus populaires de la corbeille. Nous n'en donnons qu'une représentation, celle du panier que nous étudions. Nous la

retrouvons aussi dans la corbeille des Ovimbundu ¹⁵. Cette figurine est importante, mais nous nous demandons cependant si DELACHAUX n'en a pas exagéré la valeur en y voyant, ainsi que dans le disque de cuir (Fig. 4) la pièce la plus précieuse du panier. Nous croyons qu'il se trompe également en y voyant un « penseur », et encore un « jeune homme » ! Le terme *kalamba* que BAUMANN lui donne, signifie textuellement « vieillard » ; c'est comme tel qu'il faut se le représenter, un défunt jeune ne pouvant que difficilement jouer un rôle important dans la démonologie tchokwe. La langue tchokwe a plusieurs termes pour



Fig. 6

désigner les vieillards : *makuluana* signifie une personne respectée de 55-65 ans. *Kalamba* est un vieillard entre 65-70 ans. *Kachinikaji* est un homme ayant environ 80 ans ; enfin *tchiveji* (le *tyibenzi* de DELACHAUX) est un vieillard ayant atteint les dernières limites de la vie et ne pouvant plus vraiment se tenir debout ; de là cette position accroupie. Bien que les vieillards soient généralement assis sur de petits sièges, à cause du respect qu'on leur doit, il n'est pas rare de les trouver accroupis tout simplement par terre. La position de cette statuette est typique pour un vieillard. Il est vrai qu'il réfléchit. Il se demande pourquoi on l'oublie et ne s'occupe plus de lui ! C'est pour cela qu'il rappelle sa présence aux vivants par le moyen de la corbeille de divination. S'il apparaît plusieurs fois, c'est qu'il veut être adoré par ses descendants, soit avant tout par ses neveux et nièces utérins. Il désire qu'on dresse

une idole de lui et qu'on lui offre des sacrifices. La suite de la divination indiquera clairement tous ses désirs, soit un peu de sang d'antilope ou une poule, du maïs, de l'eau-de-vie ou encore une fête avec des danses en son honneur. C'est un *hamba* qui cause l'état de transe. Ce n'est que lorsque ses désirs auront été satisfaits qu'il accordera la guérison à celui ou à celle qu'il rend malade.

Cette même statuette, suivant la question que pose le devin et la position des osselets qui l'accompagnent, sert aussi à désigner la provenance d'un autre *hamba*, soit, dans le cas particulier, la lignée paternelle. S'il suit de près *Tchikuza*, par exemple, cela signifie que cet esprit vient de la famille du père du malade. Cependant, même dans ce cas il est indispensable que les consultants l'approuvent. En cas de désapprobation, le devin devra chercher dans une autre direction. Mais si *kalamba* persiste à réapparaître continuellement, il est probable que la séance devra être interrompue.

6. *Kapinji* (Fig. 7). Cette figurine représente un ou une esclave. Un esclave ayant servi une famille pendant de longues années a le droit de revendiquer l'aide de celle-ci au même titre que l'ancêtre direct. Il rend malade jusqu'à ce qu'on daigne s'occuper de lui. Comme pour *Tchikuza*, il ne s'agit pas d'une maladie spécifique (celle qui ne serait provoquée que par des *mahamba* d'esclaves), et c'est le *mbuki* qui doit se charger de la guérir ; mais le devin doit élucider la question dans sa perspective démonologique. Comme pour les

¹⁵ TUCKER, p. 184.

vrais ancêtres, le patient doit faire faire un *hamba*, une idole qu'il placera devant sa hutte. Mais comme il s'agit d'un esclave, l'idole sera placée un peu à l'écart des autres afin de bien marquer la différence. Si le maître de cet esclave possède encore d'autres esclaves vivants, il peut faire mettre cette idole devant la hutte de l'un de ces derniers au lieu de la placer devant la sienne. Il arrive qu'au moment de dresser ce *hamba*, il consacre un de ses esclaves vivants au défunt. Cet esclave devient alors la propriété de ce dernier tout en conti-



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9

nuant à travailler pour son maître. Le pouvoir et les droits de celui-ci sont néanmoins conditionnés par les bénédictions ou malédictions que le défunt fera retomber sur lui. Disons encore avant de terminer que c'est *kalamba* ou bien la « femme » (Fig. 9) qui indiqueront s'il s'agit d'un esclave masculin ou féminin.

7. *Muana* (Fig. 8). *Muana* signifie « enfant ». En regardant cette statuette on serait tenté d'y voir un esclave, comme DELACHAUX (pl. VIII) semble le supposer. Mais après nous être soigneusement renseigné, nous lui voyons un autre sens. Il s'agit du cas d'une femme stérile désirant recevoir un enfant, mais ce dernier est « enchaîné », il ne peut naître. Si cette figurine apparaît à plusieurs reprises à la surface lorsque le devin agite sa corbeille, c'est un bon présage. Les ancêtres vont indiquer la raison de la stérilité. Si *muana* apparaît en compagnie de *Jinga*, c'est un signe encore meilleur. La patiente devra faire faire un groupe de petites statuettes de bois avec le trio de la Fig. 2. Si *Tchikuza* se joint au groupe, elle y ajoutera une représentation de ce masqué. Elle attachera cette amulette sur sa poitrine et fera faire la même série d'idoles devant sa hutte. Si *muana* apparaît seul, sans *Jinga*, elle prendra une petitealebasse qu'elle « revêtira » d'une espèce de filet afin d'en faire une contre-façon de bébé. Cette amulette, que DELACHAUX (Ethn., pp. 55 ss.) a pris par erreur pour une poupée, s'appelle *tchisola*. La femme la prendra avec elle dans son lit jusqu'à ce qu'elle ait un enfant. Au défaut d'unealebasse elle peut

prendre un petit morceau de bois grossièrement taillé. Naturellement l'intéressée devra se rendre chez le *mbuki* qui lui donnera différentes plantes médicinales devant favoriser la conception, soit, entre autres, des racines de *muthothola* (*Acacia siberiana* ou *tristis*). Elle devra certainement aussi prendre des bains de *chizau*. Cette cure consiste en bains de siège que la patiente doit prendre dans une espèce de grande cuvette, faite avec une écorce repliée sur quatre côtés, et attachée aux angles avec des *olondovi*. Ce bassin mesure 30 sur 60 cm. environ. Le bain est préparé avec certains médicaments naturels, du sang, de l'urine et de la fiente de chèvre. Le tout est allongé d'eau. Notons en passant que les indigènes d'Angola connaissent une quantité de médicaments naturels qui parfois sont très efficaces. La courroie de cuir (sur la droite de la figure) est un *ochiveleko*, représentation des bandes de cuir avec lesquelles les femmes portent les enfants sur leur dos.

8. (Fig. 9). Il s'agit exactement de la même catégorie de personnes que *kalamba* (Fig. 6), si ce n'est qu'ici c'est une représentation de femme, alors que *kalamba* est un homme. DELACHAUX (Méth., p. 58) l'appelle *Ndumba ya munu* « fantôme ». Il doit sûrement y avoir eu une confusion, le terme *ndumba* signifiant exactement « lion », nom qui ne saurait que difficilement désigner une femme. Nous n'avons pas non plus l'impression que ce soit un cas de lycanthropie, les hommes seuls pouvant se transformer en lions. Ici il s'agit tout simplement d'un ancêtre féminin dont les revendications seront précisées par l'*ongombo*. Si nous comprenons bien les différentes explications qui nous ont été données, cette main portée au menton ou à la bouche (attitude typiquement féminine parmi les Africains) montre l'étonnement d'une défunte de ce qu'on l'ait complètement oubliée et qu'elle ait été obligée d'attirer l'attention des vivants par une maladie ou une autre difficulté. Cette position typifie l'attitude féminine, comme *kalamba* le fait pour les hommes. Il est clair que ces deux figurines sont très importantes et qu'elles doivent apparaître lors de la cérémonie de divination puisque ce sont elles qui indiquent si le mal vient de la lignée paternelle ou maternelle.

9. *Luchiza* (Fig. 10). *Luchiza* est l'esprit d'un enfant défunt qui provoque chez les bébés et les petits enfants une maladie de la peau avec des éruptions. Comme pour les autres esprits, ce sont les pièces accompagnantes qui indiquent la voie à suivre en vue de la guérison. Nous faisons remarquer que *luchiza* est une idole réduite à sa plus simple expression, vu qu'elle ne représente que fort imparfaitement les traits du visage. Mais de telles statuettes sont fréquentes chez les Tchokwe. Par ailleurs, contrairement à d'autres figurines que nous avons déjà vues, *luchiza* cause une maladie bien caractérisée. L'idole que l'on dresse devant la hutte pour obtenir la guérison ne sera souvent qu'un simple morceau de bois sans aucun signe distinctif. L'enfant malade devra porter un petit morceau de bois-fétiche attaché à son cou.

10. *Mikana* (Fig. 11 a, b). DELACHAUX donne des explications intéressantes de cette figurine, avec plusieurs dessins montrant tout un processus



Fig. 10

de simplification (Méth., p. 60, Pl. V). Il y voit deux variantes, soit, d'une part, des personnages conversant ensemble et, d'autre part, quatre personnages marchant en file indienne. Les deux exemplaires qui se trouvent dans notre corbeille ne permettent que la seconde explication. Il est certain que le fait d'en avoir deux exemplaires dans un même panier en montre l'emploi fréquent. Les explications que nous avons pu recueillir complètent les indications de



Fig. 11

BAUMANN et DELACHAUX dans ce sens que la présence de *mikana* peut avoir des causes très diverses. C'est par une maladie, un rêve ou un présage que ces quatre personnages, qui sont toujours groupés, attirent l'attention. C'est à l'intéressé de consulter le devin afin d'en découvrir l'origine. Voici les cas qui peuvent se présenter : a) Si *mikana* apparaît avec *kalamba* (Fig. 6) ou la femme (Fig. 9), il représente un groupe d'ancêtres qui attendent quelque chose de lui. Comme nous l'avons vu plus haut, ce dernier devra leur offrir un sacrifice, organiser une fête et surtout dresser leurs idoles devant sa hutte, suivant les indications de l'*ongombo*. Chacun de ces ancêtres est connu par son nom. b) Il se peut qu'il y ait des difficultés de famille relatives surtout à des questions d'héritage ; aussi tout un groupe d'ancêtres intervient-il afin d'éviter des guerres intestines, qui ne sont pas rares chez les Tchokwe. c) Si *mikana* apparaît accompagné de *mbinga* (Fig. 47) cela signifie qu'un groupe de personnes vivantes veulent ensorceler le consultant et menacent sa vie. Il s'agit de les découvrir, de les juger pour leur mauvaise intention et de leur donner l'occasion de se sauver moyennant paiement. La Fig. 11 a) représente des femmes, alors que dans la Fig. 11 b) ce sont des hommes. Le personnage se trouvant à l'extrême gauche de la Fig. 11 b) représenterait un jeune homme qui suit de près ses trois aînés, dirigés vers la droite. Il semblerait qu'il n'y ait jamais de groupes mixtes. En ce qui concerne ces deux figurines excessivement mal sculptées et grossières, la différence entre les représentants des deux sexes ne se voit qu'à la coiffure. Ici ces esprits sont représentés comme une colonne en marche qui se dirige vers celui auquel ils se sont manifestés. Mais BAUMANN (p. 166) en donne un exemple où les deux personnages des deux extrémités se regardent mutuellement tandis que les deux du milieu sont dirigés dans une autre direction. Ce serait l'expression la plus parfaite d'individus conversant entre eux, et cela illustrerait notre conjecture. c) Comme pour tous les autres cas mentionnés ci-dessus, ce sont les figurines ou osselets accompagnants qui permettent de définir la cause de la présence de ce groupe : ancêtres de lignée paternelle ou maternelle ou sorcellerie. Cet exemple nous permet d'entrevoir quelque peu la richesse d'expression de la corbeille divinatoire des Tchokwe. D'un côté,

elle exige une grande perspicacité de la part du devin, par ailleurs, elle lui permet de choisir différentes voies pour la solution du problème qu'il est appelé à résoudre. Répétons seulement que toutes les solutions proposées doivent recevoir l'approbation des consultants, sans laquelle même une figurine apparaissant plusieurs fois n'indique rien.

11. *Kawa* (Fig. 12). Ce terme signifie exactement « chien ». BAUMANN (p. 169), en appelant cette figurine *muta*, fait une petite confusion. Bien que



Fig. 12

cette expression traduise aussi le mot « chien », elle sert à désigner uniquement la petite idole que les chasseurs fixent à leur arc. Le terme *muta* est dérivé de celui de *uta* qui, en tchokwe comme en umbundu, signifie « fusil » ou « arc ».

Le chien est très souvent représenté dans la démonologie tchokwe. Aussi ne peut-il manquer dans la corbeille aux osselets. Il existe le cas classique de *Thambue*, un grand chien de 50-60 cm. de long sur 40 cm. de haut, qui est une divinité (*hamba*) de prospérité et de fécondité. Il existe certainement un point où les notions de chasse et de fécondité se rejoignent. BAUMANN (p. 201) fait à ce sujet plusieurs remarques fort intéressantes ; il mentionne entre autres le lien qui existerait entre le chien et le lion. Dans la corbeille à osselets cette statuette est liée à la chasse. Il semble (mais quel domaine délicat !) que ce n'est pas l'esprit même d'un chien qui doit être adoré, mais plutôt celui de son maître. Aussi cette pièce n'aurait-elle de valeur qu'en relation étroite avec le culte d'un ancêtre tel que *Tchikuza* ou *kalamba*, par exemple, auquel elle donne plus d'importance en faisant de lui un grand chasseur. Il est naturellement très difficile de faire une délimitation exacte entre l'adoration du chien et celle de son maître ; négliger l'un signifierait inévitablement négliger l'autre. Mais, malgré tout, il nous a été affirmé que *kawa* n'était pas un esprit en soi, ce qui n'est pas le cas de *Thambue*, par exemple. Pour guérir (ce chien ne semble jouer de rôle que dans des cas de maladie), le patient devra faire une représentation de *kawa* de 10-20 cm. de long, qu'il placera à côté de l'autel et de l'idole de son maître. Le chien aura naturellement part aux offrandes apportées à son maître.

12. *Kajila* (Fig. 13). Ce terme signifie « oiseau » comme la figurine le montre, du reste, assez clairement, bien que nous ayons vu aussi certaines représentations dans lesquelles l'oiseau n'était plus du tout reconnaissable. Comme nous l'avons dit, au début de la cérémonie de divination, deux oiseaux au moins sont invoqués et placés directement dans la ligne des ancêtres. Mais, bien que chez les Tchokwe les oiseaux comme le serpent *Salujinga*, le chien ou lion *Thambue* puissent être adorés, l'explication de *kajila* qui nous a été donnée, est la suivante : a) Comme pour *kawa*, il ne s'agirait pas de l'esprit d'un oiseau, mais bien d'un ancêtre chasseur



Fig. 13

d'oiseaux. C'est ce défunt qui rend peu fructueuses les chasses de celui qui est venu consulter le devin. C'est pourquoi il devra (comme pour le cas de *kawa*) fixer une petite représentation d'oiseau à son arc, ainsi qu'un *hamba*, une autre image d'oiseau, devant sa hutte. Ce *hamba* peut être sculpté en bois ou n'être qu'une grossière contrefaçon faite avec un simple morceau de calebasse. L'intéressé doit adresser des prières à cette idole en invoquant l'ancêtre qu'elle représente. Mais si cette même figurine apparaît accompagnée de celle d'une femme (Fig. 9) (et en rapport avec le cas d'une femme, cela s'entend), c'est un présage de fécondité. Comme l'oiseau picote les graines de céréales, ainsi *kajila* enlève le fœtus chaque fois que l'intéressée est enceinte, provoquant de continuels avortements, ou empêchant la conception. Comme nous venons de le voir ci-dessus, l'oiseau représente un ancêtre qui aurait été affectée du même mal et qui est prête à délivrer la patiente si elle lui adresse le culte qu'elle revendique. Ainsi *kajila* devient un *hamba* de fécondité. La malade devra faire une représentation d'oiseau qu'elle fixera à son *epanda* (espèce de lanière de cuir qui passe sur une épaule et sous l'autre bras) ou à sa ceinture ainsi que sous l'avant-toit de sa hutte. Chaque fois qu'elle adressera une prière à son ancêtre, elle placera l'idole devant elle. Ces deux exemples démontrent clairement les relations qu'il y a entre la fécondité et la chasse.

13. Mukambo et Mufu (Fig. 14 a, b). *Mukambo* (a) est une représentation de la perche à l'aide de laquelle on transporte un cadavre. Une telle perche ne peut être faite qu'avec l'espèce de bois appelée *mufunji*. Parmi d'autres tribus elle a une puissance sacrée, aussi les sorciers ne manquent-ils pas de s'en procurer des débris qui leur concèdent plus de puissance magique.

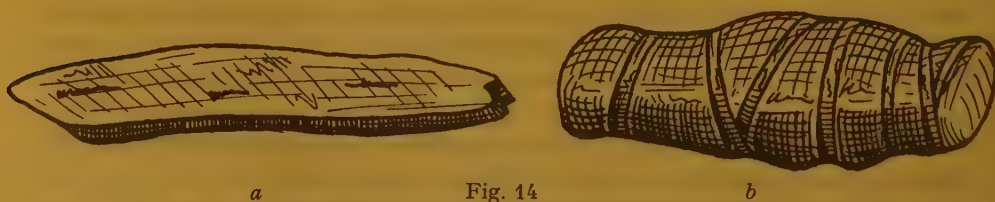


Fig. 14

Chez les Humbi c'est avec un morceau d'une telle perche que se fait l'*olumeta* servant à la divination. Dans l'*ongombo* tchokwe *mukambo* n'a pas de valeur en soi. Il doit être accompagné de *mufu* (b) qui est une représentation de cadavre enveloppé d'un tissu ou d'une peau d'animal. Dans le cas présent, c'est un tissu. *Mufu* représente un ancêtre qui, suivant la figurine de laquelle il est accompagné, provient de la lignée paternelle ou maternelle. C'est un présage excessivement dangereux puisqu'il annonce la mort à brève échéance, si l'on ne tient pas compte de ses revendications. Dans la plupart des cas, il demande un sacrifice non sanglant (*okusembika*), soit l'offrande d'une chèvre vivante que le malade devra nourrir, soigner, protéger contre tout mal ou toute maladie. Mais si elle devait être dévorée par une hyène, malheur au propriétaire!

14. Ngoma (Fig. 15). C'est la représentation (imparfaite, il faut l'avouer) d'un tambour de danse. C'est un défunt, grand joueur de tambour qui présente

« son » tambour. Bien que chez les Tchokwe cela ne nous ait pas été affirmé d'une manière positive, nous connaissons le cas des Ovimbundu où les joueurs de tambour faisaient mourir un neveu utérin dont l'esprit faisait alors « parler » le tambour ; aussi ces esprits d'ancêtres d'anciens joueurs étaient-ils puissants et craints. Dans le cas de notre corbeille, il nous a été dit que le joueur de *ngoma* défunt ne faisait pas apparaître cette figurine afin d'être lui-même adoré,



Fig. 15



Fig. 16



Fig. 17

mais bien plutôt afin d'accompagner la statuette d'un autre ancêtre qui désire que l'on fasse en son honneur une fête au cours de laquelle on jouera du tambour. *Ngoma* n'est donc pas un *hamba* en lui-même, mais bien une pièce accompagnante.

15. Fragment d'un vase de terre glaise (Fig. 16). Ce n'est pas la représentation d'un esprit, mais simplement une pièce qui accompagne une représentation d'ancêtre, afin de bien spécifier que, lors de la fête à organiser en son honneur, il y ait profusion de *ochimbombo* (bière faite par les indigènes). Dans la corbeille d'osselets c'est l'esprit *Ngombo* qui « la pousse en avant ».

16. *Mandamba* (Fig. 17). *Mandamba* est un tressage tribolé fait avec la même matière que la corbeille de divination elle-même. Etant un tressage qui ne laisse apparaître ni queue ni tête, il représente symboliquement des difficultés inextricables, pratiquement impossibles à résoudre. Il s'agit surtout de différends entre les membres d'une même famille ou du même clan. Suivant les figurines avec lesquelles *mandamba* apparaît, cette difficulté peut avoir causé un décès, une maladie ou un état de possession. Mais il peut s'agir aussi d'un simple cas de haine, de jalousie ayant provoqué la calomnie et la médisance, ce qui, pour un peuple au sang chaud comme les Tchokwe, n'est guère plus rassurant que les causes mentionnées ci-dessus. Très souvent aussi *mandamba* indique des difficultés résultant de questions d'héritage qui, autrefois, causaient facilement de graves luttes intestines dans les familles et les clans. On attend alors la solution de la part du devin. Celui-ci exige souvent le paiement de fortes indemnités entre les différents membres de la famille ou encore le démenagement de la partie fautive dans une autre région.

17. *Ngombo* (Fig. 18 a, b, c). C'est la pièce spécifique par laquelle l'esprit *Ngombo* choisit un successeur. Nous ne revenons pas sur tous les détails que nous avons donnés plus haut au sujet de l'initiation d'un devin. a) est le

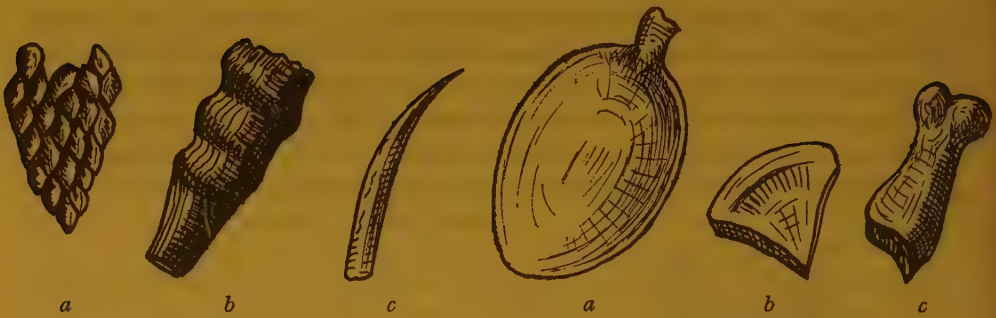


Fig. 18

Fig. 19

fruit de la plante appelée *chitelekele* qui croît près des cours d'eau et qui est souvent immergée. Ce fruit est le signe distinctif de l'esprit *Ngombo* et ne manque jamais dans les corbeilles de devins. *b*) est une corne brisée d'*ombambi* indiquant (si elle apparaît en compagnie de *chitelekele*) qu'une telle antilope est exigée pour l'initiation. *c*) *Ndemba ka sumbi* est un petit osselet indiquant la nécessité de faire le sacrifice du coq tel que nous l'avons décrit ci-dessus.

18. *Hamba liochindele* (Fig. 19 *a*, *b*, *c*). BAUMANN (p. 169) nomme cette pièce *yimbali*. Mais ce terme n'est pas juste car il vient du mot umbundu *vivali*, qui signifie « deux », soit un représentant de deux races ou métis. Mais ici il s'agit clairement de l'esprit d'un blanc défunt. Comme pour la plupart des cas étudiés ci-dessus, il s'agit d'une maladie, mais qui est provoquée par un *hamba* de blanc. Si cette pièce (ou l'une d'entre elles) apparaît à plusieurs reprises, cela signifie que l'intéressé a passé près de la tombe d'un blanc au cours de l'un de ses voyages. C'est cet esprit qui maintenant le poursuit. Il s'agit d'un véritable cas de possession. Le malade devra acheter une veste ou un chapeau spécial qu'il conservera soigneusement dans sa hutte et qu'il revêtira chaque fois qu'il entrera en transe. Ces vêtements sont l'idole dans laquelle logera ce *hamba*. Le patient devra naturellement offrir de la nourriture et de la boisson; mais, comme il s'agit de l'esprit d'un blanc, on offrira, nécessairement, des aliments que ce dernier mangeait de son vivant, soit du pain, du vin et de l'eau-de-vie. Faisons remarquer que les esprits européens entrent très facilement dans la démonologie tchokwe. Nous avons vu deux cas intéressants de statuettes représentant des Européens vêtus d'un chapeau. L'une est sculptée au bout d'un bâton que nous avons trouvé dans une hutte sacrée consacrée à un esprit de chasseur, et l'autre est la poignée d'un chasse-mouches représentant une idole de fécondité. Nous voyons donc des esprits d'Européens introduits dans les deux cultes principaux de toute la démonologie tchokwe, soit la chasse d'une part et la fécondité de l'autre. La Fig. 19 *a*) représente une cuillère dont le manche a été cassé; *b*) un débris de vaisselle, et *c*) un petit os, de poule si nous ne faisons erreur.

19. *Isapi* (Fig. 20). C'est tout simplement un morceau d'anse de verre transparent, de provenance européenne. Cela signifie qu'il y aura des larmes. *Isapi* n'est qu'une variante, fortement simplifiée, d'une statuette que nous retrouverons à la fin du présent travail. Cette anse est un mauvais présage

annonçant une grave calamité qui frappera un individu ou toute une famille, suivant l'indication donnée par les osselets.

20. Ombenje (Fig. 21). Ce mot signifie « calebasse ». Ici, c'est un petit fruit de la brousse que l'on a coupé en deux pour en faire une imitation grossière et simplifiée de l'un des ustensiles les plus précieux des Africains. Ce n'est pas la représentation d'un *hamba*, mais c'est l'un de ceux-ci qui la présentera au moment de demander qu'on organise en son honneur une grande fête au cours de laquelle il devra y avoir profusion de bière indigène faite avec du millet ou du maïs.

21. Usela (Fig. 22). Anse de faïence de provenance européenne, assez semblable à celle de la Fig. 20. Mais ici, le sens est fort différent. Elle indique au malade la nécessité d'attacher à son poignet un fétiche fait également avec un débris d'anse afin d'être protégé à l'avenir contre la maladie dont il est atteint présentement. Il s'agit là d'un cas de sorcellerie.

22. Wanga (Fig. 23). Ce mot signifie « mauvais sort ». C'est tout simplement un morceau de caoutchouc d'importation européenne (bien que, autrefois, on ait exporté beaucoup de caoutchouc provenant précisément de la région habitée par les Tchokwe). *Wanga* représente une auto et indique que la personne au sujet de laquelle on est venu consulter le devin, a été attaquée par le sort d'un sorcier capable de « tuer les âmes » de ses victimes et de « les emporter avec son auto » ; en un mot, causer une mort rapide, foudroyante. Nous croyons que cette pièce est une espèce de perfectionnement d'une autre figurine ne se trouvant pas dans la corbeille qui nous intéresse, mais que nous avons vue ailleurs et que nous représenterons ci-dessous (Fig. 54). Nous doutons que même cette dernière figurine soit d'origine très ancienne, les Afri-



Fig. 20



Fig. 21



Fig. 22



Fig. 23

cains n'ayant pas connu de chevaux avant l'arrivée des Européens. Dire que ces pièces sont d'influence européenne ne diminue en rien leur valeur, mais prouve, au contraire, le don d'adaptation et d'assimilation des Tchokwe qui, conscients de la supériorité des blancs, savent y avoir recours afin de donner plus de pouvoir encore à leur pratique déjà terrible de la magie noire. Pour un ethnologue qui cherche à comprendre et à pénétrer la véritable pensée africaine, il n'est pas toujours facile d'accepter de tels objets d'importation et d'en reconnaître la valeur réelle. Mais les rejeter simplement serait une grande erreur et prouverait une méconnaissance absolue de la pensée africaine. Ce n'est que la forme qui est matière empruntée, la base et le fond n'en sont pas moins authentiques.



Fig. 24



Fig. 25

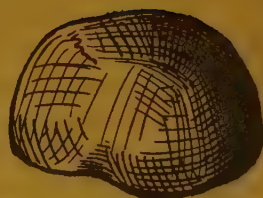


Fig. 26

23. Chima (Fig. 24). *Chima* est une patte de singe. L'espèce n'est pas spécifiée. Il s'agit d'un cas assez analogue à *mandamba* (Fig. 17) bien qu'il soit moins grave. Il y a dans le village un individu aux coutumes rappelant celles du singe, c'est-à-dire qu'il vole, calomnie et cherche chicane. Le devin dit généralement qu'il vaut mieux qu'il quitte l'endroit.

24. Omutu (Fig. 25). Représentation d'une espèce de courge comestible très appréciée des Africains. Dans la corbeille aux osselets, cette figurine indique qu'il y a un voleur dans les environs.

25. Chifudji (Fig. 26). Grosse graine d'un arbre de la brousse. Cette pièce indique qu'il y a dans le village des difficultés provenant de l'arrivée d'étrangers qui se sont établis au même endroit. Ils sont la cause de maladies et de calamités de tous genres. Si *chifudji* apparaît avec persistance, les intrus sont invités à quitter la région afin d'éviter d'autres difficultés. Si *chifudji* est accompagné de l'une des statuettes, Fig. 5, 6, 9, cela signifie que le départ de ces étrangers est expressément demandé par des ancêtres. Une difficulté qui peut paraître anodine devient sérieuse puisqu'elle affecte même des représentants de l'au-delà.

26. Nguluwe, ou Ngala (Fig. 27). Petite dent de sanglier (*Phacochoerus aethiopicus sundevalli* [Lönnberg]). Cet osselet a deux sens : a) il existe un *hamba* ou esprit de sanglier. Etant compté parmi le gros gibier, cet animal devient un symbole de puissance. Mais disons tout de suite qu'il ne s'agit pas de l'esprit même d'un sanglier, mais bien d'un pouvoir qu'a possédé un homme. Si cette dent apparaît en rapport avec une statuette représentant un ancêtre, cela signifie que ce dernier n'accordera la guérison qu'à condition que l'on chasse un sanglier, qu'on asperge de son sang les idoles qui se trouvent devant la maison du patient, et qu'on prononce une prière sur la viande qui est symboliquement offerte au défunt. Une pièce semblable se trouve dans la corbeille de divination des Ovimbundu, où elle porte le nom de *upindu* et représente un sort excessivement dangereux. b) Le second sens se rapporte à l'esprit d'un ancêtre ayant été un grand chasseur et qui demande à son successeur une offrande de sanglier. Dans ce cas, l'on procède à la même cérémonie que celle qui est mentionnée sous a).

27. Fuka ou mbila (Fig. 28). Représentation symbolique d'un tombeau. S'il est accompagné de *mbinga* ou *owanga*, *fuka* indique que la personne au sujet de laquelle on est venu consulter le devin, mourra certainement. Il s'agit alors d'un cas de sorcellerie. Si *fuka* se présente accompagné de la sta-



Fig. 27



Fig. 28



Fig. 29

tuette d'un ancêtre, le cas est moins dangereux ; ce n'est alors qu'une menace qui pourra être écartée moyennant des sacrifices indiqués par ce dernier.

28. *Lukaka* (Fig. 29). Cet osselet serait une partie de mâchoire de tortue (nous avons peine à le croire, mais pour les Africains le sens n'en reste pas moins celui-là). C'est un nouveau cas intéressant de magie par imitation. S'il est vrai que la tortue se meut lentement (comme nous l'avons fait remarquer ci-dessus) et sans précipitation, il est vrai aussi qu'elle le fait d'une manière hésitante, souvent sans but précis. De là deux explications pour la divination : a) cela indique qu'il y a dans le village des difficultés auxquelles il est difficile, parfois impossible, de mettre un terme. Si c'est la personnalité principale qui tombe malade et que *lukaka* apparaît lors de la divination, cela signifie que par sa lenteur à agir, sa versatilité et ses hésitations, elle est la principale responsable du mal. Elle travaille sous la puissance d'un sort néfaste mais non mortel. Pour le délivrer, le magicien lui donne des médicaments naturels mélangés à de la poudre d'os de tortue. b) S'il s'agit d'une femme stérile, autrement dit « hésitante » à concevoir, on lui administre également des médicaments mélangés de poudre d'os de tortue. C'est aussi un cas de sorcellerie.

Comme nous l'avons fait remarquer plus haut, la tortue n'a pas toujours ce sens néfaste. Chez les Ovimbundu, par exemple, elle est le symbole de la sagesse réfléchie qui ne se précipite jamais. Aussi les rois et les chefs de cette dernière tribu ne manquent-ils jamais de manger de la chair de tortue afin d'acquérir les qualités nécessaires pour gouverner leur royaume.

29. *Lukhuso* (Fig. 30). Petite perle blanche d'importation européenne, attachée à une lanière de cuir de l'antilope appelée *mbambi*. Cette pièce est liée à la fécondité. a) Lorsque les femmes enceintes ressentent de continuelles douleurs abdominales durant leur grossesse et que *lukhuso* apparaît lors de la consultation, le magicien pourra dire si l'enfant naîtra vivant et si ce sera un garçon ou une fille. Cela dépend de la figurine en compagnie de laquelle *lukhuso*



Fig. 30

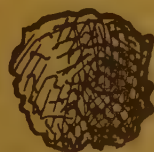


Fig. 31



Fig. 32

apparaîtra, soit les Fig. 6 ou 9. Aussitôt après la naissance, la parturiente devra mettre au cou du nouveau-né une représentation de *lukhuso*, soit une attache de cuir (symbole de ce qui est durable, solide et viril) si c'est un garçon, soit une attache de *utele* (*Gossypium hirsutum*), symbole de fragilité et de faiblesse, si c'est une fille. *b*) Si la cause de la divination n'est pas une grossesse, *lukhuso* indique une difficulté d'un autre ordre, principalement une maladie provoquée par un défunt.

30. Sela (Fig. 31). Boule de cire d'abeilles sauvages. Suivant le contexte, cette pièce peut avoir au moins deux significations : *a*) Un ancêtre qui avait été éleveur d'abeilles (textuellement « chasseur » d'abeilles) se manifeste à un descendant par le moyen d'un songe afin de lui demander une fête en son honneur. *b*) Si *sela* est accompagné de la figurine *kapinji* (Fig. 7) cela signifie qu'un ancêtre, qui s'adonnait au marché d'esclaves (le miel, mais surtout la cire avaient autrefois une grande valeur monétaire, soit avant tout pour l'achat d'esclaves), demande que ses descendants lui offrent un esclave qui lui appartienne en propre. (Voir l'explication accompagnant la Fig. 7.)

31. Kalumba (Fig. 32). Patte de lièvre. Comme beaucoup d'autres, cet osselet a au moins deux significations : *a*) Très souvent, c'est le cas d'un chasseur qui n'a plus de succès ; il doit alors combler le vœu d'un ancêtre, soit, le plus souvent, chasser une grande antilope qu'il lui offrira. *b*) Le sens le plus important semble cependant être assez semblable à celui de *lukaka* (Fig. 29). Il s'agit d'un malade ensorcelé qui, après avoir consulté plusieurs guérisseurs (*mbuki*), n'arrive pas à se débarrasser de son mal. *Kalumba* révèle au devin que le sort par lequel son patient a été ensorcelé est d'une catégorie difficile à découvrir. Le malade devra se rendre à une croisée de chemins et y allumer un petit feu sur lequel il brûlera quelques feuilles d'arbres donnant des *olondovi* (cf. la note 5). Ensuite le devin prend un morceau d'écorce de l'arbre appelé *osese* (*Crossopteryx febrifuga* Benth.), la rape et la mélange à de la poudre faite avec des os de lièvre. Ce médicament est appliqué sur le dos, le long des bras et sur le ventre du malade. Puis ce dernier se penche sur le petit feu mentionné ci-dessus afin de faire des inhalations. Ensuite le guérisseur, qui aura été consulté sur la recommandation du devin, jette le reste des médicaments par terre et montre le couchant (d'où vient le malheur selon les croyances tchokwe), puis le levant (d'où vient le bonheur et la vie) en disant : « que cette maladie te quitte ! »

Nous avons ici un nouveau cas intéressant de magie imitative. Il est aussi difficile de dépister cette espèce de sort que de chasser le lièvre qui, dans sa course, change subitement de direction.

Notons encore, pour terminer, que cette espèce de sort est très souvent achetée par des gens mécontents de la part trop petite, à leur avis, qui leur a été concédée lors d'un héritage. Aussi n'est-il pas rare que le devin demande que toute la question soit revue et l'héritage réparti d'une manière plus équitable.

32. Chimbungu (Fig. 33). Patte (mutilée) d'hyène (*Crocuta crocuta* germinans [Matschie]). Cet osselet est lié à la sorcellerie. C'est le sort typique employé contre les voleurs. Aussi le patient doit-il restituer tout ce qu'il a volé s'il veut guérir. C'est un cas intéressant de morale indigène, ainsi que de la valeur pédagogique de la corbeille aux osselets.



Fig. 33



Fig. 34



Fig. 35

33. Chino cha makaya (Fig. 34). Petit tube métallique. Si ce tube apparaît en relation avec la figure d'un ancêtre, cela signifie que ce dernier désire être honoré d'une offrande de tabac. En pratique, chaque fois que l'intéressé entrera en transe (qui est causée par l'ancêtre en question), il devra fumer une pipe spéciale, consacrée à cet effet. S'il n'aime pas fumer, il pourra se limiter à le faire à cette occasion ; si, par contre, c'est un grand fumeur, il pourra toujours se servir de cette pipe ¹⁶.

34. Uta (Fig. 34). La même pièce peut signifier « fusil » ou « arc », ce qui peut indiquer soit qu'un sorcier veut tuer le consultant, soit qu'un défunt désire une offrande de gibier. DELACHAUX (Méth., p. 70) donne deux représentations bien meilleures de fusils tchokwe fabriqués par ces derniers, mais qui ne sont que des contrefaçons d'armes européennes. L'exemplaire de la corbeille que nous étudions en est une simplification extrême, mais cela ne diminue en rien sa valeur magique.

35. Tuyola (Fig. 35). Partie d'une paire de ciseaux. Cette pièce est un nouvel exemple d'importation européenne, mais, comme nous l'avons fait remarquer, sa valeur magique n'en est que plus grande. Elle indique un mauvais sort provenant de Johannesburg où de nombreux Tchokwe aiment à se rendre pour gagner. Sans s'en rendre compte eux-mêmes, ces travailleurs rapportent ce sort qui, par ricochet, peut causer la mort de nombreuses personnes sans qu'il soit possible d'y remédier, les auteurs se trouvant trop loin. Il est important de noter que les devins tchokwe n'ont aucun pouvoir sur les responsables, étant donné que ceux-ci appartiennent à d'autres clans, d'autres tribus et d'autres races. Il s'agit donc d'un sort excessivement dangereux contre lequel il est pratiquement impossible d'agir. Comme d'un seul coup de ciseaux on peut couper une ficelle, ainsi ce sort agit-il sur ceux qu'il attaque.

36. Chisoka (Fig. 36). Omphale de panier. Cette pièce est en relation avec le culte des ancêtres. Chaque fois que



Fig. 36

¹⁶ Les Tchokwe ont deux espèces de pipes. Une qui correspond au système de nos pipes européennes, si ce n'est qu'elles ont généralement 50 à 80 cm. de long. La deuxième, qui est de beaucoup la plus usitée actuellement, s'appelle *mutopa*. Elle est formée d'unealebasse de 20-35 cm. de haut avec deux ouvertures : l'une sur le haut, par laquelle on aspire la fumée, et une seconde sur le côté, sur laquelle on fixe une espèce de tuyau fait avec du roseau au bout duquel est fixé une tête d'argile où l'on met le tabac et la braise. Dans laalebasse on met de l'eau. Ainsi la fumée aspirée passe par l'eau. La *mutopa* est employée autant par les femmes que par les hommes.

l'intéressée entre en transe (dans ce cas, il ne peut s'agir que de femmes) elle doit mettre une corbeille sur sa tête et faire diverses offrandes à son ancêtre.

37. Chiningi (Fig. 37). Piquant de porc-épic (*Hystrix Africae australis* [Peters]). Comme la plupart des autres pièces, *chiningi* a deux significations. a) Elle représente un mauvais sort qui provoque de fortes démangeaisons sur tout le corps. Comme c'est le cas pour le N° 31, le patient doit prendre des médicaments mélangés à de la poudre faite avec des os de porc-épics. b) Il peut s'agir d'un cas de possession d'une femme dont l'ancêtre désire recevoir un *ochisako*, soit une épingle à cheveux que la malade devra mettre chaque

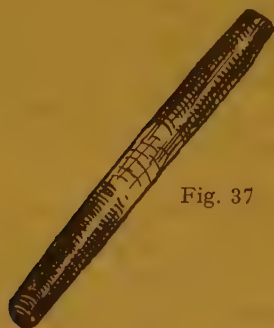


Fig. 37

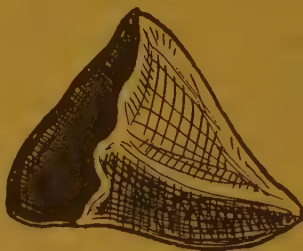


Fig. 38



Fig. 39

fois qu'elle entrera en transe ou fera les danses cérémonielles qu'exige son esprit. La corbeille d'osselets des Ovimbundu possède une pièce semblable, mais pour eux elle représente un mauvais sort qui provoque de continuels avortements.

38. Lusende wongombe (Fig. 38). Partie de sabot de bœuf. Cet osselet indique un sacrifice qu'il faut rendre à un ancêtre. Mais le second sens, lié à la sorcellerie, nous semble plus intéressant et plus important. *Lusende wongombe* indique un sort lancé contre un acheteur de bétail qui ne paye jamais. Pour favoriser la guérison, le devin demande au patient de liquider ses dettes. C'est un nouveau cas intéressant d'éthique africaine.

Faisons remarquer que cet osselet doit avoir été introduit tardivement dans la corbeille de divination tchokwe, vu que les représentants de cette tribu ne s'adonnent à l'élevage du bétail que depuis fort peu de temps, et encore seulement ceux qui vivent parmi les Ovimbundu et les peuples pasteurs du sud de l'Angola. Ni BAUMANN ni DELACHAUX n'en donnent un exemple.

39. Musenene (Fig. 39). Ce sont quatre pierres soigneusement polies, retirées d'un cours d'eau. Lorsqu'elles apparaissent dans la corbeille aux osselets, elles dévoilent les sorts lancés contre des gens ayant l'habitude de ne jamais s'acquitter de leurs promesses, d'enfreindre les commandements et les règlements qu'on leur impose et de contracter toujours des dettes. Lorsque ces pierres apparaissent, la personne visée est sommée de s'acquitter incessamment de tous ses engagements sans quoi elle mourra rapidement. *Musenene* est une pièce intéressante dans la corbeille vu que, à part les objets d'importation européenne, c'est la seule pièce provenant du règne minéral.

40. *Miaka* (Fig. 40). Dans cette corbeille il y a quatre noyaux du fruit de l'arbre appelé *usia* (*Parinari mobola* Olu). Chacun représente « une année ». Le terme « année » est, naturellement, une expression un peu arbitraire, les Tchokwe, comme la plupart des Africains, n'ayant pas de calendrier établi. Cela signifie exactement « d'une saison des pluies à l'autre ». *Kachi* le premier mois (début de la saison), correspond à notre mois d'octobre. Mais les Tchokwe comptent treize mois dans l'année.



Fig. 40

Il est intéressant de trouver cette notion dans la corbeille aux osselets. L'explication de *miaka* qui nous a été donnée, est la suivante : a) si ce noyau apparaît avec *musenene* (Fig. 39) cela signifie qu'un certain laps de temps est accordé à la personne relancée pour régler sa situation et ses dettes. b) En rapport avec la figurine d'un ancêtre, *miaka* est une indication que les vivants l'ont négligé depuis un certain nombre d'années. De là, par exemple, l'attitude d'étonnement de la femme à la Fig. 9. « Comment a-t-on pu m'oublier aussi longtemps ? »

41. *Chinu* (Fig. 41). Représentation du tronc creusé dans lequel les femmes pilent leur maïs pour le transformer en farine. Lié à un cas de possession ou de maladie, *chinu* indique le désir d'un défunt de recevoir une offrande de farine. C'est la plus courante chez les Tchokwe. La malade devra aussi faire faire un petit *chinu* sur lequel elle s'assiéra lorsqu'elle adressera ses prières à l'ancêtre et dans lequel elle moudra la farine consacrée.

42. *Ischi* (Fig. 42). Cet osselet indique qu'un défunt demande une offrande de poisson.

43. *Khayi* (Fig. 43). Patte d'*ombambi* (*Cephalophis grimmii*). Il y en a une dizaine dans cette corbeille. C'est l'un des osselets les plus courants dans l'*ongombo* des Tchokwe, vu qu'il s'agit d'une tribu de chasseurs. Les offrandes d'animaux sont nombreuses et variées. Chaque fois qu'une telle offrande a été faite et que le patient est guéri, il apporte la patte de l'animal chassé ; elle est ajoutée à la corbeille dont elle augmente le contenu tout en témoignant des qualités du devin.

44. *Ngonga* (Fig. 44). Patte d'aigle (*Hieraetus spilogaster*). Dans la démonologie tchokwe l'aigle apparaît assez souvent. Comme nous l'avons fait remarquer au début de cette étude, on l'invoque, en même temps que les grands ancêtres de la tribu, avant de commencer la cérémonie de divination.



Fig. 41

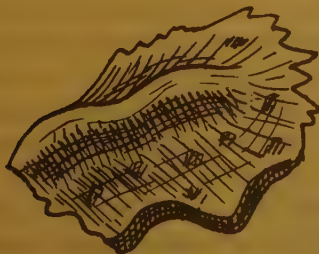


Fig. 42



Fig. 43

D'autre part il est connu sous le nom de *tungonga* comme *hamba* dangereux, l'ombre d'un aigle pouvant causer la mort d'un enfant. Enfin il existe comme fétiche, protecteur contre les sorts les plus puissants. Ici, il peut être lié à tous ces cas ; mais l'explication qui nous a été donnée est la suivante : a) Un ancêtre transmet le *hamba* de l'aigle. Il ne se présente jamais seul, il est toujours accompagné d'autres esprits plus faibles que lui. Pour le réjouir, il faut humilier symboliquement ces autres esprits en jetant de petits morceaux de bois (idoles réduites à leur plus simple expression) à côté de celle de l'ancêtre possesseur de l'esprit d'aigle, afin que ce dernier soit reconnu comme le plus important et le plus puissant. Le malade devra faire sculpter une représentation d'aigle qu'il placera comme idole près de sa maison. Un autel doit être construit à la droite



Fig. 44



Fig. 45

de l'entrée de la hutte. Les autres osselets accompagnants indiquent les nombreuses exigences de *ngonga*. b) Si cet osselet représente un mauvais sort, on procède à une cérémonie semblable à celle qui est décrite au N° 31 b).

45. Njamba (Fig. 45). Morceau de défense d'éléphant. Cet osselet est lié exclusivement au culte des ancêtres. Un défunt qui avait été un grand chasseur d'éléphants réclame une fête organisée en son honneur et l'offrande d'un fusil qu'on placera devant la hutte, appuyé contre l'autel. Au cours d'une cérémonie spéciale, tous les membres vivants de la famille de ce défunt devront s'enduire le corps tout entier de certains médicaments et lui adresser, près de l'autel, une prière en commun, témoignage de leur vénération. Il ne manquera pas de les bénir de toutes les manières possibles. Faisons remarquer que l'éléphant étant le plus gros gibier, les chasseurs de ce pachyderme étaient spécialement vénérés et respectés. Dans plusieurs tribus voisines, comme chez les Ovimbundu, par exemple, le chasseur d'éléphants avait droit à l'investiture royale, même dans des régions étrangères.

46. Ohombo (Fig. 46). Patte de chèvre. La signification de cet osselet est exactement la même que celle de l'*ombambi* (Fig. 43). Très souvent, lorsque le gibier fait défaut, la chèvre le remplace.

47. Mbinga (Fig. 47). Petite corne d'*ombambi* dont l'ouverture est bouchée par un gros morceau de cire et dans laquelle a été introduite une petite perle rouge. BAUMANN (pp. 39, 105, 160, etc.) donne de nombreuses

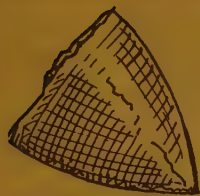


Fig. 46



Fig. 47



Fig. 48

explications fort circonstanciées sur la valeur des couleurs. Nous pouvons dire, en résumé, que la couleur rouge est en relation avec la maladie, la mort et la colère. Cette petite perle rouge est donc un très mauvais présage. Nous n'avons pas reçu d'explications concernant la cire qui, très souvent, a pour seul but de lier divers éléments entre eux. La corne, par contre, est la pièce aux fonctions magiques la plus répandue parmi toutes les tribus de l'Angola. Elle a une valeur quasi universelle parmi des peuples aux traditions et aux origines les plus diverses et dans les circonstances les plus variées. Dans la corbeille d'osselets, *mbinga* représente un sort excessivement puissant lancé par le représentant d'un clan adverse, et provoquant une mort quasi certaine. Dans la corbeille des Ovimbundu on la retrouve aussi sous le nom d'*engupe*. D'après cette tribu, ce sort ne peut être éloigné qu'en consacrant à cet esprit une chèvre que l'on envoie dans la brousse dans l'espoir qu'elle apaisera le sorcier inconnu.

48. Somo (Fig. 48). Deux petites cornes représentant l'esprit d'un défunt qui favorise les richesses. Comme la plupart des autres *mahamba*, celui-ci se manifeste par une maladie. Après avoir pris les médicaments nécessaires, le patient doit siffler chaque matin dans une petite corne d'*ombambi* en montrant les quatre points cardinaux afin que la richesse et le pouvoir « viennent à sa rencontre », comme disent les Africains. Disons en passant que si nous parlons des quatre points cardinaux, cela signifie simplement toutes les directions, car seuls le levant et le couchant jouent un rôle dans les croyances des Tchokwe. Toutes les langues africaines de la région que nous connaissons n'ont pas de termes propres pour désigner le nord et le sud.

49. Luhandu (Fig. 49). Fruit de la brousse, coupé en deux. BAUMANN en donne une reproduction sans explication. On le retrouve aussi dans la corbeille des Ovimbundu où il s'appelle *olutu*. C'est le fruit de l'arbre *muhasu*. Comme la plupart des autres osselets, cette pièce a deux significations selon les figurines qui l'accompagnent. a) Si *luhandu* est envoyé par des défunts qui provoquent la maladie pour laquelle on est venu consulter le devin, elle signifie qu'il y a des difficultés entre les représentants de différentes familles. Si l'on désire la guérison, ces désaccords doivent être réglés. Cela peut signifier aussi qu'il existe, entre familles ou clans, des liens que les ancêtres désapprouvent. b) Un



Fig. 49

mauvais sort peut être la cause de ces difficultés ; c'est le cas si la pièce accompagnante est *mbinga* (Fig. 47) ou *wanga* (Fig. 23).

Avec *luhandu* se termine la liste des osselets ou figurines de la corbeille que nous avons étudiée. Cette corbeille n'est pas spécialement riche, il lui manque plusieurs figurines importantes, comme nous allons encore le démontrer. Elle suffit cependant pour résoudre toutes les questions relatives à la vie du Tchokwe moyen. Elle nous permet aussi de nous faire une idée des problèmes fondamentaux de leur vie. Il serait naturellement intéressant de pouvoir faire une étude psychologique de cette tribu en s'appuyant sur les données de la corbeille de divination. Il apparaît sans équivoque que la hantise des esprits et des mauvais sorts est à la base de toutes les préoccupations des Tchokwe. Nous avons aussi pu nous rendre compte quelque peu de la perspicacité dont doit être doté un *tahî* pour découvrir la source du mal d'après le rapport existant entre les assemblages de figurines et les questions qu'il pose pendant toute la cérémonie.

Pour terminer, nous présentons encore quelques figurines typiques et intéressantes ne se trouvant pas dans l'*ongombo* que nous avons étudié. Nous les avons récoltées de-ci et de-là dans les nombreuses corbeilles aux osselets que nous avons eu l'occasion d'observer au cours de nos voyages.

VIII. Différentes figurines observées dans d'autres corbeilles aux osselets tchokwe

50. Phila et Chihangu (Fig. 50 *a*, *b*, *c*). Nous avons ici une des figurines les plus mystérieuses de la corbeille aux osselets dont le motif principal se retrouve très souvent dans l'art statuaire des Tchokwe. DELACHAUX (Méth., p. 69, Pl. VII) en donne de nombreuses reproductions fort intéressantes et variées. BAUMANN (Méth., pp. 166 et 169) en donne aussi une représentation, mais sans explication. Il est difficile de découvrir exactement la signification de ces sculptures. Mais il est évident – le motif même l'indique – qu'il s'agit de cas sur lesquels plane un grand mystère. Même le devin n'arrive pas à le percer. Ces trois figurines, bien que fort différentes sous certains rapports, se rejoignent quant à la pensée qu'elles expriment : c'est l'incertitude. BAUMANN (p. 178) fait allusion à un sort très puissant, appelé *katanka*, qui présente les mêmes caractéristiques que *Phila*. L'explication qui nous a été donnée est la suivante : *a*) *Phila* serait l'esprit d'un petit enfant défunt qui apparaîtrait, de préférence en compagnie de *Jinga* (Fig. 2), ou de *chisola*. Il s'agirait d'un enfant qui voudrait naître mais en serait empêché par des avortements répétés ou par la stérilité. S'agirait-il d'un cas de métempsychose ? Nous ne pouvons le dire. *Phila* est certainement en relation avec la fécondité, mais ce ne doit pas être sa seule explication. La Fig. 50 *b*) est une statuette de la même catégorie. Elle ne comprend que deux troncs avec les jambes, mais sans têtes. Les épaisseurs abdominales sont faites avec de la cire. Cette figurine est le signe d'une maladie dont les causes sont difficiles à déceler et le traitement curatif inconnu. De même qu'un bébé est incapable d'exprimer ses pensées qui restent toujours dans le vague (c'est le cas de *Phila*, Fig. 50 *a*), de même cette figurine indique un manque absolu de clarté sur cette maladie. Il s'agit donc d'un cas insoluble. Ce serait un esprit d'enfant qui sèmerait la confusion parmi les

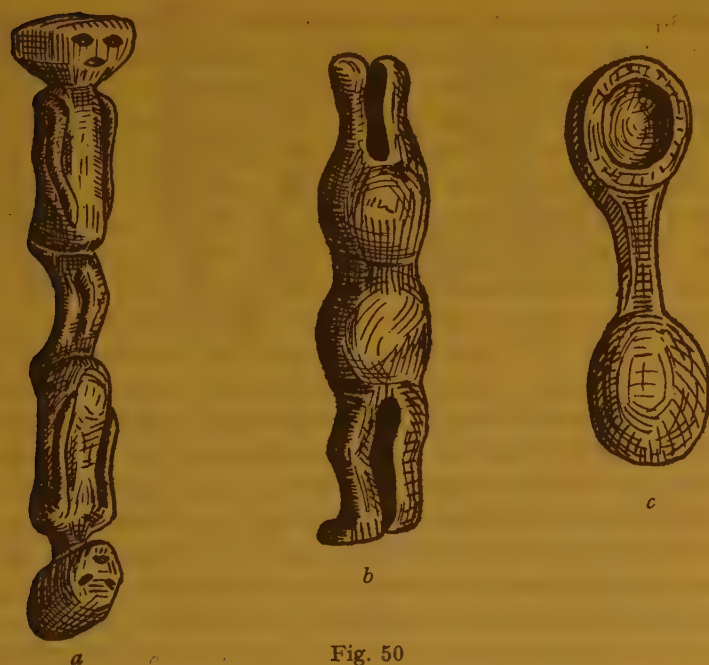


Fig. 50

vivants. Mais si *Phila* (a ou b) apparaît en compagnie d'une statuette d'ancêtre (soit, avant tout, de la Fig. 9), cette dernière sera comme une mère qui, souvent, est seule à comprendre les désirs de son enfant, alors que d'autres ne le comprennent pas. Dans ce cas, l'espoir renaîtra ! c) *Phila* est aussi représenté dans l'*ongombo* par la sculpture, Fig. 50 c), soit une cuillère ayant deux extrémités semblables. Dans ce cas (pour reprendre notre point a) la patiente devra faire une petite représentation de cette cuillère et mettre de la farine, un jour, d'un côté et, le jour suivant, de l'autre côté, afin de réjouir cet esprit d'une manière ou d'une autre, même s'il ne peut pas exprimer exactement sa pensée. L'un des deux côtés sera certainement le bon ! On retrouve souvent l'une de ces trois représentations accompagnées du trio de la Fig. 2, le tout accompagné de *Tchikuza* (Fig. 5) devant favoriser la conception.

51. *Phuo ni lunga* (Fig. 51 a, b, c). Femme et homme. DELACHAUX en donne plusieurs représentations (Pl. IV) sous le nom de *limphelo*. C'est une figure classique de la corbeille aux osselets. Nous en donnons ici trois représentations qui ont la même signification, bien qu'elles varient sensiblement quant au détail. Dans les trois cas, la femme se trouve à gauche et l'homme, à droite. Les Tchokwe n'ont aucune peine à les distinguer bien que, pour nous, les différences soient pour ainsi dire insignifiantes. Dans a) la tête de l'homme est plus grande que celle de la femme, mais surtout cette dernière est de 2 ou 3 mm. plus petite que son compagnon. Dans b) la chevelure distingue nettement l'un de l'autre. Dans c) l'œil de l'homme est sculpté plus nettement que celui de la femme, signe évident d'autorité. Même ainsi il est intéressant de noter que le nom de cette statuette donne la préséance à la femme et non pas à l'homme (*phuo* = fille ou femme, *lunga* = homme). Nous avons choisi

ces trois exemplaires parce qu'on peut y reconnaître un développement net dans la pensée. *a*) Présente les amoureux alors qu'ils s'entretiennent en se disant des mots doux ; *b*) les montre enlacés, bien que ce soit d'une manière fort schématisée ; *c*) les bras et les jambes des deux ne font plus qu'un : symbole de l'union conjugale parfaite. Dans ce dernier exemple nous retrouvons de nouveau le motif sculptural cher aux Tchokwe, que nous avons vu dans *Phila* (Fig. 50).

D'après DELACHAUX (Méth., p. 59 et p. 66, Pl. IV), cette figurine n'illustrerait que l'adultère. BAUMANN (pp. 116, 169), au contraire, y voit un signe de fécondité. Les explications qui nous ont été données par les Africains suffisent pour nous montrer clairement qu'il peut s'agir de l'un comme de l'autre suivant le cas et le contexte dans lequel elle se trouve. *a*) Dans le cas d'une maladie ou d'une calamité quelconque pour laquelle on serait venu consulter le devin, *phuo ni lunga* peut indiquer qu'un cas d'adultère en est la cause. C'est souvent le cas lors d'un accouchement difficile ; si cette pièce apparaît, c'est la preuve certaine que l'un des deux conjoints a commis un adultère qui lui cause les difficultés présentes. Ce n'est qu'après confession qu'il y aura espoir d'amélioration. *b*) Mais ce n'est certainement pas la seule signification, et le simple fait que cette figurine est fréquemment portée par les femmes tchokwe, à côté du trio *Jinga*, indique clairement que *phuo ni lunga* sont un présage de fécondité. Cette figurine ne représente jamais des ancêtres



Fig. 51

mêmes, mais c'est l'esprit *Ngombo* qui les « amène » (comme ils aiment à dire) afin d'exprimer sa pensée sur le cas au sujet duquel on est venu consulter le *tahĩ*.

52. Femme qui pleure (Fig. 52). Cette figurine est le présage d'un décès prochain.

53. Femme pilant du maïs (Fig. 53). C'est une autre représentation, plus parfaite, de l'idée exprimée par la Fig. 41. Faisons remarquer que l'on aperçoit vaguement la tête de l'enfant qu'elle porte sur le dos.

54. *Nganga yi menda* (Fig. 54). C'est une autre représentation de l'idée qui est à l'origine de la Fig. 23. Celle-ci est très vieille et déjà endommagée (le bras manque). Le cheval est représenté d'une façon très imparfaite.



Fig. 52



Fig. 53



Fig. 54



Fig. 55

Nous croyons aussi que son origine est plus ancienne que celle de la Fig. 23, le cheval étant connu en Angola depuis beaucoup plus longtemps que l'automobile, bien que les chevaux soient rares dans le pays. De là vient aussi la crainte que peut inspirer un sorcier (plus exactement un « sort ») à cheval.

55. *Mufua ponde* (Fig. 55). Homme décapité. D'après DELACHAUX (Meth., p. 60) cela représenterait un homme disparu dont on demande des nouvelles. Il aurait été tué par des sorciers qui auraient pris sa tête pour faire des médecines. DELACHAUX le nomme *tyimpundu*. Selon BAUMANN (p. 169), *mufua ponde* représente un homme qui s'est brisé la nuque en tombant d'un arbre. Une mort semblable s'annonce pour le consultant. Sans mettre en doute ces deux interprétations (les possibilités sont si nombreuses et si surprenantes tout à la fois !) nous indiquons celle qui nous a été donnée et qui nous semble correspondre davantage à la réalité. *Mufua ponde* serait l'esprit maléfique d'une personne assassinée ou s'étant suicidée qui s'attaque à un vivant. C'est un cas excessivement dangereux.

56. *Muaze* (Fig. 56). Aucun des deux auteurs que nous citons ne présente *muaze*. C'est une imitation d'un soufflet de forge indigène. Cette figurine représente un mauvais sort lancé contre la personne au sujet de laquelle on est venu consulter le devin. Ce sort provoque une pneumonie ou la tuberculose. Selon l'expression indigène « son cœur travaille comme un soufflet de forge ».



Fig. 56

Nous terminons ici cette étude fort incomplète, hélas ! de la corbeille de divination des Tchokwe. Il y aurait encore de nombreuses autres figurines à présenter. Certaines d'entre elles ont été dessinées et brièvement commentées par les auteurs que nous avons eu l'honneur de citer. Mais elles ne sont, le plus souvent, que des variantes de celles que nous avons cherché à expliquer.

Par ces lignes nous avons pu nous rendre compte que cette méthode de pratiquer la divination est des plus complètes et des plus nuancées ; elle laisse beaucoup de liberté au devin, tout en le maintenant, malgré tout, dans les voies tracées et dictées par une tribu, voire tout un peuple.

Die Eigentumsrechte der Irokesen

VON KARL-HEINZ SCHLESIER

Inhalt:

Einleitung: Die Liga der Fünf Nationen

1. Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Ordnung der Irokesen

a) Die Wirtschaft

b) Die soziale Organisation

2. Das Eigentum an Grund und Boden und an Häusern

3. Das geistige Eigentum

4. Das Fahrniseigentum

5. Erwerb, Verlust und Übertragung des Eigentums

6. Das Erbrecht

7. Das Familiengüterrecht

8. Das öffentliche Güterrecht

9. Der Schutz des Eigentums

Schluß

Zitierte Literatur

Einleitung: Die Liga der Fünf Nationen

Die Irokesen, deren Eigentumsrechte in dieser Arbeit untersucht werden sollen, sind jene Stämme, die in der englischen Literatur als „eigentliche Irokesen“ (Iroquois proper) bezeichnet werden. Es handelt sich um die Stämme der Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga und Seneca, die die berühmte „Liga der Fünf Nationen“ bildeten. Sie gehören der nördlichen Gruppe jener großen Sprachfamilie des östlichen Waldlandes an, die sich während der Landnahme der europäischen Kolonialmächte und der darauffolgenden zwei Jahrhunderte in das Geschichtsbuch des Kontinents eingetragen hat.

Die Liga selbst wurde von den ihr angehörenden Stämmen *Hodensaunee* „Volk des Langhauses“ genannt. Als die europäische Landnahme begann, hatte sie ihren Sitz im Westen des heutigen Staates New York vom Genesee River bis zum Champlain Lake im Osten. Symbol der Liga war das Langhaus, dessen beide Türen – ihrer Vorstellungswelt entsprechend – sich nach Westen zum Erie-See, nach Nordosten zum St. Lawrence hin öffneten, also in die Richtungen der Hauptstöße ihrer späteren Expansion.

Die Gründung der Liga scheint noch vor der Mitte des 16. Jahrhunderts stattgefunden zu haben. Die Traditionen der Irokesen erzählen, daß die Stäm-

me, der ständigen Kriege untereinander müde geworden, schließlich die Vorschläge zweier weiser Männer angenommen und sich zu einem großen Friedensbund zusammengeschlossen hätten.

Mit der Ausbildung der Liga gewannen die Irokesen rasch an Macht und Einfluß. Bei der Ankunft der Europäer waren sie nach allen Seiten bereits im Vordringen. Eine neue Ära ihrer Geschichte begann mit der Errichtung des holländischen Handelspostens Fort Orange am Hudson (1614). Sie gelangten auf dem Tauschwege in den Besitz von Feuerwaffen, die ihren Kriegszügen in der Folgezeit eine bis dahin unerhörte Stoßkraft verliehen. Am Ende des Jahrhunderts kontrollierte die Liga (mit Ausnahme des Raumes der weißen Siedlungen) den gesamten Nordosten von Ontario im Norden bis zum nördlichen Tennessee im Süden, vom Mississippi bis an den Atlantik.

Gegen Mitte des 18. Jahrhunderts hatten die Irokesen den Höhepunkt ihrer Machtentfaltung überschritten. Der Untergang des Bundes¹, ab 1753 durch die Aufnahme der Tuscarora zur „Liga der Sechs Nationen“ erweitert, wurde 1776 besiegelt. Nach dem Ausbruch des Revolutionskrieges kämpften, obwohl der Bund strikte Neutralität beschlossen hatte, Mohawk, Onondaga, Cayuga und Seneca auf der Seite der Engländer, mit welchen sie eine nahezu ein Jahrhundert währende Freundschaft verband. 1779 machten die Feldzüge General Sullivans und van Schaiks der ohne britische Unterstützung fechtenden Irokesenliga ein Ende. Der Friedensvertrag zwischen England und den Vereinigten Staaten hatte für die Irokesen keine Lösung bereit. Für sie begann – mit Ausnahme des größten Teiles der Mohawk und anderer Stämme der Liga, die ins englische Kanada übersiedelten – der Weg in die Reservationen. Heute leben auf dem Gebiet der Vereinigten Staaten und Kanadas (nach dem Census FENTONS von 1940) insgesamt 7600 Mohawk, 3406 Oneida, 875 Onondaga, 1200 Cayuga, 3230 Seneca und 800 Tuscarora².

Die auch heute noch gängigste, neuerlich allerdings umstrittene These von der Herkunft der Irokesen³ besagt, daß sie in alter Zeit Nachbarn der Sioux-Caddo im unteren Mississippital gewesen seien. Dort begann eine Wanderschaft, die sie den Ohio aufwärts in ihre späteren Sitze führte. Auf dem Wege dorthin splitterten sie die südöstlichen Abteilungen der Sioux auf und drängten diese westwärts in die Prärie bzw. ostwärts in den Raum der atlantischen Küstenzone ab. Nicht von ungefähr fällt die nördliche Grenze des Verbreitungsgebietes der Irokesen mit der pflanzengeographischen Nordgrenze des Maisanbaues zusammen.

1. Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Ordnung der Irokesen

a) Die Wirtschaft

Die Dörfer der Irokesen, zum Schutz vor Überfällen von Palisaden umgeben, lagen durchwegs an strategisch günstigen Plätzen in Flußniederungen, deren schwerer Boden für den Maisanbau besonders gut geeignet war.

¹ MORGAN, League, p. 11.

² SPECK, pp. 20 ff.

³ SPECK, pp. 23 ff. und MÜLLER, pp. 23 ff.

Ein solches Dorf verfügte, seiner Größe entsprechend, über eine Anzahl halbrund überdachter, aus Rindenmatten über Stangenverstreibungen errichteter Langhäuser, in denen jeweils eine Großfamilie (*ohwachira*) zusammenwohnte. Eingänge befanden sich lediglich an den Schmalseiten, jede Kleinfamilie verfügte über einen besonders abgetrennten Raum. Bemalte Wappenschilder über den Türen kennzeichneten die Klanzugehörigkeit der Bewohner.

Die kultivierten Ländereien befanden sich außerhalb der Befestigung. Die Felder der einzelnen Kleinfamilien eines *ohwachira* lagen beieinander. Die Bewirtschaftung war Frauensache und erfolgte in Gemeinschaftsarbeit; bei den schwereren Arbeiten (Anlegung neuer Felder, Aufhacken des Bodens vor dem Pflanzen usw.) halfen die Männer mit. Hauptnahrungsmittel waren zahlreiche Sorten von Mais, Bohnen und Kürbissen, außerdem wurde noch Tabak angebaut. Durch den Kontakt mit den Europäern gelangten die Irokesen auch in den Besitz von Obstbäumen; so fand ZEISBERGER in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Niederlassungen bereits von alten Apfelbäumen umgeben⁴. ILSE LOGES hat die Wanderfeldwirtschaft der Irokesen aus guten Gründen mit dem Feldbau der Maya im tropischen Regenwald Yukatans verglichen. Hier wie dort kann die angeblich nachlassende Fruchtbarkeit der Felder, die zunehmende Schädlingsplage und das den Hackbau erschwerende Überwachsen mit Unkraut allein nicht der Grund für das ständige Verlegen der Äcker und die nach kurzen Perioden erfolgte Neugründung der Niederlassungen an anderen Stellen gewesen sein. Religiöse Motive haben dabei eine Rolle gespielt. „Das Gefühl der Ehrfurcht der Erde selbst gegenüber verbot den Indianern, ihr einen Ertrag abzuzwingen ... Die Indianer baten die Erde behutsam um Ertrag, sie bestanden nicht darauf, daß sie immer wieder geben mußte.“⁵ Aus ähnlichen Gründen wurde auch die bei ihren weißen Nachbarn beobachtete Pflugwirtschaft von den Irokesen abgelehnt.

Wenn die Erträge des Bodenbaues auch die Haupternährungsquelle der Irokesen bildeten, wurde nebenher eine von den Frauen ausgeübte Sammeltätigkeit betrieben. Sie erstreckte sich vor allem auf das Lesen von Nüssen, Beeren und die Zuckergewinnung. Der Zuckerbaum, der rote Ahorn, ist noch heute der Charakterbaum des nordöstlichen Waldlandes. Im Frühjahr, nach dem Ende der Frostperiode, wurden die Bäume angezapft und der Saft in Behältern aufgefangen und in großen Kesseln bis zur Verdampfung der Flüssigkeit gekocht. Von wenigen Frauen konnten in kurzer Zeit bis zu vier Zentner Zucker gewonnen werden.

Die fischreichen Gewässer des Irokesenlandes machten den Fischfang außerordentlich leicht. Fische lieferten die wesentlichste Zusatzkost und wurden gespeert, mit Pfeilen geschossen und, wenn im Herbst die Lachse die Flüsse aufwärts und die Aale flußabwärts zogen, von eigens dazu angelegten Fischdämmen in Körben erbeutet. Wie der Fischfang war die Jagd eine Angelegenheit der Männer. Das Wild, hauptsächlich Hirsche, Elche und Rotwild, wurde das ganze Jahr über gejagt. Im Herbst fanden die großen Treibjagden auf Hirsche statt, im Winter wurden Pelztiere, vor allem Biber, im Frühjahr Bären

⁴ LOGES, p. 41.

⁵ LOGES, p. 42.

erbeutet. Als Haustier kannten die Irokesen lediglich den Hund. Pferde oder Rinder haben in ihrem Wirtschaftsleben nie eine Rolle gespielt.

Die Rechtsverhältnisse eines Volkes hängen eng mit der Gesellschaftsordnung zusammen. Deshalb ist es unumgänglich, die soziale Organisation der Irokesen kurz zu beleuchten.

b) Die soziale Organisation

Seit Beginn des europäisch-irokesischen Kontaktes ist von den Beobachtern immer wieder auf die straffe gesellschaftliche und politische Organisation der Irokesen hingewiesen worden. Besonders neuere Autoren haben die modern anmutende demokratische Konzeption der Institutionen der Liga hervorgehoben. Die kleinste selbständige Einheit im sorgsam durchdachten Aufbau der Liga war, nach der irokesischen Bezeichnung, die *ohwachira* mit 50-200 Menschen⁶. *Ohwachira* in mehr oder weniger großer Anzahl bildeten, in zwei Gruppen (*moieties*) eingeteilt, den Klan. Mehrere Klane, wiederum in „*moieties*“ gegliedert, bildeten den Stamm. Die ebenfalls in „*moieties*“ gruppierten Stämme formierten die Liga.

Die *ohwachira* war nach HEWITT eine „extended maternal family“ und setzte sich aus allen männlichen und weiblichen Nachkommen einer Frau zusammen⁷. Bei der den Irokesen eigentümlichen matriloalen Bindung wohnten die Töchter bei der Mutter. Ihre Männer stammten, da Klan-Exogamie bestand, aus den *ohwachira* anderer Klane des Stammes. Diese Lokalgruppe war gleichzeitig eine Wohngemeinschaft, die ein für die einzelnen Kleinfamilien in Einzelräume aufgeteiltes Langhaus gemeinsam bewohnte. Sie hatte einen eigenen Namen, der mit demjenigen des Klans, dem sie angehörte, verwandt war. Die männlichen Nachkommen behielten, obwohl sie nach ihrer Heirat in das *ohwachira*-Langhaus ihrer Frau übersiedelten, die Zugehörigkeit zu *ohwachira* und Klan ihrer Mutter.

Um eine Vorstellung von der Zusammensetzung der Irokesenniederlassungen nach ihrer *ohwachira*-Zahl zu geben, sei erwähnt, daß in drei Dörfern der Seneca rund 211 *ohwachira* bestanden: die Seneca-Hauptstadt Kanadaseagea umfaßte über 60 Langhäuser, Kanandaigua besaß 23, Genesee sogar 128⁸. Innerhalb der Siedlung wohnten die *ohwachira* in „clan barrios“ nebeneinander: die *ohwachira* eines gemeinsamen Klans hatten jeweils einen besonderen Wohnbezirk. Eine Ausnahme von dieser Regel innerhalb der Fünf Nationen machten lediglich die Mohawk. Ihre Niederlassungen waren Klangemeinschaften, „clan communities“ nach DRIVER-MASSEY: alle *ohwachira* eines Klans waren jeweils in einem Dorf zusammengefaßt⁹. Da es bei den Mohawk nur drei Klane gab, verfügte der Stamm daher über drei Dörfer.

Schon die *ohwachira* war in sich straff durchorganisiert. Die Stellung der einzelnen Personen innerhalb der Gemeinschaft, ihre Rechte und Pflichten,

⁶ HEWITT, A Constitutional League, p. 530.

⁷ SPECK, p. 28.

⁸ NOON, p. 29.

⁹ DRIVER-MASSEY, p. 413.

wurden durch das Verwandtschaftsverhältnis und durch die Altersgruppe bestimmt. Die höchsten Bezeichnungen waren „Mutter“ und „Mutterbruder“¹⁰. An der Spitze der *ohwachira* stand eine Frau, ein weiblicher Häuptling. Als Adjutant war ihr einer der besten Krieger der Gruppe beigegeben. Außerdem gab es noch mehrere Ämter, die von Frauen und ihren männlichen Gehilfen besetzt wurden. Die Personen für diese führenden Stellen innerhalb der *ohwachira* wurden durch einen Rat gewählt, der sich aus den Frauen und erwachsenen Mädchen zusammensetzte. Bei Sitzungen konnten die Männer hinzugezogen werden, eine Verpflichtung zu dieser Konsultation bestand jedoch nicht¹¹. Die führenden Personen der *ohwachira* bekleideten ihre Ämter nicht auf Lebenszeit, sondern konnten durch den Rat jederzeit wieder abgesetzt werden. Besondere Privilegien waren mit dem Häuptlingstum, auch dem der höheren Ebenen, nicht verbunden.

Der Anführerin (meist einer Frau hohen Lebensalters) waren Macht und Autorität durch die Frauen der *ohwachira* überantwortet, als deren Sprecherin sie eingesetzt war. Zusammen mit den weiblichen Häuptlingen der anderen *ohwachira* des Klans und des Stammes hatte sie die Aufgabe, die öffentlichen Mittel (Wampun-Gürtel, Perlen und Federarbeiten, Pelze und Nahrungsvorräte aller Art) einzuziehen, zu verwalten, zu verteilen, ferner die großen religiösen Feste und politischen Ratssitzungen vorzubereiten. Die Klan-, Stammes- und Ligahäuptlinge standen unter ihrer Aufsicht und waren im Falle eines Versagens oder einer für das Gesamtwohl ungünstigen Entscheidung durch sie abzusetzen. In einem solchen Falle handelten die *ohwachira*-Häuptlinge im Auftrage der Frauen. Hier wird die außerordentliche Machtfülle deutlich, die der Frau innerhalb der irokesischen Gemeinschaft eingeräumt war.

Auch im Klan, der nächstgrößten Einheit im Aufbau der Liga, dominierten Frauen in der Führerschicht. Der Klan wurde von einer mehr oder weniger großen Anzahl *ohwachira* gebildet, die in zwei „moieties“ zusammengefaßt waren. Die Namen und die Anzahl der Klane waren bei den Stämmen der Liga nicht einheitlich: während die Seneca über acht Klane (Wolf, Bear, Turtle, Beaver, Deer, Snipe, Heron, Hawk) verfügten wie auch die Cayuga (Wolf, Bear, Turtle, Beaver, Deer, Snipe, Eel, Hawk) und Onondaga (Wolf, Bear, Turtle, Beaver, Deer, Snipe, Eel, Ball), besaßen die Oneida (Wolf, Bear, Turtle) und Mohawk (Wolf, Bear, Turtle) nur deren drei¹².

Auch an der Spitze des Klans stand ein weiblicher Häuptling, der den Titel *go yani*¹³ trug. Die Person, die diese Stellung innehatte, wurde durch den Frauenrat der *ohwachira* in ihr Amt gewählt, in der dieser Titel erblich war. Ihre Aufgabe bestand vor allem darin, die Arbeit der weiblichen Mitglieder des Klans zu koordinieren, Häuptlinge zu wählen und das Los von Kriegsgefangenen zu bestimmen. Neben der *go yani* stand in der Leitung des

¹⁰ An Stelle des Vaters, der blutsmäßig ein Fremder war, besaß der Mutterbruder oder „Onkel“ (die Brüder des Vaters wurden ebenfalls „Vater“ genannt) gegenüber den Kindern seiner Schwester bestimmte Privilegien.

¹¹ HEWITT, Status of Women, p. 478.

¹² MORGAN, Houses, p. 7.

¹³ Aus dem Oneida-Dialekt. NOON, p. 36.

Klans ein männlicher Häuptling, der *ho yani* ¹⁴. Der Träger dieses Amtes wurde auf Empfehlung der *go yani* von den Frauen des Klans gewählt. Beide Häuptlinge hatten Stellvertreter. Weitere Unterführer waren der *ho skE E'gehte go wa* ¹⁵, ein Kriegshäuptling, die *go dri hont* und der *ho dri hont*, die beide religiöse Funktionen ausübten ¹⁶. Diese Führergruppe des Klans regelte die Landverteilung, schlichtete rechtliche Zwistigkeiten zwischen Klanmitgliedern, ordnete an und veranstaltete öffentliche Feste und Zeremonien und führte Verhandlungen mit anderen Klanen des Stammes.

Die Regierung des Stammes setzte sich aus den männlichen und weiblichen Häuptlingen der Klane und den sogen. „Pine Tree chiefs“ zusammen, die die Krieger repräsentierten. Träger dieses Titels waren vom Stamm gewählte und vom Großen Rat der Liga bestätigte Personen, die sich auf Grund hervorragender Leistungen besonders verdient gemacht hatten. Mit dem Häuptlingstum der „Pine Tree chiefs“ wurden nur Männer, und zwar nur solche ausgezeichnet, in deren *ohwachira* kein Häuptlingstitel erblich war und die daher auf normalem Wege niemals Zugang zu einer führenden Stellung erhalten hätten. Sie trugen ihren Titel auf Lebenszeit; er konnte nach ihrem Tode nicht innerhalb ihrer *ohwachira* weitervererbt werden ¹⁷. Eine Reihe bedeutender Irokesenhäuptlinge haben der Klasse der „Pine Tree chiefs“ angehört; so der berühmte Redner Red Jacket und der Kriegsführer Joseph Brant ¹⁸.

Über dieser Führungsgruppe des Stammes befand sich als oberste Instanz der Ältestenrat, der bei allen Beratungen die letzte Entscheidungsgewalt besaß. Bei Stammesbeschlüssen war der Weg folgendermaßen: zuerst fand eine Beratung der Frauen statt, dann verhandelten die Häuptlinge der Klane miteinander und teilten ihre Vorschläge dem Ältestenrat mit. Dieser gab nach einer Geheimsitzung das Endergebnis während eines zu diesem Zwecke einberufenen öffentlichen Treffens bekannt ¹⁹.

Im Gegensatz zur Klanregierung, die hauptsächlich mit internen Problemen beschäftigt war, befaßte sich die Stammesregierung neben den inneren Fragen auch mit außenpolitischen Dingen: sie empfing Gesandtschaften fremder Stämme und erklärte Krieg und Frieden ²⁰.

Obwohl die Stämme der Liga einander völlig gleichberechtigt waren, genossen einige von ihnen auf Grund ihrer besonderen geographischen Lage – und ihrer zahlenmäßigen Stärke zur Zeit der Gründung des Bundes – Vorrechte. So war es das Privileg der am Ostrande des Irokesengebietes sitzenden Mohawk, von den unterworfenen Stämmen den Tribut einzuziehen. Die im Westen an gleichfalls exponierter Stelle stehenden Seneca dagegen hatten das Recht, die beiden ständigen obersten Kriegsführer der Liga zu stellen, die bei großen kriegerischen Auseinandersetzungen die gesammelte Mannschaft aller Stämme kommandierten. Die größte Auszeichnung besaßen die Onondaga im Zentrum des Irokesenlandes: sie waren die „Hüter des Ratsfeuers“ der Liga, und einer ihrer Häuptlinge war der Hüter des „Rats-Wampun“, des Symbols und Hei-

¹⁴ Ebenfalls Oneida-Dialekt.

¹⁵ Seneca-Dialekt.

¹⁷ Noon, p. 39.

¹⁹ Noon, p. 38.

¹⁶ Noon, p. 37.

¹⁸ Noon, p. 39.

²⁰ Noon, p. 38.

ligtums der Liga, in das die Gesetze des Bundes „hineingesprochen“ waren ²¹. In Onondaga brannte auch das niemals erlöschende Ratsfeuer der Liga, an dem die fünfzig Häuptlinge oder *sachem* des Bundes alljährlich im Herbst, wenn nicht wichtige Ereignisse ein Treffen außerhalb der festgesetzten Zeit notwendig machten, zusammenkamen. Onondaga war deshalb der Versammlungsplatz der Liga-Häuptlinge, da nach der Tradition der Irokesen hier die erste große Zusammenkunft der Stämme stattfand, auf der Hayowentha und Deganawidah die Gesetze des Bundes formulierten.

Die Regierung des Bundes lag in den Händen dieser fünfzig *sachem*, deren Titel und Ämter in fünfzig *ohwachira* der Liga erblich waren ²². Sie wurden von den Frauen ihrer *ohwachira* gewählt und konnten durch sie jederzeit wieder abgesetzt werden. Die Verteilung der *sachem* unter die Stämme war unterschiedlich: die Mohawk stellten neun, die Oneida ebenfalls neun, die Onondaga vierzehn, die Cayuga zehn und die Seneca acht ²³. Bei Antritt ihres Amtes verloren sie ihren bisherigen Namen und erhielten jenen anderen, der seit Gründung der Liga innerhalb ihrer *ohwachira* von einem *sachem* auf alle seine Nachfolger vererbt wurde. Jeder hatte einen Unterhäuptling, der aus derselben *ohwachira* stammte.

Als Bundeshäuptlinge waren die *sachem* nicht mit Problemen der einzelnen Stämme, sondern mit Fragen der Liga beschäftigt, die innen- oder außenpolitischer Art waren (z. B. Schlichtung von Zwistigkeiten zwischen Irokesenstämmen, Beschlüsse über Krieg und Frieden, die die gesammelte Aktion oder Teilnahme des Bundes erforderlich machten). Im Rat saßen sich die *sachem*, nach „moieties“ geordnet, am Ratsfeuer gegenüber: auf der einen Seite Mohawk, Onondaga und Seneca, auf der anderen Cayuga und Oneida. Die Verhandlung begann damit, daß zuerst die Mohawk untereinander, dann alle *sachem* dieser „moiety“ zu einem gemeinsamen Beschluß kamen. Das Ergebnis gab ein Sprecher der „Drei Brüder“, ein Mohawk, den *sachem* der beiden Stämme der anderen „moiety“ bekannt. In ähnlicher Weise kamen auch die „Zwei Brüder“, Cayuga und Oneida, zu einem Beschluß, den sie durch ihren Sprecher nun den „Hütern des Ratsfeuers“, den Onondaga, mitteilten. Wenn diese nicht beschlossen, noch einmal beraten zu lassen, war ihre, der „Hüter des Ratsfeuers“ Formulierung, endgültig ²⁴.

The government sat lightly upon the people, who, in effect, were governed but little. It secured to each that individual independence, which the Ho-de'-no-sau-nee knew how to prize as well as the Saxon race; and which, amid all their political changes, they have continued to preserve ²⁵.

²¹ MORGAN, League, p. 93 f.

²² Nach HEWITT, Status of Women, p. 481, gab es neben den *sachem* im Bundesrat in gleicher Anzahl auch weibliche Häuptlinge. Er ist meines Wissens der einzige Autor, der dies berichtet. Daß in Verträgen der frühen Kolonialzeit auch Irokesenfrauen mitunterzeichnet haben (RANDLE, p. 174), kann kaum zur Unterstützung der HEWITTschen These herangezogen werden, da dieses Faktum in der Praxis des irokesischen Bodenrechts begründet ist.

²³ MORGAN, Houses, p. 29.

²⁴ NOON, p. 39.

²⁵ MORGAN, League, p. 72.

2. Das Eigentum an Grund und Boden und an Häusern

Innerhalb der Liga verfügte jeder Stamm über ein genau umrissenes Territorium, dessen Grenzen bei den zur Gründung des Bundes führenden Beratungen (in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts) festgelegt worden waren. Diese Grenzen folgten nicht natürlichen Gegebenheiten wie etwa Flußläufen, sondern waren gerade „longitudinal lines“²⁶, die, den in Ost-West-Richtung nebeneinander wohnenden Stämmen entsprechend, von Norden nach Süden verliefen. Der Grund für diese Art der Grenzziehung ist darin zu suchen, daß die Irokesen bei Flüssen an ihren Niederlassungen beide Ufer okkupierten und Seen etwa nicht mit Nachbarn zu teilen wünschten.

Das gesamte Territorium eines Stammes war Eigentum des Stammes²⁷. Weder Klane, *ohwachira*, noch Privatpersonen besaßen Eigentum an Land, sie konnten lediglich, wie wir noch sehen werden, privilegierte Besitzrechte an Grund und Boden geltend machen. Es muß allerdings vermerkt werden, daß es in alter Zeit (vor Gründung der Liga) und wahrscheinlich in Anlehnung an Rechtsgewohnheiten umwohnender Algonkinstämme auch bei den Irokesen Familieneigentum an Land gegeben zu haben scheint. Nach einer von HEWITT aufgenommenen Seneca-Erzählung hatte „in alter Zeit“ ein „Volk“ („people“ : es ist unklar, ob es sich dabei um einen Stamm handelt) wegen Übervölkerung sein Land unter die *ohwachira* aufgeteilt. Die Festlegung gekennzeichnete Grenzen fand auf einer öffentlichen Versammlung statt. Grenzüberschreitung mit der Absicht, sich auf fremdem Boden widerrechtliche Vorteile zu verschaffen, wurde nicht nur mit dem Tode des Grenzverletzers, sondern mit der Ausrottung der gesamten *ohwachira*, der er angehörte, bestraft. Wie die Erzählung berichtet, sind solche Fälle vorgekommen²⁸.

In historischer Zeit hat es diese Regelung nicht mehr gegeben. Vielmehr haben die Irokesen allen Versuchen der Europäer, sie dazu zu bringen, Stammesland in Parzellen aufzugliedern, die Eigentum einzelner Familien werden sollten, erbitterten Widerstand entgegengesetzt. Sie betrachteten diese Vorschläge der Weißen als Maßnahmen, die Stammesorganisation zu zerschlagen, um dann die einzelnen besser unter Druck setzen zu können. Auf einer Ratsitzung, die am 8. August 1820 abgehalten wurde, sagte Captain POLLARD, ein Seneca-Häuptling :

As to dividing our lands into farms and holding them as individual property as among white people, we think it will not do for us. Holding our lands common as we now do, keeps us together²⁹.

Auch später in den Reservationen blieb alles Land Eigentum des Stammes, obwohl ein Teil von Grund und Boden für alle Kleinfamilien in umzäunte Einzeltrakte aufgegliedert war. Einem jungvermählten Paar wurde im Be-

²⁶ MORGAN, League, p. 41.

²⁷ MORGAN, Houses, p. 79; FENTON, Locality, p. 42.

²⁸ HEWITT and J. CURTIN, p. 654.

²⁹ SNYDERMAN, p. 30.

darfsfall von den Häuptlingen eine Parzelle Landes (forty acres) zur Bewirtschaftung und besitzmäßigen Nutzung zugewiesen³⁰. Da weder Gruppen noch einzelne für sich Land als Eigentum beanspruchen konnten, hatten sie auch nicht das Recht, Land zu verkaufen. Dieser Akt war dem höchsten Organ der Stammesregierung vorbehalten, dem Ältestenrat³¹. Aber auch der Ältestenrat konnte nicht aus eigener Machtbefugnis handeln: *ohwachira* und Klane, Frauen und Männer mußten zuvor, vertreten durch ihre gewählten Häuptlinge, gehört werden. Obwohl jeder Stamm über sein Territorium frei verfügen konnte, wurde bei so wichtigen Anlässen wie Landverkäufen die Billigung der Liga eingeholt. Zahlungen oder Geschenke, die ein Stamm für Landverkäufe erhielt, wurden unter alle Ligastämme verteilt³². Zwischen den Stämmen fanden keine Landverkäufe statt; auch von Grenzveränderungen, die von den *sachem* der Liga hätten festgelegt werden müssen, wird nicht berichtet.

Der Verkauf von Grund und Boden in unserem Sinne war dem Denken der Irokesen völlig fremd. Das Land galt als ein Geschenk des Schöpfers an seine Kinder und durfte nicht verkauft werden. Es enthielt nicht nur die Gräber der vergangenen Generationen, sondern nach ihrer Auffassung auch die zahllosen Spuren und Zeugnisse jenes ersten Volkes, jener mythischen Vorläufer und Brüder der Irokesen, deren eine (nicht mit den anderen nach Westen über den Ozean entschwundene) Abteilung sich in alle Naturobjekte und -kräfte außerhalb des Menschen verwandelte: in Tiere und Pflanzen, Gewässer und Felsen, Schnee und Regen, Wind und Feuer, Licht und Dunkelheit, Sonne, Mond und Sterne usw.³³ Ein weiterer Grund für das Nichtverkaufen von Land war die Auffassung, daß die lebende Generation lediglich der Besitzhüter und Verwalter von Grund und Boden für die folgenden Generationen der noch Ungeborenen war, welche ihre Stimme nicht erheben konnten. Diesem Gedanken gaben die Häuptlinge CORNPLANTER, HALFTOWN und BIG TREE in einer berühmten Rede anlässlich der Abfassung eines Vertrages Ausdruck:

We will not conceal from you that the Great God and not men, has preserved the Cornplant from the hands of his nation. For they ask continually, where is the land on which our children and their children after them are to lie down upon?³⁴

So waren auch die ersten Abgaben von Land an die Europäer keine Verkäufe; vielmehr räumten die Irokesen den Siedlern ein Nutzungsrecht am Boden ein. Die Indianer selbst behielten sich das Recht vor, weiterhin in diesen Gebieten zu jagen und Wildfrüchte zu ernten.

Diese Praxis hatten die Irokesen mit ihren indianischen Nachbarn seit eh und je geübt: jeder Stamm innerhalb der Liga hatte das Recht, einen ganzen Fremdstamm als Gast auf seinem Territorium anzusiedeln. Solche Stämme wurden allerdings niemals Eigentümer der von ihnen bewohnten Gebiete, sondern hatten lediglich Nutzungsrechte am Boden, die wie die Aufnahme

³⁰ MORGAN, Houses p. 80.

³¹ SNYDERMAN, p. 20.

³² SNYDERMAN, p. 23.

³³ HEWITT and CURTIN, p. 58.

³⁴ SNYDERMAN, p. 17.

jederzeit wieder rückgängig gemacht werden konnten (z. B. bei Übertretung der Befugnisse). Sie brauchten weder Tribut noch Abgaben zu entrichten, besaßen außenpolitisch aber keine freie Entscheidungsgewalt; ihre Belange wurden jeweils von dem Irokesenstamm vertreten, der sie zu sich genommen hatte. Neben dieser Aufnahme als Dauergäste (*perpetual guests*) gab es noch die Adoption: jeder Irokesenstamm hatte das Recht, einen Fremdstamm zu adoptieren, der im Laufe der Zeit mit ihm verschmolz³⁵.

Das ständige Vorrücken der weißen Siedlungsgrenze nach Westen führte schließlich dazu, daß eine Vielzahl von heimatlos gewordenen Stämmen (meist algonkinische Jäger) in den Schutz der Liga flüchtete und von den Irokesen auf ihrem Gebiet angesiedelt wurde. Von dieser Großzügigkeit machten die Kolonialmächte zu ihrem Nutzen Gebrauch. Es ist eine ironische Arabeske, daß die Weißen die Irokesen um Aufnahme für einen Stamm baten, den sie selbst, die Weißen, seines Landes beraubt hatten. KETCHUM zitiert die Rede eines Seneca Häuptlings, SESCHOWANE, an Sir WILLIAM JOHNSON vom 9. Juli 1774:

Brother, you recommended to us, the Six Nations, last fall to consider the distressed situation of the Montauk Indians, who being surrounded by white people of Long Island, were in a fair way of being dispossessed of all their lands by them, on which they requested that we would afford them a piece of land in our country to which they might retire and live peaceably hereafter. We have taken your desire into consideration and agree to fix them at Canawaighae. We are glad of the opportunity of serving them in this respect, and shall with pleasure, take them under our protection in the same manner that fond parents do their children, and hope they may prove deserving of it³⁶.

In der Zeit der ersten Verträge erkannten die Europäer die Rechte der Irokesen an, in den von ihnen „verkauften“ Ländereien weiterhin zu jagen, zu fischen und Früchte zu sammeln. So heißt es im Vertrag von Greenville, abgeschlossen am 3. August 1795:

The said tribes of Indians, parties to that treaty, shall be at liberty to hunt within the territory and lands which they have ceded to the United States without hindrance, molestation, so long as they demean themselves peaceably and offer no injury to the people of the United States³⁷.

In der Praxis allerdings sahen diese verbrieften Rechte bald anders aus; die Irokesen mußten schließlich die Erfahrung machen, daß alle von ihnen an Weiße abgetretenen Gebiete für sie endgültig verloren waren.

Wenn auch das Territorium eines Stammes in Wahrheit Eigentum dieses Stammes war und der Ältestenrat die letzte Entscheidungsgewalt über die Abgabe bzw. den Verkauf von Grund und Boden besaß, so durften sich nach der Konzeption der Irokesen gleichwohl die Frauen in ihrer Gesamtheit als „Eigentümer“ allen Landes fühlen. Dieser Anspruch entbehrte wohl jeder rechtlichen und verfassungsmäßigen Basis, wurde jedoch stillschweigend akzeptiert. Er hat seinen Grund in jener gedachten tiefen und geheimnisvollen Verwandtschaft der Frau mit der „Mutter Erde“, ihren Gewächsen und Geschöpfen, die in der mythischen Weltauffassung der Irokesen fest verankert

³⁵ SNYDERMAN, p. 20 f.

³⁶ SNYDERMAN, p. 21 f.

³⁷ SNYDERMAN, p. 28.

war und in zahlreichen Zeremonien dargestellt und gefeiert wurde. So sagte in einer Rede Red Jacket als Sprecher der Frauen zu Oberst Proctor und den versammelten *sachem* (1791) :

You ought to hear and listen to what we women shall speak, as well as the *sachems*, for we are the owners of the land and it is ours ; for it is that we speak of things that concern us and our children and you must not think hard of us while our men shall say more to you for we have told them ³⁸.

Tatsächliche Eigentumsrechte in bezug auf Land besaßen die Frauen in der Rechtspraxis der Irokesen zwar nicht, wohl aber übten sie in diesem Punkt umfassende Besitzrechte aus.

Innerhalb des Stammesterritoriums wurden Besitzrechte an Grund und Boden von Dorfgemeinschaften, Klanen und *ohwachira* geltend gemacht. Besitzträger all dieser Verbände waren die Frauen. Sowohl der Dorfplatz als auch das kultivierte und unbebaute, nur zur Jagd und Fischerei genutzte Land im weiteren – nicht begrenzten – Umkreis der einzelnen Niederlassung war gemeinschaftlicher Besitz aller Frauen des Dorfes. Lagen zwei Dörfer eines Stammes so dicht beieinander, daß sich ihre Ländereien berührten, wurden temporäre Grenzen zwischen ihnen festgelegt. Wenn ein Dorf seinen Wohnsitz aufgab und an anderer Stelle – innerhalb des Stammesterritoriums – eine neue Niederlassung gründete, wie es ständig geschah, gab es dadurch seinen Besitzanspruch auf den bisher okkupierten Grund und Boden auf.

Innerhalb des Dorfbesitzes an Land gab es privilegierte Besitzrechte der Klane und *ohwachira*. Zwar wurden die Äcker und Gärten eines Dorfes gemeinschaftlich von allen Frauen des Dorfes bestellt, doch galten die Felder eines Klans als Besitz aller Frauen des Klans ; die innerhalb ihrer Klanfelder liegenden Trakte der *ohwachira* waren Besitz der Frauen der *ohwachira*. Theoretisch war jede Frau Mitbesitzerin ihres *ohwachira*-, Klan- und Dorflandes, praktisch jedoch kam sie nur in die Nutznießung der Felderzeugnisse ihres *ohwachira*-Landes. Allerdings war sie – hier nicht nach *ohwachira* getrennt – mit allen Frauen des Klans Besitzerin und Nutznießerin klaneigener Fischgründe (innerhalb des Dorfterritoriums) ³⁹ und des Klan-Friedhofs ⁴⁰ ; mit allen Frauen des Dorfes war sie – hier nicht nach *ohwachira* und Klanen getrennt – Besitzerin und Nutznießerin des gesamten Jagdlandes des Dorfes. Die Männer hatten Nutzungsrechte lediglich da, wo ihren Frauen Besitzrecht zukam : am Gartenland ihrer *ohwachira*, am Fischplatz und Friedhof des Klans und am Jagdland des Dorfes ; Besitzrechte an Grund und Boden hatten sie nicht.

Die wirklich umfassenden Besitzrechte der Frauen äußerten sich auch darin, daß die Frauen einer *ohwachira* bzw. eines Klans eine *ohwachira* bzw. einen Klan eines Fremdstammes adoptieren und zur Nutzung Land zuweisen konnten. In frühen Verträgen über Land-„Verkäufe“ haben auf seiten der Irokesen auch Frauen in ihrer Eigenschaft als Besitzerinnen des Landes mit-

³⁸ SNYDERMAN, p. 20.

³⁹ LOGES, p. 44.

⁴⁰ GOLDENWEISER, p. 696.

unterzeichnet. Später, unter dem Einfluß der Sitten der Europäer, unterzeichneten nur noch Männer ⁴¹. Ein Fortleben der alten Anschauungen kann bis in die Zeit der Reservationen verfolgt werden: als ein Teil des Landes (alles Land war Stammeseigentum) in Farmen für einzelne Kleinfamilien aufgeteilt wurde, lauteten die Besitzeintragungen in den meisten Fällen auf den Namen der Frau ⁴².

Außerhalb der *ohwachira*- und Klanäcker konnte sich jede Frau nach Gutdünken durch Bebauung eigenen Besitz an Gartenland schaffen und dessen Erzeugnisse für sich und ihre Familie benutzen. Ein auf solche Weise entstandenes Besitztum war vererbbar ⁴³. Der Besitzanspruch auf einen solchen Trakt erlosch, wenn der Boden nicht mehr bestellt wurde ⁴⁴. Die Besitzrechte der einzelnen Dörfer eines Stammes an Jagdland waren – bei der Weite des Landes und seinem außerordentlichen Wildreichtum, der keine besonderen Einschränkungen notwendig machte – relativ gering. Wenn allerdings ein Jäger auf dem Boden eines anderen Stammes jagte, hatte er gewisse Verpflichtungen einzuhalten. Ein Cayuga z. B., der auf Seneca-Gebiet ein Stück Wild erbeutet hatte, durfte das Fleisch behalten, mußte die Decke aber den Seneca überlassen ⁴⁵.

Das Privileg, praktisch das gesamte Gebiet der Liga bejagen zu können, galt nur für Irokesen; von ihnen aufgenommene Angehörige fremder Stämme besaßen nur temporäre Besitzrechte über die ihnen zugewiesenen, genau umgrenzten Ländereien, außerhalb derer sie sich nicht bewegen durften. Auswärtige Besitzungen der Liga jenseits der Grenzen des Irokesenlandes wurden von allen Stämmen des Bundes bejagt ⁴⁶; kein Stamm konnte hier Eigentums- oder Besitzrechte geltend machen.

Die Langhäuser der Irokesenniederlassungen, in denen jeweils eine *ohwachira* wohnte, waren, wie die Vorratshäuser, gemeinsames Eigentum aller Frauen dieser Gruppe ⁴⁷. Privateigentum einzelner Frauen an Teilen der Baulichkeiten gab es nicht. Obwohl die Hauptarbeit beim Errichten der Häuser von Männern geleistet wurde, besaßen diese lediglich ein Nutzungsrecht.

3. Das geistige Eigentum

Geistiges Eigentum besaßen sowohl einzelne als auch Gruppen. Bei der für die Irokesen typischen Eigentumsordnung partizipierte jedoch jeder einzelne am Eigentum der Gruppen, d. h. „seiner“ Gruppen. Diese Gruppen waren vor allem die sozialen Verbände der unteren Ebenen im Gesellschaftsaufbau der Liga: *ohwachira* und Klan.

Jedes Mitglied einer *ohwachira* (zu welchen, wie bereits hervorgehoben, nicht die innerhalb der *ohwachira* lebenden Ehemänner der Frauen dieser

⁴¹ RANDLE, p. 174.

⁴² RANDLE, p. 174.

⁴³ MORGAN, Houses, p. 79.

⁴⁴ MORGAN, League, p. 326.

⁴⁵ FENTON, Locality, p. 42.

⁴⁶ MORGAN, League, pp. 47, 346.

⁴⁷ HEWITT, Status of Women, p. 479.

ohwachira gerechnet wurden, wohl aber deren gemeinsame Nachkommen, auch wenn es sich um außerhalb, in anderen *ohwachira* lebende verheiratete Söhne handelte) war Miteigentümer *ohwachira*-eigener Reliquien, Wampun-Schnüre oder anderer Gegenstände, welche mit der mythischen Herkunft der *ohwachira* verknüpft waren und deren Symbole nach außen hin bedeuteten, Gesänge ⁴⁸ und Ursprungsmythen, medizinischer Kenntnisse ⁴⁹ und der bei der zeremoniellen Anwendung benutzten Gerätschaften, z. B. „corn-husk“-Masken⁵⁰.

Ferner erhielt jeder seinen Namen, eventuell einen Häuptlingstitel (mit dem am Titel „befestigten“ Namen) aus dem *ohwachira*-Eigentum an Namen und Titeln, die nur innerhalb der *ohwachira* vererbt und von den Frauen verliehen wurden. Personennamen waren, einmal verliehen, persönlicher Besitz auf Lebenszeit; Titel aber konnten ihrem Träger jederzeit von der *ohwachira* entzogen (auch wenn es sich um einen Bundeshäuptling handelte) und auf ein anderes *ohwachira*-Mitglied übertragen werden. Alle oben erwähnten Gegenstände des geistigen Eigentums waren mithin ein an die *ohwachira* gebundenes unveräußerliches Eigentum. Infolgedessen ist jedes *ohwachira*-Mitglied in der Ausübung seiner Eigentumsrechte in bezug auf das *ohwachira*-Eigentum ein in seinem Recht beschränkter Miteigentümer.

Mehr noch als die *ohwachira* hatten die Klane an bestimmten Liedern, Gesängen, Tänzen und religiösen Zeremonien ⁵¹ privilegierte Besitzrechte, an denen alle Klanmitglieder partizipierten.

Persönliches Eigentum besaß der einzelne an Erfahrungen und Kenntnissen, die er entweder selbst erworben oder ererbt hatte. Hierzu gehörten auch medizinische Kenntnisse, Gebete ⁵² und Zaubersprüche, die als von persönlichen Schutzgeistern gestiftet angesehen wurden. Ebenso waren Masken und andere Objekte, die von ihm ererbt, von ihm selbst oder von anderen für ihn Träumen zufolge angefertigt worden waren, privates und unantastbares Eigentum. Über alle diese Gegenstände geistigen Eigentums besaß der einzelne allein Verfügungsgewalt, er konnte sie verleihen und, mit gewissen Einschränkungen, nach Belieben übertragen und vererben.

In einer von CURTIN und HEWITT gesammelten Seneca-Legende ist die Rede von einem Jungen, dem ein Angehöriger des mythischen Ersten Volkes, *hahskwahot*, Geschichten gab. Nachdem er dies getan hatte, schloß er mit den Worten:

You will grow old in years. You shall use these legends to aid yourself in your old age (by telling them to persons who will pay you for doing so).

Die Legende berichtet weiter, daß der Junge später die so erhaltenen und sein Eigentum gewordenen Geschichten gegen Bezahlung von Nahrungsmitteln aller Art, Brennholz, Tabak etc. erzählte ⁵³.

⁴⁸ FENTON, The Roll Call, p. 19.

⁴⁹ GOLDENWEISER, p. 696.

⁵⁰ FENTON, The Roll Call, p. 19.

⁵¹ HEWITT, Status of Women, p. 486.

⁵² FENTON, The Roll Call, p. 20.

⁵³ HEWITT and CURTIN, p. 680 f. Diese Geschichten blieben jedoch auch weiterhin sein alleiniges Eigentum und durften von den Hörern nicht weitererzählt werden.

4. Das Fahrniseigentum

Die im letzten Kapitel erwähnten Wampun-Schnüre müssen als Gegenstände, in denen sich geistiges Eigentum versinnbildlichte, und zugleich als „Wertsachen“ allgemein angesehen werden. Wampun waren kein primitives Geld; sie waren Dokumente realer Ereignisse (Verträge, Abmachungen) und mythischen Geschehens (z. B. Stiftung von *ohwachira*, Klanen, Stämmen, der Liga und deren Gesetzen durch göttliche oder halbgöttliche Ahnen). Als solche wurden sie aufbewahrt. Jeder der irokesischen Verbände: *ohwachira*, Klan, Stamm, die Liga, besaß Wampun als Eigentum. *Ohwachira*-eigene Wampun wurden von einer innerhalb der *ohwachira* bestimmten Person aufgehoben; Wampun der Klane, der Stämme und der Liga wurden von Vertrauenspersonen dieser Verbände bewahrt, welche sie in ihren *ohwachira*, aber als Fremdeigentum, hielten. So befanden sich in jeder *ohwachira* außer den eigenen Wampun auch solche der nächst höheren Verbände. Diese Wampun blieben Eigentum von Klan, Stamm und Liga und waren stets vom *ohwachira*-Eigentum getrennt.

Solche Wertgegenstände öffentlichen Eigentums konnten nie persönliches Eigentum werden. Bekannt ist jedoch der Fall des ANDREW SPRAGG, in welchem dieser, ein Cayuga-Hai-Hai-Sänger, den ihm vom Stamm übertragenen und von ihm viele Jahre lang bei Zeremonien und Botengängen verwendeten Stab mit seinem Namen versah (also als sein Privateigentum kennzeichnete) und an einen Sammler verschenkte. Zu diesem Vergehen sagte ein Upper Cayuga-Häuptling:

„It [der Stab; K.-H. S.] never should have left the reserve because it was [Cayuga] Nation property“⁵⁴.

Das persönliche Eigentum an Nahrungsmitteln war bei den Irokesen in einem außerordentlichen Maße eingeschränkt. Alle Nahrungsmittel waren in den Händen der Frauen, ganz gleich, ob es sich um von Frauen durch Feldarbeit und Sammeltätigkeit oder von Männern durch Jagd und Fischfang erworbene Güter handelte. Es ist noch fraglich, ob es bei den Irokesen überhaupt persönliches Eigentum an Nahrungsmitteln gegeben hat. Es scheint so gewesen zu sein, daß allen Frauen einer *ohwachira* gemeinsam die von den in der *ohwachira* lebenden Mitgliedern erbeuteten Nahrungsmittel gehörten und daß diese Gemeinschaft von Frauen als Eigentümer auftrat. Nach L. H. MORGAN soll sogar das an mehreren Feuern der *ohwachira* zubereitete Essen vom weiblichen Häuptling den einzelnen Kleinfamilien zugeteilt worden sein⁵⁵. B. H. QUAIN, bestätigt diese Äußerung nachdrücklich⁵⁶ und führt weiter aus:

The only phase of the entire food economy in which truly owned property rights were established was that of distribution; the prestige derived from free and generous distribution of food remained permanently with the donor and his family. Men often took the initiative in displaying generosity but, since women controlled the food supply,

⁵⁴ FENTON, The Roll Call, p. 20.

⁵⁵ MORGAN, Houses, p. 64 f.

⁵⁶ QUAIN, p. 257.

hospitality gestures required the cooperation of their wives. Though perhaps interpreted subjectively as prestige gained at the expense of the rest of the community, the objective result of the custom was merely an efficient distribution of food. The prestige involved was a compliment paid by society in recognition of cooperative behavior ⁵⁷.

Das gleiche Prinzip kooperativen Verhaltens fand auch Anwendung bei Fischfang und Jagd, wo die Ausbeute jeweils zu gleichen Teilen unter die Beteiligten aufgeteilt und somit genau wie die Feldernte behandelt wurde ⁵⁸. Der bessere Jäger oder Fischer wurde lediglich mit einem Zuwachs an Prestige ausgezeichnet, die Beute ging in die Hände der Frauen der betreffenden *ohwachira* über. Streng gehandhabt wurden die Eigentumsrechte an Nahrungsmitteln allerdings nicht: das Gesetz der Gastfreundschaft gebot, daß die Vorräte der *ohwachira* und des Dorfes (als größter Wohneinheit) allen Gästen zur Verfügung standen, besonders, wenn es sich um Klanangehörige handelte ⁵⁹.

Die täglichen Gebrauchsgegenstände waren fast ausschließlich Individual-eigentum ⁶⁰. Sie gehörten Männern und Frauen als streng gesondertes Eigentum. Da alle Frauen einer *ohwachira* Haus- und Feldarbeiten in Gemeinschaft verrichteten, benutzten sie auch die dazu benötigten Gerätschaften gemeinsam ⁶¹.

Die Erlangung individuellen Reichtums hat für die Irokesen nie eine Rolle gespielt. Materieller Besitz wurde durch das Ideal der Großzügigkeit so im Umlauf gehalten, daß kein einzelner, ohne gegen seine Gruppe und die herrschende Moral zu verstoßen, Reichtum hätte anhäufen können. Das von allen Irokesen erstrebte Prestige hatte eine soziale Funktion; wirtschaftliche Vorteile waren damit nicht verbunden.

5. Erwerb, Verlust und Übertragung des Eigentums

Grundsätzlich muß zwischen dem gebundenen, unveräußerlichen Eigentum der Gruppen und dem freien, aber nur beschränkt veräußerlichen Eigentum des einzelnen unterschieden werden.

„Originär“ erworbenes Gruppeneigentum hat es lediglich an Nahrungsmitteln und Häusern gegeben. Hierfür, wie für die Besitzrechte der Frauen an Grund und Boden, ist in erster Linie der Arbeitstitel maßgebend gewesen. In bezug auf das geistige Eigentum von Gruppen und Ursprungsmythen, Legenden, magisch-religiösen Kenntnissen und Zeremonien etc. kann von einem originären Erwerb keine Rede sein: außernatürliche Wesen wurden als Stifter und Spender gedacht. Auch wenn sich geistiges Eigentum mit materiellen Objekten wie Reliquien, Wappen, Masken, Wampun-Schnüren etc. verband, die bei der Herstellung eine Arbeitsleistung erforderten, war der Arbeitstitel als Voraussetzung originären Erwerbs hier ohne Bedeutung: diese Gegenstände wurden lediglich als äußere Symbole immaterieller, unveräußerlicher Güter angesehen. Gruppeneigentum oder Gruppenbesitz wurde niemals an

⁵⁷ QUAIN, p. 248 f.

⁵⁸ MORGAN, Houses, p. 67; LOGES, p. 44; QUAIN, p. 251.

⁵⁹ QUAIN, p. 254.

⁶⁰ FENTON, The Roll Call, p. 19.

⁶¹ QUAIN, p. 257.

gruppenfremde Personen oder an andere Gruppen abgegeben oder übertragen ; es blieb innerhalb der Gruppe. So lange die Gruppe existierte, ging es nicht verloren. Die einzige Ausnahme bildeten wohl Nahrungsmittel.

Der einzelne konnte Eigentum originär nur an den von ihm geschaffenen Gegenständen des täglichen Gebrauches erwerben. Geistiges Eigentum, auch wenn es sich in körperlichen Objekten manifestierte, galt als ein Geschenk außernatürlicher Wesen. Der einzelne durfte sein Eigentum nach Belieben verleihen ; übertragen konnte er es meist nur an einen vorgeschriebenen Personenkreis, da die Erbgesetze sehr streng organisiert waren. Es ist unklar, ob das zeitweilige Überlassen von Gebrauchsgegenständen überhaupt vergütet wurde ; nur die Verwertung geistigen Eigentums gegen Bezahlung scheint hin und wieder vorgekommen zu sein. Auch hier wird, obwohl die Quellen dazu nichts sagen, ein Unterschied zwischen Blutsverwandten und Fremden gemacht worden sein. Anders wäre es bei dem starken Verhaftetsein des einzelnen mit seiner Gruppe wohl kaum denkbar gewesen.

Gruppenbesitz an Land und Fischgründen sowie Gruppeneigentum an Wohn- und Vorratshäusern erlosch in dem Augenblick, da keine Arbeit für deren Erhaltung und Nutzung mehr aufgewendet wurde. Dies war der Fall bei den in kurzen Zeitabständen durchgeführten Umsiedlungen der Dörfer ; der aufgegebene Dorfbesitz konnte von einem anderen Dorf des gleichen Stammes übernommen werden. In der Praxis mag jedoch insofern eine Einschränkung dieses Prozesses stattgefunden haben, als jedes Dorf einige bestimmte Plätze als ständig wechselnde Niederlassungen bevorzugt haben dürfte, die von anderen Dörfern in stillschweigendem Übereinkommen nicht beansprucht wurden. Rechte auf solche Plätze gab es aber nicht. Die an allen, auch den zeitweilig leer stehenden Siedlungsplätzen befindlichen Klanfriedhöfe werden wohl für immer im Besitz der betreffenden Klane geblieben sein.

Persönliches Eigentum des einzelnen von geringem Wert durfte von ihm jederzeit aufgegeben werden ; geistiges Eigentum oder materieller Wertbesitz mußte vererbt werden, damit beides bei der Gruppe blieb.

6. Das Erbrecht

Vererbt wurde bei den Irokesen nur das persönliche Eigentum des Mannes und der Frau.

Die strenge matrilineare Erbfolgeordnung sah vor, daß die Frau nur an ihre Nachkommen vererbte. Theoretisch waren die Kinder gleichgestellt, praktisch jedoch – und zwar wegen des geringen Vorhandenseins und der Art des Eigentums – wurden die Töchter hier bevorzugt. Das Eigentum einer Frau an Dingen des täglichen Gebrauches war z. B. allein für die Töchter, nicht aber für die Söhne wertvoll. Mit dem geistigen Eigentum verhielt es sich anders, aber da dessen Anwendung oder Wert hauptsächlich in der fraulichen Sphäre gelegen haben dürfte, werden auch hier in erster Linie die Töchter geerbt haben. Gegenüber der dritten Kategorie, in der eine Frau gelegentlich persönliche – wenn auch nicht Eigentumsrechte, so doch Besitzrechte hatte, dem Landbesitz (gemeint ist hier jener von einer Frau außerhalb des *ohwachira*-Landes von ihr

selbst nutzbar gemachte und bewirtschaftete Boden, cf. Kapitel 2), ist der Fall eindeutig: dieses Land erbten die Töchter, da die Männer niemals Besitz an Land gewinnen konnten. Solch persönlicher und vererbbarer Landbesitz wird bei den Irokesen aber in einem so verschwindend geringen Maße vorgekommen sein, daß er kaum erwähnenswert ist.

Am Eigentum des Mannes waren weder seine Frau noch seine Kinder erbberechtigt; er war für sie ein *ohwachira*- und Klan-Fremder. Wohl konnte er zu seinen Lebzeiten Eigentum an Frau und Kinder übertragen, doch mußte dieser Akt in der Gegenwart eines Zeugen vorgenommen werden⁶², da sonst die rechtmäßigen Erben, die Kinder seiner Schwestern, nach seinem Tode Besitzansprüche hätten geltend machen können. In der Literatur ist die Rede davon, daß der Mann außer an die Kinder seiner Schwestern auch an seine Brüder vererben durfte⁶³; wie die Teilung seines Eigentums genau vorgenommen wurde, was die Brüder und was die Schwesterkinder erhielten, ist nirgendwo in den Quellen beschrieben. Vermutlich wurden Schwesterkinder dabei bevorzugt. Aus der Art des vererbbaren Eigentums des Mannes dürfte sicher sein, daß die männlichen Erben den Hauptanteil erhielten.

Die Vererbung des beweglichen Eigentums wurde durch den Totenkult erheblich eingeschränkt: Männern und Frauen wurden zahlreiche Gegenstände ihres persönlichen Eigentums als notwendige Requisiten für die gedachte schwierige Reise ins Totenreich mitgegeben. Meist waren es gerade diejenigen Dinge, welche der Verstorbene zu Lebzeiten besonders geschätzt hatte. Es ist nicht bekannt, wer die Auswahl der Grabbeigaben traf und inwieweit die Ansprüche der Erbfolge hier berücksichtigt wurden.

7. Das Familiengüterrecht

In bezug auf die Heirat bestand bei den Irokesen Klanexogamie. Eine freie Gattenwahl hat es nicht gegeben. So schreibt M. CH. RANDLE: „Sometime after adolescence [des Mädchens; K.-H. S.] her marriage would be arranged by her mother and the mother of a suitable man⁶⁴. Zu der gleichen Frage sagt L. H. MORGAN:

Marriage was not founded upon the affections ... It was not even a contract between the parties to be married, but substantially between their mothers, acting oftentimes under the suggestions of the matrons and wise men of the tribes [*ohwachira*; K.-H. S.] to which the parties respectively belonged ... The subject of marriage ... was under maternal control. When a mother considered her son of a suitable age for marriage, she looked about her for a maiden, whom, from report or acquaintance, she judged would accord with him in disposition and temperament. A negotiation between the mothers ensued ... The Indian father never troubled himself concerning the marriage of his children. To interfere would have been an invasion of female immunities; and these, whatever they were, were as sacredly regarded by him as he was inflexible in enforcing respect for his own⁶⁵.

Einen Brautkauf hat es nicht gegeben; Geschenke zwischen den *ohwachira* oder den Eltern des Paares haben anscheinend keine Rolle gespielt. Auch die Mitgift war ohne Bedeutung. Der junge Mann, der in das *ohwachira*-Lang-

⁶² MORGAN, League, p. 327.

⁶³ MORGAN, p. 84.

⁶⁴ RANDLE, p. 170.

⁶⁵ MORGAN, League, p. 320 f.

haus seiner Frau umsiedelte, brachte lediglich die Gerätschaften mit, die er für den täglichen Bedarf benötigte (und schon besaß) und die sein Eigentum waren. Die Heiratszeremonie selbst war eine schmucklose Handlung ⁶⁶.

Für die Frau veränderte die Ehe weder Namen noch Wohnort. Wie der Mann behielt sie die alte *ohwachira*- und Klanzugehörigkeit. Das Eigentum der beiden Ehegatten blieb streng gesondert. Gemeinsam erworbenes Eigentum gab es nicht ; das starke Verhaftetsein an die Gruppe, in die man hineingeboren war, und das auf diese zugespitzte Erbrecht machte das unmöglich. H. R. SCHOOLCRAFT faßt die Gütertrennung zwischen den Ehepartnern so zusammen :

Marriage among the Iroquois appears to be a verbal contract between the parties which does not affect the rights of property. Goods, personal effects, or valuables of any kind, personal or real, which were the wife's before, remain so after marriage. Should any of these be used by the husband, he is bound to restore the property or its worth, in the event of separation. It is not uncommon at present to find a husband indebted to a wife for moneys loaned of her, derived from payments or property, which she owned, and still owns, in her own right ; and it is a cause of union in some cases where, without this obligation, a separation would probably ensue. Marriage is therefore a personal agreement, requiring neither civil nor ecclesiastical sanction, but not a union of the rights of property. Descent being counted by the female, may be either an original cause or effect of this unique law ⁶⁷.

Im Falle der Scheidung oder nach dem Tode seiner Frau kehrte der Mann in das Langhaus seiner *ohwachira* zurück. Er nahm sein Eigentum mit ; die Kinder blieben bei ihrer Mutter bzw. bei deren Schwestern. Buße oder Strafe war bei der Scheidung nicht zu zahlen, ebensowenig eine Entschädigung oder Leistungen irgendwelcher Art ⁶⁸. Eine Unterhaltungspflicht des Mannes gegenüber seinen Kindern bestand nicht.

8. Das öffentliche Güterrecht

Die Gewalt einer übergeordneten öffentlichen Herrschaft hat es bei den Irokesen nicht gegeben. Vor dem (ungeschriebenen) Gesetz waren alle Personen gleich ; Häuptlinge genossen weder persönliche Privilegien noch besaßen sie eine Vorrangstellung irgendwelcher Art. Der einzelne war niemals mehr als ein *primus inter pares*. Dennoch ging eine straffe, auch in das Leben des einzelnen wirkende Gesetzlichkeit von den Gruppen (*ohwachira*, Klan) aus. In ihnen dominierten, nach der mutterrechtlichen Ordnung der Irokesen, die Frauen. Die Führer dieser Gruppen (Männer und Frauen) bildeten zusammen mit dem Ältestenrat die Stammesregierung. Letzte Entscheidungsgewalt in Stammesangelegenheiten hatte der Ältestenrat. Von sich aus befehlen konnte er nicht. Er war nur die letzte, nach den Beratungen der Gruppen das abschließende Urteil sprechende Instanz. Dieses Urteil hatte allerdings Gesetzeskraft. Machtmittel, um das Urteil durchzusetzen, wie z. B. eine Polizeitruppe, standen nicht zur Verfügung.

Der Stamm war selbständig in allen Dingen, die ihn allein betrafen. Er war in der Gesamtheit seiner Mitglieder Eigentümer des genau fixierten und

⁶⁶ MORGAN, p. 322.

⁶⁷ SCHOOLCRAFT, p. 141 f.

⁶⁸ QUAIN, p. 259.

von anderen Stämmen abgegrenzten Landes des Stammes (die Liga, als Institution, besaß kein Land) und verfügte über dieses frei; der Besitz der Dörfer, Klane und *ohwachira* des Stammes sowie deren gruppenhafte privilegierte Besitzrechte wurden im wahrhaft demokratischen Zusammenspiel dieser Gruppen organisiert. Alle Fragen, die über das Maß eines Stammes hinausgingen und somit die Liga betrafen, wurden von dieser geregelt. Auch die Liga, vertreten vor allem durch ihre *sachem*, hatte keine Machtmittel zur Verfügung, um sich Anerkennung zu verschaffen. Jedoch war, wie der einzelne an seine Gruppe, auf der höheren Ebene der Stamm an die Liga gebunden und hatte sich ihrem Anspruch zu unterwerfen. Nach außen hin besaß die Liga Machtmittel genug: gegen jeden Gegner außerhalb der Grenzen konnte sie im Bedarfsfalle die gesamte Kriegsmannschaft der Irokesenstämme ins Feld stellen. Die Ausrüstung dieser Truppen wurde nicht durch eine öffentliche Hand bestritten; vielmehr brachte jeder Krieger die von ihm benötigten Waffen, Geräte und Vorräte selber mit. Was von diesen Dingen nicht sein persönliches Eigentum war (z. B. Nahrungsmittel), hatte die *ohwachira* seiner Frau gegeben. Zusätzliche Träger geistigen Eigentums wie Amulette, Kriegsgesänge etc., die bei einer kriegerischen Unternehmung als Hilfen angesehen wurden, konnten ihm für diese Aktion sowohl von seiner *ohwachira* als auch von der *ohwachira* seiner Frau „geliehen“ werden. Kriegsbeute wurde im allgemeinen unter die an ihrer Gewinnung Beteiligten zu gleichen Teilen verteilt; einzelne Krieger mit bei der Aktion besonders hervortretenden Leistungen hatten jedoch das Vorrecht der Auswahl. Jede Kriegsbeute einer Irokesenabteilung stellte einen Zuwachs an Eigentum für den einzelnen und die Gruppe dar, in der er lebte: handelte es sich lediglich um Kriegsgerät, so ging dies in das Privateigentum der Krieger über, waren Nahrungsmittel und andere Gegenstände dabei, die bei den Irokesen Eigentum von Gruppen oder Frauen zu sein pflegten, erhielten diese sie. Aus den Reihen der mitgebrachten Kriegsgefangenen durften die Frauen solcher *ohwachira*, die Männer oder Söhne verloren hatten, nach Belieben (und einer Härteprüfung) diejenigen auswählen, die sie gewissermaßen als Ersatz für die Gefallenen in ihr Haus aufnehmen wollten; der Rest starb den Martertod. Der Status des übernommenen Gefangenen als eines Arbeitsklaven währte nur kurze Zeit. Er wurde danach entweder von den Frauen adoptiert und erhielt damit *ohwachira*, Klan- und Stammes-Zugehörigkeit und so die vollen Rechte eines Irokesen, oder er wurde, auf seinen Wunsch hin, zu seinem eigenen Volk entlassen.

Öffentliche Sacheinrichtungen, wie z. B. die Palisadenumzäunungen der Dörfer, Wege, Tanz- und Zeremonienhäuser, Festplätze etc. wurden von den Angehörigen der Gruppen, die von diesen Einrichtungen in irgendeiner Weise profitierten, in Gemeinschaftsarbeit erstellt und in Pflege gehalten.

Öffentliche Güter, wie z. B. die bei großen religiösen oder politischen Treffen ausgeteilten und benutzten Lebensmittel, wurden aus dem Eigentum der beteiligten Gruppen eingezogen. Vollzugsorgane waren hier die Klan- und Stammes-Häuptlinge. Sie verwalteten auch den öffentlichen Besitz an Vorräten aller Art (Lebensmittel, Wampun-Schnüre, Insignien etc.) und bestimmten deren Anwendung.

9. Der Schutz des Eigentums

Die Territorien der Irokesenstämme waren voneinander genau abgegrenzt; ob dies unter Zuhilfenahme von künstlichen Markierungen geschah, ist unbekannt. Zur Kennzeichnung von privatem und Gruppeneigentum sowie von persönlichem Landbesitz (einer Frau) wurden Eigentumsmarken verwendet. Eigentumsvergehen (es ist unklar, ob die Irokesen das Entwenden fremder Sachen nach unseren besonderen Merkmalen der Rechtswidrigkeit wie Raub, Unterschlagung, Diebstahl mit seinen Abarten etc. unterschieden) wurden geahndet; Herausgabe des Entwendeten, Genugtuung bzw. Ersatz wurde nicht von dem einzelnen Täter, sondern von der Gruppe, in der er lebte, gefordert. Ob und wie der Täter von seiner Gruppe gestraft wurde, ist nicht bekannt. Es dürfte jedoch klar sein, daß aufgrund der Abhängigkeit des einzelnen von seiner Gruppe diese genügend Möglichkeiten besaß, ihn zur Rechenschaft zu ziehen. Bei schwereren Vergehen wurden eventuell auch die Klane der beiden betroffenen Parteien zur Aufklärung und Lösung des Vergehens herangezogen. Für Rechtsverstöße gegenüber Mitgliedern eines anderen Dorfes konnte sogar das Dorf des Täters in seiner Gesamtheit verantwortlich gemacht werden⁶⁹. Personen, die mehrfach gegen das Gesetz verstießen, wurden von ihren Gruppen ausgestoßen und für vogelfrei erklärt: jedermann durfte sie töten⁷⁰.

Eigentumsvergehen sind bei den Irokesen höchst selten vorgekommen. Das starke Gemeinschaftsgefühl und die Macht der Gruppen richtete fast unübersteigbare Schranken auf. Außerdem war die Beschaffenheit fast aller beweglichen Sachen, die hätten entwendet werden können, solcherart, daß jeder, anstatt sie zu stehlen, sie selbst herstellen konnte. Das Entwenden geistigen Eigentums wurde deshalb als völlig unmöglich angesehen, weil man glaubte, daß der übernatürliche Stifter selbst den Täter zur Rechenschaft gezogen hätte.

Schluß

Das auffallendste Ergebnis der Untersuchung über die Eigentumsordnung der Irokesen ist gewiß die Einengung persönlichen Eigentums auf wenige Bezirke, in denen es sich verwirklichen durfte, und die bedeutende Rolle, die in dieser Ordnung das an Verbände gebundene Gemeineigentum spielte. Über diese Verbände sei eine Schlußbemerkung erlaubt.

Vielleicht ist über kein anderes Volk von Ethnologen mehr geschrieben worden als über die Irokesen. Sie waren geradezu das Musterbeispiel für jene Geschichts- und Gesellschaftsauffassung des Evolutionismus, die, von der philosophischen Spekulation des 19. Jahrhunderts herkommend, durch ihre Verfechter BACHOFEN und MORGAN nach naturvölkischen Dokumenten suchte. Wollte man den zwischen 1850 und 1900 veröffentlichten Darstellungen Glauben schenken, wäre bei den Irokesen durch die Verbände das Leben des einzelnen in einer Weise reglementiert worden, die jede freiheitliche Äußerung ausschloß.

⁶⁹ SPECK, p. 32.

⁷⁰ SPECK, p. 32.

Die Irokesengesellschaft ist jedoch kein menschlicher Ameisenstaat gewesen. Darüber waren sich die Chronisten vom Beginn des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts einig: Franzosen und Engländer, Jesuiten und Mährische Brüder. Was MORGAN und seine Schüler beobachteten, war eine Reservationskultur, stabiler als manche andere, aber immerhin eine, die nicht nur ihren Schrecken verloren hatte, sondern sich in den Trümmern ihrer einstigen Größe verbarg. Wir haben vielmehr in der Irokesengesellschaft eine sehr spezialisierte und auf außerordentlichem Niveau stehende Demokratie zu sehen, die – eben durch jene Verbände – den einzelnen in einem weit stärkeren Maße an der Verantwortung für das Gesamtwesen beteiligte als die heutigen Formen der Demokratie. Aufgrund der matriloalen Bindung und der damit verknüpften Klan-Exogamie war das Zusammenspiel der Gruppen, besonders auf den unteren Ebenen, kompliziert, aber es funktionierte reibungslos, wie die Geschichte der Liga beweist.

Zitierte Literatur

- DEARDORFF M. H., *The Religion of Handsome Lake: Its Origin and Development*. Smithsonian Inst., Bulletin 149, pp. 77-107. Washington 1951.
- DRIVER H. E. and MASSEY, W. C., *Comparative Studies of North American Indians*. Transact. of the Am. Philos. Society. Philadelphia 1957.
- FENTON W. N., *The Roll Call of the Iroquois Chiefs*. Smithsonian Inst. Miscell. Coll., Vol. 111, pp. 1-73. Washington 1950.
- — *Locality as a Basic Factor in the Development of Iroquois Social Structure*. Smithsonian Inst., Bull. 149, pp. 39-54. Washington 1951.
- GOLDENWEISER A. A., *The Clan and Maternal Family of the Iroquois League*. Am. Anthropologist, N. S. 15. 1913, pp. 696-697.
- HEWITT J. N. B., *A Constitutional League of Peace in the Stone Age of America*. Smithsonian Inst., Ann. Report. Washington 1920.
- — *Status of Women in Iroquois Polity before 1748*. Smithsonian Inst., Ann. Report, pp. 475-488. Washington 1932.
- — and CURTIN J., *Seneca Fiction, Legends and Myths*, 32 Ann. Report (1910-1911). Washington 1918.
- LOGES ILSE, *Irokesen und Delawaren im Spiegel der Herrnhuter Mission*. Phil. Diss. Göttingen 1956.
- MORGAN L. H., *League of the Hodenosaunee or Iroquois*. Rochester 1851.
- — *Houses and House-Life of the American Aborigines*. Contributions to North Am. Ethnology, Dept. of the Interior, Vol. 4. Washington 1881.
- MÜLLER W., *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*. Berlin 1956.
- NOON J. A., *Law and Government of the Grand River Iroquois*. Viking Fund Publ. in Anthropology, 12. New York 1949.
- QUAIN B. H., *The Iroquois*. In: *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. New York 1937, pp. 240-281.
- RANDLE MARTHA C., *Iroquois Women, Then and Now*. Smithsonian Inst., Bull. 149, pp. 167-180. Washington 1951.
- SCHOOLCRAFT H. R., *Notes on the Iroquois; or Contributions to American History, Antiquities, and General Ethnology*. Albany 1847.
- SNYDERMAN G. S., *Concepts of Land Ownership among the Iroquois Culture*. Smithsonian Inst., Bull. 149, pp. 13-34. Washington 1951.
- SPECK F. G., *The Iroquois. A Study in Cultural Evolution*. Cranbrook Inst. of Science, Bull. 23. Bloomfield Hills/Mich. 1945.

Kròñ Pāli et rites de la maison

Par EVELINE PORÉE-MASPERO

A la mémoire de mon Maître,
MARCEL GRANET

Sommaire :

Bibliographie

Liste des manuscrits cités

Introduction

I. La maison cambodgienne

1. Le village
2. La maison
3. La charpente
4. Toits, murs et ouvertures
5. L'escalier

II. Rites relatifs aux premiers travaux

1. Examen du terrain
2. Dénivellations et plans d'eau
3. Les émanations
4. Présages
5. Divisions du terrain
6. Les positions du nāk
7. Choix des emplacements d'après les noms
8. Choix des bois de charpente
9. Temps fastes ou néfastes
10. Précautions en cas d'éclipse

III. Erection de la charpente

1. Coutumes locales
2. Positions du nāk
3. Positions et formes de Kròñ Pāli
4. Positions et formes de Prāḥ Phum
5. Les fosses des colonnes
6. Erection des colonnes

IV. Entrée dans la maison neuve

1. Rites locaux
2. Variantes

3. Interprétation

4. Bonheur et malheur dans la maison
5. Plantations

V. Kròñ Pāli et le nāk

1. Propos sur Kròñ Pāli
2. Les mouvements du nāk et de Kròñ Pāli
3. Les métamorphoses de Kròñ Pāli
4. Légendes sur Kròñ Pāli
5. Critique des légendes
6. Pūtanimit et Puruṣa
7. Le désir
8. Kròñ Pāli et le crocodile
9. Le barattement de la mer
10. La famille de Kròñ Pāli

VI. Kròñ Pāli, Prāḥ Phum, Prāḥ Thorni et Mnāñ Phtāḥ

1. Incertitude des traditions
2. Le culte de Kròñ Pāli
3. Propitiation de Kròñ Pāli et de Prāḥ Thorni pour l'agriculture
4. Détails rituels
5. Prières
6. Noms propres
7. Kròñ Pāli et Mnāñ Phtāḥ
8. Prāḥ Thorni

Conclusion

1. La maison et le monde
2. Kròñ Pāli et Viṣṇu
3. Avatars
4. Etablissement d'un temps nouveau
5. Valeur du mythe de Kròñ Pāli

Bibliographie

Ouvrages désignés par des abréviations

- A. S. I. J. JOUVEAU-DUBREUIL, Archéologie du Sud de l'Inde, 2 vol. Annales du Musée Guimet. Paris 1914.
- B. E. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Hanoï, pour les tomes 1 (1901) à 43 (1943) ; Paris, pour les tomes 44 et suivants.
- B. I. E. H. Bulletin de l'Institut Indochinois pour l'Etude de l'Homme. 1 (1938) à 6 (1943).
- B. S. E. I. Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises. Paraît depuis 1883.
- C. A. E. V. EVELINE PORÉE-MASPERO, La Cérémonie de l'Appel des Esprits vitaux chez les Cambodgiens, B. E. 45.1945, pp. 145-183.
- Cycle EVELINE PORÉE-MASPERO, Le Cycle des Douze Animaux dans la Vie des Cambodgiens. A paraître dans un prochain B. E.
- D. C. Dictionnaire cambodgien, intitulé Vočanānūkam Khmèr, 1^{re} éd., 2 vol. Phnom-Penh 1938.
- E. K. PIERRE BITARD, Etudes Khmères, B. I. E. H. nouv. sér. 29.1954, pp. 51-54 ; 30.1955, pp. 135-162.
- GUESDON JOSEPH GUESDON, Dictionnaire cambodgien-français, 2 vol. Paris 1930.
- J. A. Journal Asiatique. Paraît depuis 1822.
- N. E. N. S. EVELINE PORÉE-MASPERO, Nouvelle Etude sur la Nāgī Somā. J. A. 238. 1950, pp. 237-267.
- N. P. C. EVELINE PORÉE-MASPERO, Notes sur les Particularités du Culte chez les Cambodgiens. B. E. 44.1954, pp. 619-641.
- R. A. EVELINE PORÉE-MASPERO, Etudes sur les Rites agraires des Cambodgiens. En cours de publication (Paris, La Hague).
- R. C. GEORGES GROSLIER, Recherches sur les Cambodgiens. Paris 1921.
- V. P. H. H. WILSON, The Viṣṇu Purāṇa. London 1840.

Autres ouvrages

- BOSCH F. D. K., Notes archéologiques : II. La Liṅgodbhavamūrti de Çiva en Indochine. B. E. 31.1931, pp. 491-496.
- BURLINGAME EUGENE WATSON, Buddhist Legends, translated from the Original Pali Text of the Dhammapada Commentary, 3 vols. Cambridge/Mass. 1921.
- Cérémonies des Douze Mois, éd. par la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge, sous la direction de M^{me} Eveline Porée-Maspero. Phnom Penh, s. d.
- CÆDÈS GEORGE, A propos d'une Stèle sculptée d'Aṅkor Vāt. pp. 117-122, Mémoires concernant l'Asie Orientale, II (Inde, Asie Centrale, Extrême-Orient) publ. sous la direction de MM. SENART, CHAVANNES, CORDIER, membres de l'Institut. Paris 1913, 1916, 1919.
- — La Destination funéraire des grands Monuments khmèrs. B. E. 40.1940, pp. 315-343.
- — Deux inscriptions sanskrits du Fou-Nan. B. E. 31.1931, pp. 1-12.
- — Essai de Classification des Documents historiques cambodgiens. B. E. 18.1918 (9), pp. 15-28.
- — Inscriptions du Cambodge, 6 vol. Hanoï-Paris 1938-1954.
- DEYDIER HENRI, Contribution à l'Art du Gandhāra. Paris 1950.
- DUMÉZIL GEORGES, Le Festin d'Immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne. Paris 1924.
- FARRAUT F. G., Astronomie cambodgienne. Phnom-Penh 1910.
- GITEAU MADELEINE, Le Barattage de l'Océan dans l'Ancien Cambodge. B. S. E. I. nouv. sér. 26. 1951, pp. 141-159.
- HALLIDAY R., The Talaings. Rangoon 1917.

- LECLÈRE ADHÉMAR, Le Bouddhisme au Cambodge. Paris 1899.
- LÉVI SYLVAIN, Memorial Sylvain Lévi, Paris 1937, pour les articles sur Maṇimekhalā, pp. 370-391.
- — Pré-Aryen et Pré-Dravidien dans l'Inde. J. A. 203. 1923, pp. 1-57.
- MACDONNEL A. A., Vedic Religion, pp. 601a-618b. Encyclopedia of Religion and Ethics, XII. Edinburgh 1908-1927.
- MATSUMOTO NOBUHIRO, Essai sur la Mythologie Japonaise. Paris 1928.
- MÉNÉTRIER E., Le Vocabulaire Cambodgien dans ses Rapports avec le Sanscrit et le Pali. Phnom-Penh 1933.
- MUS PAUL, Barabudur. B. E. 32.1932, pp. 269-439 ; 33.1933, pp. 577-980.
- PARIS PAUL, L'importance rituelle du Nord-Est et ses applications en Indochine. B. E. 41.1941, pp. 303-333.
- PASCALIS C., A propos d'un culte privé de Rāhu au Cambodge. B. I. E. H. 5.1942, pp. 429-431.
- PORÉE GUY, MASPERO EVELINE, Mœurs et Coutumes des Khmèrs. Paris 1938.
- PRZYLUCKI JEAN, Une cosmogonie commune à l'Iran et à l'Inde. J. A. 229.1937, pp. 481-493.
- — Un ancien Peuple du Penjab : les Udumbara. J. A. 208.1926, pp. 1-59.
- RAFFLES (Sir THOMAS STAMFORD), The History of Java, 2nd ed., 2 vols. London 1830.
- SKEAT WALTER WILLIAM, Malay Magic. Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula. London-New York 1900.
- SRIN SARIS-YANN, Gâteaux et Friandises. France-Asie 4.1949, pp. 867-870.
- STCHOUPAK N., NITTI L., RENOU L., Dictionnaire Sanskrit-Français. Paris 1932.
- STEVENSON (Mrs. SINCLAIR), The Rites of the Twice-Born. London 1920.
- TANDART S., Dictionnaire Français-Cambodgien, 2 vol. Hongkong 1910.
- ZIGENBALG, Genealogy of the South Indian Gods. Madras 1869.

A la liste des manuscrits cités, il convient d'ajouter les documents suivants
qui, pour diverses raisons, n'ont pu être inclus dans les tableaux :

- 12.013. Dñoñ Uč (cf. 03.004), 10.12.1957. Fêtes.
- 27.042. Kõn Čāndačnak (cf. 02.007). Légende du crabe blanc.
- 47.002. Rotn, secrétaire de *sālā khūm*, et Lũk, *mé khūm*, Siem Rāb 1934. Krõn Pāli.
- 57.138. Kèv Hañs (cf. 24.007), 13.1.1950. Bannières.
- 92.008. Dũr Vàn (cf. 85.041), 14.12.1955. Symbolismes.
- 98.028. Kõn Čāndačnak (cf. 02.007), 10.7.1956. Ŗbakeč et abtes.
- 99.007. Mās, Ŗkñā vonsā ðtei en retraite, Srõk Stòn (Kõmpon Thom), 13.6.1934. Divers.

Liste des manuscrits cités appartenant à la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge

| N° | Auteur | | | Date | Sujet du document | Remarques |
|--------|----------------|--|---|------------|---|---|
| | Nom | Titre ou métier | Résidence | | | |
| 02.007 | Kõn Čan-dačnak | | Khūm Črei Viēn, sròk Prei Čhor (Kòmpon Čàm) | 26.12.1956 | Nouvel-an | |
| 03.002 | Čau Tóč | de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge | Phnom Péñ | 15. 6.1948 | Monts de sable pour le Nák Tà Dañkor de Phnom Péñ | En français |
| 03.004 | Duon Uč | Mé Khūm | Khūm Añkañ, sròk Prei Krabas (Tàkèv) | 29.11.1951 | Mon de sable | Renseignements très précis. |
| 05.001 | Kòt Čuon | | Pām Ōkñà Ōñ, sròk Lvā Ēm (Kandāl) | 10. 6.1950 | Horoscopes | |
| 06.005 | Dúr Vān | | Añ Põnlř, khūm Phnom Kõn, Tāni, Bantāy Mās (Kampôt) | 18. 9.1953 | Les Astres | D'après l'acār du Vāt Añ Tép, Añkor Čei, Bantāy Mās. |
| 06.021 | Kõn Čan-dačnak | Voir à | 02.007 | 12.11.1953 | Les Astres | |
| 06.023 | Rõt Phór | | Marché de Svay Rieñ, khūm Sambuor, sròk Romduol (Svay Rieñ) | 12. 8.1953 | Les Astres | Deux vieillards et une vieille (nommés), ses concitoyens, sont les informateurs. |
| 06.026 | Srēi U | | Běn Kēnkañ, Phnom Péñ | 20. 4.1954 | Rāhó | Les informateurs nommés par l'auteur habitent diverses localités de Svay Rieñ ou de Prei Vēn. |
| 16.008 | Bu Pór | Lettre de l'Institut Bouddhique du Cambodge | Phnom Péñ | 21. 8.1956 | Ordination | L'auteur a utilisé des renseignements dus à deux bonzes (nommés) de l'Institut Bouddhique. |
| 24.003 | Dān Čā | | Khūm Añkañ, sròk Prei Krabas (Tàkèv) | 6. 3.1951 | Nourriture | Bons renseignements sur les usages culinaires. |
| 24.007 | Kēv Hañs | Magistrat en retraite | Khūm Suon sròk Tbón Khmūm (Kòmpon Čàm) | 6. 5.1951 | Nourriture | |
| 25.003 | Thur Ūk | Planton de sālā khèt | Tàkèv | 10. 4.1953 | Le feu | Traditions orales. |
| 26.010 | Hò Čhūrm | | Kòmpon Ampīl, sròk Pārāñ (Prei Vēn) | 18.11.1953 | Puits | |

| N° | Auteur | | | Date | Sujet du document | Remarques |
|--------|----------------|-----------------|---------------------------------------|------------|--|---|
| | Nom | Titre ou métier | Résidence | | | |
| 30.004 | Dān Čā | Voir à | 24.003 | 6.12.1951 | Accouchement | Bons détails techniques. |
| 30.010 | Dūon Uč | Voir à | 03.004 | 18. 4.1952 | Accouchement | D'après les renseignements de trois sages-femmes du Phum Bānoy, khūm Añkāñ. |
| 38.001 | Yōk | Hòrà | | 1931 | Bénédiction pour le čaṇ dai | |
| 38.002 | Dūon Uč | Voir à | 03.004 | 6. 6.1957 | Le čaṇ dai | Est àčār pour le mariage, etc. A complété par les renseignements de kru et vieillards de son voisinage. |
| 39.001 | Eñ Li | | Ville de Kračèh | 5. 2.1953 | Préliminaires du mariage | L'étude, très poussée, comprend aussi les rites du mariage. |
| 39.005 | Thõn Saur | Tailleur | Běh Kēnkañ, Phnom Pén | 4. 5.1953 | Préliminaires du mariage | Copie d'un traité appartenant à Sek Čhēm, khūm Mrom, Romās Hèk (Svày Rieñ), complétée par des renseignements dus à un àčār pour mariage (nommé) du même lieu. |
| 39.008 | Kèv Hañs | Voir à | 24.007 | 8. 6.1953 | Préliminaires du mariage | D'après les coutumes du Khūm Suon. |
| 40.001 | Čuon U'ơ | Greffier | Phnom Pén | 3. 6.1944 | Mariage, rite de «faire les dents», tonte de la houppe | |
| 40.008 | Koñ Čõn-dačnak | Voir à | 02.007 | 7. 9.1934 | Mariage | Etude très détaillée quant aux légendes se rapportant aux rites. |
| 44.022 | Bu Pór | Khūn Baṇanūrok | Voir à 16.008 | 11.12.1952 | Rites de la mort | Extraits commentés d'anciens traités. |
| 46.006 | Suon Voñs | | Khūm Prék Phnou, sròk Poñālũ (Kandāl) | 30. 5.1950 | Vie quotidienne | |

| N° | Auteur | | | Date | Sujet du document | Remarques |
|--------|----------|-----------------|--|------------|--|---|
| | Nom | Titre ou métier | Résidence | | | |
| 47.005 | Kòt Čuon | Voir à | 05.001 | 31.10.1950 | Kròn Pāli | Paraît être un extrait de traité. |
| 47.006 | Lòn Săn | | Khũm Svày Po, sròk Sănkhè (Băttam-baň) | 10. 5.1951 | Culte et légende de Kròn Pāli | Etude basée sur un manuscrit appartenant à l'ăcăr Ham (Samrôn Knôn, sròk Sănkhè) avec commentaires de l'ăcăr et de l'auteur. |
| 47.007 | Săn Lĩn | | Am-bèn Čèh, khũm Lvér, sròk Sithor Kandāl (Prei Vên) | 22. 6.1951 | Kròn Pāli | |
| 47.008 | Pèn Čă | Voir à | Pām Őknà Őn, sròk Lvă Ěm (Kandāl) | 10. 8.1951 | Kròn Pāli | Extrait de Traité. |
| 47.009 | Kòt Čuon | | 05.001 | 31.10.1951 | Raison des răn tévodà et du culte de Kròn Pāli | Extrait du Thom-dà Mohà Anantokũn conservé au Văt Svày Andèt, Pām Őknà Őn. |
| 47.012 | Pāl Čhon | Bonze | Văt Sóriyà, khũm Kār, sròk Môn Rũssèi (Băttam-baň) | 10. 9.1956 | Kròn Pāli | |
| 48.001 | | Bonze | | | | Extraits, relatifs à la maison, d'un traité appartenant à M. Um Pou, prof. à Phnom Péñ; copiés en 1943, sans aucune indication. |
| 48.002 | | | | | | |
| 48.003 | | | | | | |
| 48.004 | | | | | | |
| 48.006 | | | | | | |
| 48.008 | Srèi I'm | Čóhvây sròk | Čhuk (Kampôt) | | Construction de maison | D'après un ăcăr et des vieillards de la région de Čhuk, avec notes de l'auteur. |
| 48.009 | Thur Sam | Bonze | Văt Čèn, khũm Thlok, sròk Tràh (Tàkèv) | 16. 3.1948 | Entrée dans la maison neuve | D'après le vieux Mòk, de Khũm Thlok. |
| 48.010 | Kòt Čuon | Voir à | 05.001 | 30. 6.1950 | Division en carrés du terrain à bâtir | Dessin qui paraît extrait du même traité que 47.005, avec quelques lignes de commentaires. |
| 48.011 | Sòm Ham | | Phnom Péñ | 30.12.1950 | Entrée dans la maison neuve | |

| N° | Auteur | | | Date | Sujet du document | Remarques |
|--------|------------|------------------------------|--|------------|------------------------|--|
| | Nom | Titre ou métier | Résidence | | | |
| 48.012 | Kòt Čhon | Voir à | 05.001 | 11.9 .1951 | Escaliers sculptés | |
| 48.013 | Dàn Čă | Voir à | 24.003 | 26. 9.1951 | Escaliers sculptés | D'après le menuisier Thur, de Bânnoy, le seul qui ait pu renseigner l'auteur. |
| 48.014 | Thôn Sau | Mohà | Văt Sattanabana-ràm (Samrēthiça) khūm Kbāl Kòh Samrôn, sròk Kòm-poñ Siem (Kòm-poñ Čam) | 26. 9.1951 | Escaliers sculptés | Précisions techniques dues au bonze Ēn Sòvan (Čăs Sròk), kru sòti sdàm de la pagode, renommé pour ses escaliers. Légende dite par le bonze Sòvaṇṇather (Phòk Pou) du Văt Pô Thom, khūm Mrom, Romās Hèk, Svày Rieñ (tradition orale). |
| 48.015 | Bũn Pór | Policier | Čamkhsàn (Kòm-poñ Thom) | 2.10.1951 | Escaliers sculptés | |
| 48.016 | Kèv Hañs | Voir à | 24.007 | 3.10.1951 | Escaliers sculptés | |
| 48.018 | Pèn Čă | Voir à | 47.008 | 10. 8.1951 | Examen du terrain | Extrait de traité, sans indication. |
| 48.019 | Hò Čim | | Phum Khsòm (voir suite à 26.009) | 15.11.1951 | Escaliers sculptés | |
| 48.021 | Suon Voñs | Voir à | 46.006 | 21.11.1951 | Escaliers sculptés | |
| 48.024 | Săñ Lin | Voir à | 47.007 | 14. 1.1952 | Escaliers sculptés | |
| 48.025 | Òn Kĩm Hăn | Secrétaire au Bureau Foncier | Saṅkèr (Băttaṃ-baṅ) | 23. 1.1951 | Règles de construction | Copie « exacte » d'un manuscrit appartenant à l'àčār Văñ, khūm Rũssēi Kròk, sròk Moñ-kòl Bórēi (Băttaṃ-baṅ). |
| 48.026 | Phu Tà Kèv | Secrétaire de Sàlă Khūm | Khūm Anlôn Thnòt, sròk Krakor (Pòrsăt) | 23. 6.1952 | La Maison | Etude précise ; extraits de traités et observations personnelles dans la région. |

| N° | Auteur | | | Date | Sujet du document | Remarques |
|--------|----------------|-----------------|--|------------|---|--|
| | Nom | Titre ou métier | Résidence | | | |
| 48.028 | Sòkh Lăph | Bonze | Văt Khsôm, khũm Kômpon Popl, sròk Pārān (Prei Vên) | 7. 5.1954 | La Maison | |
| 48.029 | Pà Heñ | | Phum Pô Ton, khũm et sròk Kañ-chieč (Prei Vên) | 1. 7.1954 | La Maison | |
| 49.009 | Khâm Prus | Ancien Mé Khũm | Sampou Lun, sròk Kralăn (Siem Răp) | 1. 9.1950 | Le village de Sampou Lun | |
| 49.022 | Kôn Prăk | Cultivateur | Khũm Thma Kor, sròk Lvă Ěm (Kandāl) | 3.10.1959 | Le Khũm Thma Kor | |
| 49.026 | Rôtn Phăn | | Văt Trôn Bătr, Khũm Thmăi, sròk Kralăn (Siem Răp) | 13.11.1950 | Un village | |
| 49.028 | Čhũm Si-votthă | Bonze | Văt Onpalôm, Phnom Pén | 28.11.1950 | Village d'Anlôn Răč, khũm et sròk Kômpon Traběk (Prei Vên) | |
| 49.029 | Kũy Huot | Mohă | Văt Lanăk, Phnom Pén | 29.11.1950 | Villages du Khũm Bărây Bantây, sròk Srēi Santhor (Kômpon Čăm) | L'auteur est de Bărây Bantây. |
| 49.030 | Săn Lăn | Voir à | 47.007 | 20.11.1950 | Ambèn Čeh et les villages environnants | |
| 49.031 | Bũn Pór | Voir à | 48.015 | 12.12.1950 | Villages du khũm de Čăm-khsàn | |
| 49.032 | U'or Hėin | | Sròk Tũk Čăr (Băttampai) | 15.12.1950 | Villages de Pranétr Prăh et des environs | |
| 49.035 | Kon Čandačnak | Voir à | 02.007 | 11.12.1950 | Deux agglomérations du Sròk Prei Čor | L'auteur habite la région. |
| 49.036 | Sôm Hòm | Voir à | 48.011 | 31.12.1950 | Villages et centres urbains | |
| 51.020 | Kôt Čuon | Voir à | 05.001 | 11. 7.1950 | Formules et diagrammes magiques | Sans explication ni indication de sources. |
| 54.017 | Kôt Čuon | Voir à | 05.001 | 31.10.1950 | Présages relatifs à la maison | |

| N° | Auteur | | | Date | Sujet du document | Remarques |
|--------|----------|--------------------------------------|--|------------|---|---|
| | Nom | Titre ou métier | Résidence | | | |
| 54.025 | Pèn Čă | Voir à | 47.008 | 10. 8.1951 | Préceptes et formules sur le faste et le né-faste | Sans indication d'origine ou commentaire. |
| 54.030 | Pèn Čă | Voir à | 47.008 | 19.11.1951 | Dessins et formules sur le faste et le né-faste | |
| 54.043 | Kŭm Mân | | Khŭm Kohè Răh, sròk Lvă Ěm (Kandāl) | 26.12.1956 | Présages | |
| 57.032 | Prom Koč | Práh Vinei-likhēt, mé kôn sup-pléant | Văt Kômpon Thom, sròk Kômpon Svây (Kômpon Thom) | 31. 8.1943 | Offrandes | Renseignements dus aux fidèles de la pagode. |
| 57.136 | Săn Lîn | Voir à | 47.007 | 30.11.1949 | Bannières | Renseignements dus à Hăm Ěn du Phum Lvér. |
| 57.137 | Čă Năp | | Marché de Sisòphon, khŭm Kômpon Svây | 3.12.1949 | Bannières | Rites pratiqués à Sisòphon. |
| 57.143 | Kŭy Huot | Voir à | 49.029 | 9. 6.1950 | Bannière du crocodile et bannière des flots | |
| 57.146 | Čăb Čăn | Čău Athi-kâr | Văt Kdēi Krau, khŭm Khnâr Sa, sròk Srēi Sănthor (Kômpon Čăm) | 18. 8.1951 | Bannières | Légendes ; dessins commentés. |
| 62.017 | Duôn Ũn | Yokbăt en retraite | Khŭm Lolok Sar, sròk Bākàn (Pòrsăt) | 18. 6.1950 | Chasse aux éléments | Renseignements dus à deux hmâr d'environ 70 ans (nommés) de Phum Svây, khŭm Rolăp, sròk Bākàn et à des vieillards du khŭm Lăč, Phnom Kravăñ (Pòrsăt). |
| 66.001 | Thur Ŭk | Voir à | 25.003 | 3. 9.1952 | Le langage | Indications sur les idiotismes locaux |
| 69.030 | Mau Měi | Yokbăt au Ministère de l'Intérieur | Phnom Pén | 23.12.1948 | Jeux divers | Joués à Prei Vên. |

| N° | Auteur | | | Date | Sujet du document | Remarques |
|--------|------------------------|-----------------|---|------------|---|---|
| | Nom | Titre ou métier | Résidence | | | |
| 71.001 | Kũy Huot | Voir à | 49.029 | 24. 8.1959 | La Société Cam-bodgienne | Complète ses observations par des renseignements de spécialistes (sage-femme, cornac, àčàr, guérisseur) nommés. |
| 73.010 | Khũt Khũn | Bonze | Văt Kòh, Phnom Pén | 10. 7.1954 | Aphisěk Práh | Observations personnelles et renseignements de son père qui était mohà hòrà. |
| 81.002 | Suon Voñs | Voir à | 46.006 | 25. 6.1951 | Culte de Práh Pisnòkàr | Avec légende tenue de tradition orale. |
| 83.003 | Srěi U | Voir à | 06.026 | 18. 4.1954 | Architecture | |
| 83.011 | Thur Ŭk | Voir à | 25.003 | 10. 6.1954 | Architecture | |
| 83.015 | Kèv Hañs | Ōkñà, Voir à | 24.007 | 30. 6.1954 | Architecture | |
| 85.004 | Li Thām Teñ | | Kòmpon Čam | 17.12.1949 | Le Văt Nokor Bāčei, khũm Ampĩl, sròk Kòmpon Siem (Kòmpon Čam) | Renseignements dus à un vieux moine de la pagode. |
| 85.018 | Duon Uč | Àčàr de | Văt Bànoy, Phum Črei, khũm Añkàñ (voir à 03.004) | 4. 5.1949 | Văt Bànoy | Renseignements détaillés sur les rites de construction et d'inauguration des pagodes. |
| 85.031 | Kèv Hañs | Ōkñà, Voir à | 24.007 | 18. 6.1949 | Văt Vihār Tōn-tĩm | Observations et enquête personnelles. |
| 85.041 | Dũr Vãn | Voir à | 06.005 Phum Añ Ponlũ, Khũm Phnom Kõn, Tani, Bantãy Mās (Kampõt) | 28. 6.1949 | Văt Añ Ponlũ | |
| 85.045 | Sòm Sòkh dit Čant Sòkh | | Khum Prasót, sròk Svày Tāb (Svày Rieñ) | 30. 6.1949 | Văt Péč Montrěi de Khũm Prasót | |
| 90.001 | Thur Ŭk | Voir à | 25.003 | 31. 8.1951 | Voyages | Nombreux renseignements. |
| 90.010 | Kèv Hañs | Voir à | 24.007 | | Voyages | |

| N° | Auteur | | | Date | Sujet du document | Remarques |
|--------|--------------------|---|---|------------|--------------------------|--|
| | Nom | Titre ou métier | Résidence | | | |
| 90.015 | Ieñ Suroñ | | Phnom Péñ | 14.12.1951 | Voyages | Bien documenté ; donne avec commentaires dessins et formules pour déterminer les temps propices au départ. |
| 96.024 | Kūy Huot | Voir à | 49.029 | 29.11.1950 | Serpents | Renseignements dus à deux habitants (nommés) du Khūm Rūrssēi Srōk, srōk Srēi Santhor (Kōmpon Čam). |
| 96.025 | U'or Hēin | Voir à | 49.032 | 15.12.1950 | Animaux | Dessins explicatifs. |
| 96.027 | Koñ Čan- dačnak | Voir à | 02.007 | 22.12.1950 | Animaux | |
| 96.028 | Sòm Ham | Voir à | 48.011 | 28.12.1950 | Animaux | |
| 96.033 | Dúor Vàn | Voir à | 85.041 | 5. 5.1956 | Animaux | |
| 97.017 | Prāb Dīb | Prāh Mohà | Vatt Lan-kàr, Phnom Péñ | 3. 5.1949 | Le citrus hys- trix | |
| 97.035 | Duoñ Un | Voir à | 62.017 | 1. 6.1949 | Quelques plantes | |
| 97.044 | Dĩn Pràčñ | Àčàr à la Sous-Com- mission de l'Institut Bouddhique de Khlāñ, Sud Viêt- nam | | 30. 6.1949 | Quelques plantes | |
| 97.046 | Nồp Sien | Elève de l'Ecole Su- rieure de Pāli, Phnom Péñ | | 14. 1.1949 | Le palmier à sucre | |
| 99.013 | Sūn Sāñ | Ancien Mé Khūm | Khūm Kōk Priñ, srōk Romduol (Svày Rieñ) | 15. 6.1934 | Rites divers | |
| 99.014 | Anonyme | Mé Khūm de | Bàsàkkh, srōk Romduol (Svày Rieñ) | 1934 | Cérémonies di- verses | |
| 99.035 | Kòt Čuon | Voir à | 05.001 | 10. 6.1950 | Divers | |

Introduction

Lorsqu'on s'informe des rites de construction chez les Cambodgiens, un nom revient constamment, celui de Krôn Pāli ; bientôt on s'aperçoit que ce personnage n'est pas seulement honoré lorsqu'il s'agit de la demeure, mais qu'il joue un rôle important dans la vie des Cambodgiens. C'est en vain, pourtant, que l'on cherche des renseignements sur lui dans les ouvrages d'AYMONIER ou de LECLÈRE ; les dictionnaires, y compris celui de l'Institut Bouddhique du Cambodge qui mentionne seulement le singe Pāli (Vālin), ignorent Krôn Pāli.

Si les traités des *ācār*¹ sont remplis pour une bonne part d'instructions relatives à Krôn Pāli, ils sont fort peu explicites et leurs possesseurs sont en général incapables d'en fournir des commentaires. Les *ācār* tiennent les livres dont ils se servent de leurs prédécesseurs, souvent leurs ascendants directs, mais, beaucoup plus attachés à l'exécution des gestes magiques ou religieux qu'à leur signification, ils ont négligé de se faire donner les explications nécessaires, ou les ont oubliées. D'autres fois, ils se sont bornés à recopier, dans quelque manuscrit abîmé par l'humidité ou les insectes, des prescriptions qui leur paraissaient utiles, le texte d'une invocation, sans chercher à en connaître les raisons profondes.

Seule une étude des rites de la maison permet de savoir ce qu'est ce Krôn Pāli ; mais ces rites ne coïncidant pas exactement avec son culte, le présent travail devait nécessairement souffrir d'un manque d'unité. De plus, je n'ai pu, en le préparant, procéder à des enquêtes sur place aussi extensives que pour mon « Étude sur les Rites agraires des Cambodgiens »². Cela tient non seulement à ce que, l'attention des informateurs ne pouvant pas être soutenue très longtemps, il me fallait sacrifier une série de recherches à une autre, mais aussi et surtout que les divergences locales quant aux rites de la maison sont minimales. Or, ce sont les divergences qui, en marquant l'importance relative, ou le caractère exceptionnel, de certains détails, permettent de poser les questions les plus riches en résultats.

J'aurais pu, sans doute, préciser bien des points s'il m'avait été permis de poursuivre mes enquêtes locales. Les événements politiques m'ont empêchée de continuer mes recherches dans les villages ; puis mon retour en France a réduit les possibilités que j'avais d'obtenir des renseignements écrits par l'intermédiaire de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge³. Néanmoins, les documents réunis m'ont paru suffisants pour être étudiés sans attendre le temps problématique où ils pourraient être complétés, car le sujet est important pour qui veut connaître la civilisation cambodgienne.

¹ En ce qui concerne les italiques, nous suivons, autant que possible, les indications données par l'Auteur. (La Rédaction.)

² Désignée par le sigle R. A. Cet ouvrage étant en cours d'impression, je ne puis y renvoyer par des références précises ; mais le lecteur qui serait intéressé pourra trouver ce qu'il désire grâce à un index très détaillé.

³ Les documents appartenant à cette Commission étant précédés, dans le présent ouvrage, par l'abréviation MCC.

Tel qu'il est, mon ouvrage n'aurait pu être terminé sans l'aide de M^{me} Péc Sāl, née Srīn Sārīh Yān, de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge, qui m'a envoyé copie de textes, m'a donné la signification de termes que je ne trouvais pas dans les dictionnaires, m'a procuré des explications ou des dessins qui m'ont permis de comprendre les documents trop résumés. Je lui en suis profondément reconnaissante ⁴.

I. La maison cambodgienne

1. Le village

Sitôt la frontière passée entre le Viêt-nam et le Cambodge, le paysage change : le palmier à sucre fait son apparition, l'aspect de l'habitat n'est plus le même, les maisons cambodgiennes, juchées sur pilotis et largement dispersées, contrastant avec les groupements serrés, aux constructions basses, du Viêt-namien.

Une maison cambodgienne n'est qu'exceptionnellement bâtie dans les rizières qui lui appartiennent : celles-ci peuvent même s'en trouver fort éloignées ⁵ ; par contre, elle est d'habitude bâtie sur un terrain où poussent légumes et arbres fruitiers. Rares sont les villages construits en agglomérations serrées, tels ceux de Krôn Puñror ou de Dañkor — tous deux dans le sròk de Phnom Pén — où les habitations, séparées par des ruelles étroites, sont dépourvues de jardins. Rarement un hameau forme un carré ou un cercle. Le plus souvent, les maisons s'alignent au bord d'un cours d'eau, ou d'une de ces dépressions dites *běñ* et, comme le jardin qui entoure chacune est vaste, les villages atteignent des dimensions assez considérables. A titre d'indication, je donnerai quelques renseignements pris dans la documentation de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge, mais il convient auparavant de faire à ce sujet des remarques préliminaires. Les Cambodgiens ont très souvent divers bâtiments, isolés dans leur enclos, qui tous sont désignés par le mot *phtāh* « maison » : la cuisine, par exemple, est dite *phtāh bāy* « maison du riz cuit ». Lorsque le document indique tel nombre de « maisons » dans un village, cela ne signifie pas nécessairement que le nombre de propriétés est égal. Ainsi, l'auteur de MCC. 49.036 écrit au sujet d'Amběn Ćèh que chaque propriétaire a dans son enclos deux ou trois maisons. Cela permet de comprendre comment il arrive — pour des localités de provinces diverses — à des chiffres surprenants, puisqu'il compte pour tel groupement de 500 maisons, chaque famille comprenant de 5 à 8 personnes (adultes), un total d'environ 600 personnes (adultes). Vu le temps qu'il faut pour écrire en cambodgien, l'on n'a pu m'envoyer que la traduction des documents parvenus après mon départ de Phnom Pén ; je n'ai pu

⁴ L'ouvrage comprenait divers appendices, dont le texte khmèr des citations et un index qui, pour des raisons matérielles, n'ont pu être édités ici.

⁵ Ainsi Bārāy Bantāy a certaines des rizières à trois kilomètres : les paysans y vivent dans des abris temporaires au moment des grands travaux, MCC. 49.029.

vérifier les termes originaux pour ceux qui vont suivre car il m'était nécessaire de restreindre mes demandes de précisions à des sujets plus importants pour le présent travail. On ne devra donc faire état des chiffres ci-dessous donnés que sous les réserves que voici :

1. Le mot *phum* désigne à la fois : le terrain sur lequel est bâtie une propriété ; le village ; la plus petite circonscription administrative.

2. Le mot « maison » peut désigner soit un seul bâtiment, soit une propriété contenant plusieurs bâtiments distincts ⁶.

3. Les mots français employés dans les traductions peuvent recouvrir, en l'occurrence, des termes cambodgiens fort différents. *Krâo*, selon GUESDON, signifie « la famille, le ménage, la maisonnée ; les familles, la population » ; d'après AYMONIER, *krâov* désignerait « la femme, l'épouse, la famille, le ménage, la maison ; les familles, la population ⁷ ». *Krok* désigne la portée, la couvée, la lignée ⁸. *Ñâtě* a un sens à la fois plus large et plus précis que notre mot famille, car il désigne toute la parenté comprenant sept générations ⁹ : il est peu probable que les informateurs l'aient employé, non plus que les divers termes pour « lignée » ou « descendance ».

Ceci dit, voici quelles sont les données réunies sur la composition des villages cambodgiens :

Province de Kandâl

Phum Phlou Trěi (*srđk* Lvă Ėm). En bordure du *prěk* du même nom ¹⁰, il s'étend sur environ 1 km 500. Sa moitié Sud est vietnamienne ¹¹ ; la moitié Nord, cambodgienne, comprend une soixantaine de maisons logeant environ 120 familles ; elles sont clairsemées sur la rive Ouest ¹².

Thmà Kor (Lvă Ėm), centre le plus important du *srđk*, à environ 300 m de la rive du Băssăk. Environ 2 km 500 de long. Il forme une ligne droite du Nord-Ouest au Sud-Est sur environ 1 km 500, puis se dirige droit vers l'Est. Les maisons alignées au bord d'une piste sont au nombre de 227, abritant environ 300 familles ¹³.

Phum Lvă (*srđk* Khsăĉ Kandâl), au long du fleuve, dans une île, s'étend sur 1 km, sa largeur étant de 70 m. Environ 300 maisons (serrées, dit l'auteur). Chaque maison comprend de 5 à 8 personnes. Total des adultes : 350.

⁶ *Phtăh*, d'après TANDART, Dictionnaire Français-Cambodgien, pourrait désigner une famille.

⁷ Le mot a été omis par D. C.

⁸ La définition de D. C. pour *krok* est : *hvón satv muoy mé, dóĉ păky thă : măn bantôr kón mûoy krok — ĉrôn knă, tăn hvón, tăn santôn, tăn krăoh* : « troupeau d'animaux d'une seule mère comme dans l'expression disant : la poule conduit les enfants d'un *krok* — beaucoup ensemble ; l'ensemble d'un troupeau ; l'ensemble d'une file ; l'ensemble d'un *krăoh* ».

⁹ D. C. : *năk dai' răom khsě lôhēt nřen khân màtă rır khân bětăh ; dail hau thă ñătě 7 santân rır ñătě 7 ĉăor* « gens qui sont unis ensemble par le lien du sang du côté de la mère ou du père ; ce qu'on appelle *ñătě* des 7 générations ou *ñătě* des 7 degrés ».

¹⁰ Qui signifie : « route des poissons » parce que le *prěk*, qui relie au Mékong le Băn Kăk, est emprunté par les poissons qui se rendent dans le fleuve lorsque les eaux du *běn* sont trop basses.

¹¹ Alors que les Chinois s'intègrent à la population, qui les accueille avec plaisir, les Vietnamiens sont isolés des Cambodgiens, qui les fuient.

¹² Le texte n'avait pas précisé que le village se trouvait de part et d'autre du *prěk*.

¹³ MCC. 49.022.

Samrôn Krôm (*srôk* Phnom Péñ.) Au Sud de la voie ferrée, traversé par la route qui mène de celle-ci à la route de Kômpon Spŭ. Longueur environ ¹⁴ 500 m, largeur 200 m. Maisons : 200. Habitants : 400. Chaque maison comprend 5 à 6 personnes ¹⁵.

Province de Prei Vên

Phum Anlôn Răč (*srôk* Kômpon Trabêk). En bordure de cours d'eau. Longueur 2 km, largeur « petite ». Environ 200 toits : les maisons parfois sont construites serrées les unes aux autres, parfois clairsemées ¹⁶.

Ambên Ćêh (*khŭm* Lvér, *srôk* Sithor Kandâl). Sur la rive droite du fleuve. Maisons entourées de haies serrées.

Province de Kômpon Ćam

Ambên Ćêh (*khŭm* Lvér, *srôk* Kôh Sôtin). Au Nord du précédent. Suit la courbe du fleuve, les maisons en étant séparées par une route de piétons. Environ (*sic*) 83 maisons, chacune abritant 2 ou 3 familles. Des vergers et potagers les isolent et leur arrière, à l'opposé du fleuve, domine la dépression où se trouvent les rizières ¹⁷.

Les trois villages du Khŭm Bărây (*srôk* Srêi Santhor) :

Kămphlăk : bâti sur une élévation de terrain de 2 km 500 sur 1 km 500. Village entouré de bambous, clôtures en bambou et divers arbres épineux. Maisons diversement disposées mais toutes, même lorsqu'elles sont serrées les unes aux autres, avec potagers ; 200 à 250 maisons logeant une ou deux familles. L'eau est cherchée à un puits au Nord du village ou dans le *srăh* (bassin) de la pagode.

Syà. Longueur 2 km 500, largeur 1 km 500 : au milieu, maisons isolées. (Ailleurs) elles sont séparées de 5 à 10 m. Orientation variable ; toitures de feuille en majorité. Inondé en saison de pluies, aussi cultive-t-on des légumes sur « étages ». Arbres fruitiers, pas de rizières autour des maisons, qui n'ont pas de clôtures. Un puits et un *srăh* à l'Est pour les besoins d'eau en saison sèche. De 100 à 150 maisons, nombre indéterminé de familles.

Bărây Bantăy. Une centaine de maisons. Champs de maïs à 1 ou 2 km du village. Rizières autour du village ou à des distances variant de 3 à 10 km. En saison sèche, eau du *srăh* de la pagode ; en certains mois, on allait la chercher dans un *bên* à 1 km de là ; actuellement, un puits suffit aux besoins. A l'origine tous les habitants étaient parents ¹⁸.

Prei Ćhò (*srôk* de même nom). En arc de cercle ¹⁹. Longueur 1 km, largeur 150 à 200 m. Quelques maisons à l'Ouest et au Sud-Ouest de la pagode. Du Nord-Ouest au Nord-Est de celle-ci, grand village aux maisons alignées de part et d'autre d'une piste. Plus de 150 maisons, la proportion des couvertures de tuiles ou de feuilles étant égale. Une famille, au maximum deux, par maison. Femmes et hommes mariés, veufs ou divorcés, environ 200 (Cambodgiens, Sino-Cambodgiens, Chinois).

Phsà Krôn Prei Totiñ (*srôk* Prei Ćhò). 290 maisons alignées aux bords du croisement de deux routes. Le *phum* s'étend sur 2 km d'Est en Ouest, 2 km du Nord au Sud. Divisé en deux parties : a) parents ; b) étrangers ²⁰.

¹⁴ J'omettrai dorénavant ce terme, qui est constamment employé pour l'énoncé des chiffres.

¹⁵ MCC. 49.036. On voit que le texte n'est compréhensible que si chaque domicile (en cambodgien *phătăh sambên*) comprend plusieurs bâtiments.

¹⁶ MCC. 49.028.

¹⁷ MCC. 49.030.

¹⁸ MCC. 49.029.

¹⁹ Forme une courbe semblable à la corde d'un cerf-volant.

²⁰ Pour les fêtes, les habitants forment trois groupes (dont un de 15 maisons à l'extrémité Ouest du village) qui se réunissent à des pagodes différentes. La localité comprend, à en juger par l'ensemble du document, de nombreux Chinois et ne paraît guère avoir les caractéristiques du pays. MCC. 49.035.

Běň Čròy (*sròk* Čròñ Prei) sur une presqu'île ²¹. Village rond, diamètre 500 m. Le village est inondé en saison des pluies. 300 maisons, de 5 à 7 personnes par maison, total des habitants 350. Toits de tuile pour $\frac{1}{3}$.

Prék Pò (*sròk* du même nom). De part et d'autre du *prék* : environ 500 maisons. De 5 à 8 personnes par maison. Total des habitants : 600.

Prék Liv (*sròk* Kañ Mās). Au long du cours d'eau sur 1 km. Largeur 80 m. Cultures de *čamkàr* entre les maisons. 200 maisons, toitures de tuile et de feuilles s'équivalant. De 4 à 8 personnes par maison. Total, 300 habitants ²².

Province de Kòmpoñ Thom

Phum Krasàñ (*sròk* Kòmpoñ Svày). En arc de cercle ²³. Longueur 800 m, largeur 200 m. Maisons entourées de haies vives. Puits pour chacune.

Villages du *khùm* de Čamksàn. Ils sont à des distances de deux à cinq kilomètres les uns des autres. Leurs maisons, de la forme dite *ròñ dól* sont en majorité tournées vers l'Est et, selon la coutume, les cuisines sont placées au Nord ²⁴ du bâtiment principal. Les agglomérations du *khùm* sont :

Čamksàn. Habitants pour la plupart parents ²⁵.

Rolùm Thmàr : 30 maisons

Srè : 50 maisons

Rũssěi : 35 maisons

Kòk : 40 maisons

Střrñ : 25 maisons ²⁶

} de 1 à 3 familles chacune

Province de Siem Răp

Sampou Lun (*sròk* Kralăñ). Situé sur la rive du Střrñ Srèn. Longueur 2 km, largeur 500 m. Maisons en bois recouvertes de tuiles ; maisons en bambou, toiture de chaume. Disposées sans régularité, séparées les unes des autres par une distance de 3 à 10 m. Inondé en saison des pluies ²⁷.

Phnom Tóč (*sròk* Kralăñ). Rectangulaire ; construit au bord d'un cours d'eau. Inondé en saison des pluies. 30 maisons comprenant de 2 à 5 personnes.

Kòmpoñ Thkòv (Siem Răp). Maisons entourées de clôtures ²⁸.

Province de Băttambañ

Phnom Kón Dapřei (*sròk* Türk Čăr). Rond ²⁹ autour d'un *běň*. Environ 20 toits ; chaque famille est de 4 ou 5 personnes. Total : 67 habitants.

Pranétr Práh (*sròk* Türk Čăr). Maisons serrées, entourées de palissades en bois hautes de 2 m 50. Les habitants sont tous parents ³⁰.

Province de Kòmpoñ Čhnàñ

Tběň Khpòh (*sròk* Kòmpoñ Tralăč). Longueur 1 km. Largeur 100 m. Près de la voie ferrée. Maisons disposées sans ordre, séparées par des vergers. 200 maisons. De 5 à 7 personnes par maison. Total des habitants : 400.

²¹ S'avançant probablement dans le *běň* de ce nom.

²² MCC. 49.036.

²³ Comme la corde d'un cerf-volant.

²⁴ De la direction du Nord le vent souffle rarement.

²⁵ J'omets la description du « poste » car, par son *čóhvăy sròk*, le Práh Montrěi Hèmovon, l'influence française s'est fait sentir.

²⁶ MCC. 49.031. La région est l'une des moins habitées du Cambodge.

²⁷ MCC. 49.009.

²⁸ MCC. 49.026.

²⁹ En forme de lune ou de soleil.

³⁰ MCC. 49.032.

Province de Kômpôn Spŭ

Dôm Rokâr (*srôk* Koñ Pisëi). Longueur 700 m. Largeur 500 m. Nombre des maisons : 250. Dans chaque maison, de 5 à 7 personnes. Chiffre de la population : 380 personnes ³¹.

Malgré leur imprécision ces documents permettent d'établir quelques données générales : étirement des agglomérations, nombre relativement faible des individus, maisons entourées de vergers ou potagers, clos de haies vives : ces faits correspondent à mes constatations personnelles, mais le temps limité dont je disposais pour chacune de mes enquêtes dans les villages ne m'a pas permis des recherches de statistiques.

2. La maison

Chaque propriété dans son enclos est nommée *phum* — le mot ³² désignant tout terrain et s'appliquant également au village et à la plus petite circonscription administrative, le *phum*, dans ce cas, comprenant le hameau et les terres qui en dépendent. La clôture de plantes épineuses, tamariniers d'eau (*ampil tŭk*), cactées (*damban yăkh*), etc., parfois de haies de kapokiers, de papayers, de bambous, rarement de barrières,³³ entoure un espace de terre plus ou moins battue, assez soigneusement balayée, où croissent les arbres fruitiers, où sont cultivés, pour être à portée de main de la ménagère, les aulx, les herbes parfumées, les piments, les cucurbitacées, qui sont nécessaires à la préparation du repas.

La maison, *phtăh*, le plus souvent de bois et de palmes, est de plan rectangulaire : elle s'augmente de pièces en appentis ou de pavillons séparés. La cuisine, *phtăh bây* (lit. « maison du riz cuit ») est le plus souvent en appentis, ou en pavillon séparé réuni par une passerelle au bâtiment central. Les latrines, *bančkôn*, sont de petites constructions isolées autant que possible. Très souvent, on accole à la maison une terrasse où le Cambodgien aime à s'installer pour le repas du soir.

L'intérieur de la demeure est obligatoirement divisé en deux parties : l'une où l'on reçoit, où l'on accomplit les cérémonies, l'autre plus intime, où prennent place les paniers contenant le paddy. Une sorte de seuil dans la cloison légère qui sépare les deux parties accentue le passage de l'une à l'autre.

Le plancher se trouve au minimum à 1 m 20 du sol ³⁴. En général, la

³¹ MCC. 49.036.

³² Du sanskrit *bhūmi* : « terre ». La terre en tant qu'élément porte le nom de *dëi*, et le mot *phum* doit être compris dans le sens de « étendue de terre, terrain ».

³³ Je n'en connais qu'en deux cas : dans les petits centres administratifs, en obéissance à un règlement ; dans les régions de forêts, où elles abritent des bêtes sauvages.

³⁴ D'après les mesures données infra p. 205, pour une maison dont les colonnes extérieures sont de sept coudées — c'est-à-dire de la dimension minimum — si l'on admet que la coudée vaut 0 m 41 et le doigt 17 mm, la colonne, longue de 2 m 87, devra être enterrée de 512 mm, la partie libre étant de 2 m 358. Le plancher sera à mi-hauteur. En effet, partant à la cambodgienne du faite de la colonne, on déduira la hauteur de 2 solives (soit 0 m 36) pour placer la mortaise de la solive à moitié de la partie restante, soit à 0 m 999 du sol : le plancher se trouvera 17 cm ($\frac{1}{2}$ solive + 1 lambourde) plus haut, donc à 1 m 179.

distance entre le sol et le plancher est suffisante pour qu'on puisse circuler sans peine sous la maison. Dans cet espace à ras de terre, le bétail, parqué par des palissades en bambou, repose pendant la nuit ; on y range également les instruments aratoires, les ustensiles de pêche ; et c'est le plus souvent sous le plancher que la Cambodgienne s'installe à son métier à tisser. Quand la maison est construite sur un terrain inondé en saison des pluies, les instruments sont montés dans la demeure et le bétail installé sous un hangar pourvu d'un plancher sur pilotis et dressé sur un terre-plein.

Le plancher de la maison est soit en lattes de bambou, soit en planches posées côte à côte ; celui de la cuisine, toujours en lattes, permet une évacuation simple des eaux. Entre les interstices du plancher, par les espaces entre les fermes et les cloisons, l'air circule librement, ce qui fait de la paillotte cambodgienne une demeure parfaitement défendue contre la chaleur et l'humidité.

Le mobilier est simple : des nattes que l'on roule au matin, et que l'on étend pour asseoir le visiteur, de petits oreillers durs et des moustiquaires, quelques coffres, des paniers, suffisent à ceux qui n'ont pas les moyens ou le goût de se payer des meubles à l'euro péenne. L'armoire cambodgienne (ou siamoise) qui a dû être plutôt meuble de pagode que de particulier a complètement disparu. Je n'ai point vu non plus de lit à la cambodgienne, sorte de bât-flanc à baldaquin, entouré d'une balustrade ouverte sur l'un des grands côtés. Ses dimensions traditionnelles seraient de six coudées, quatre doigts et un *sróy*³⁵ en longueur, de deux coudées, un empan et six doigts en largeur, la hauteur (sur pieds) étant égale au tiers de la largeur. Doivent être employés les bois de *popél*, de *khlon* ou de *tönlăb* (le premier et le troisième amenant la fortune) et l'on peut combiner le bois de *popél* avec celui de *tönlăb* ou de *khlon*, aucune autre combinaison n'étant possible³⁶. Dans la cuisine, un grand plateau à rebords, rempli d'argile, reçoit les fourneaux de terre cuite ; une ou deux bassines de métal, des casseroles et des cruches de terre, une râpe à coco, un mortier à piler les ingrédients ou une épaisse planche de bois dur, des entre-nœuds de bambou coupé pour recevoir les cuillères de métal, des louches de coco, suffisent avec des couteaux grossiers aux besoins de la ménagère. Les coupes et les plateaux, les cuillères à riz en cuivre ou en argent sont la richesse de la famille : on les emporte à la pagode pour les repas des bonzes, lors des fêtes. Parfois, au pied de la maison, une immense jarre contient la provision d'eau : on y laisse flotter un bol de métal, une noix de coco, afin d'y puiser l'eau soit pour une douche, soit pour se laver les pieds avant de monter dans la demeure³⁷.

En général, une maison cambodgienne est essentiellement formée par trois rangées de colonnes, *sasar*, d'habitude par quatre de file, celles de la rangée centrale, plus hautes, soutenant la panne faîtière, *mé damból*.

On a coutume d'appeler *sasar kanlôn* ces colonnes plus hautes. L'emploi de ce terme est inexact : il devrait être réservé aux colonnes rituellement

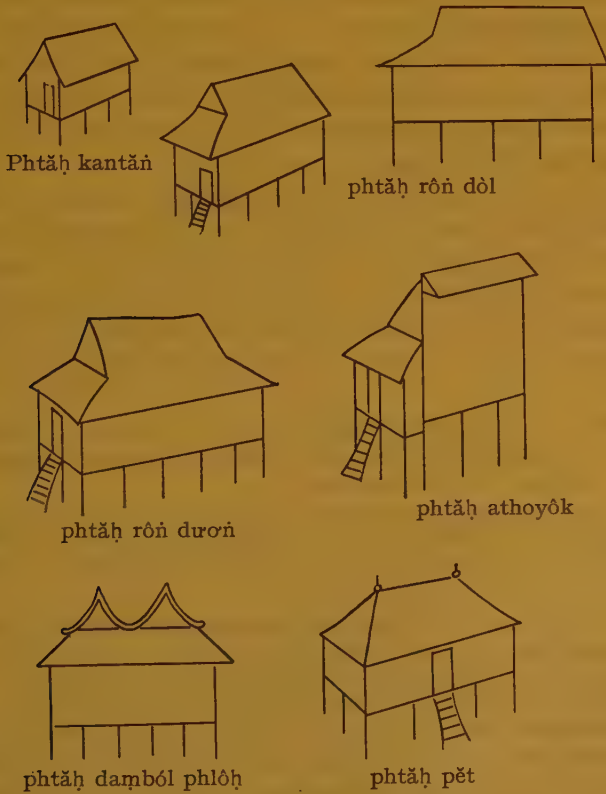
³⁵ « Grain de paddy » : longueur d'un grain de paddy.

³⁶ MCC. 48.025.

³⁷ Cette jarre n'est guère employée dans les campagnes éloignées du fleuve ; on va plutôt se baigner dans les bassins ou dans les *préh*.

importantes, ce qui, dans certaines localités, est déterminé par des règles complexes. D'après un informateur, jadis on aurait nommé *sasar kanlòn* la colonne qui se trouvait sur le côté Sud près de la colonne formant l'angle Ouest (c'est-à-dire l'angle Sud-Ouest) et les colonnes étaient toutes de même taille, la panne faîtière étant supportée par des *čorñ kok* (poinçons) reposant sur des *thnīm* (entraits) ³⁸. Je doute que ce mode de construction, plus évolué, ait précédé

Fig. 1.



celui sans entrain, mais cette notation montre qu'il est impropre de nommer *sasar kanlòn* les colonnes supportant la panne faîtière ³⁹. On nomme aussi *sasar truñ* « colonnes de poitrine » les colonnes supportant la panne faîtière, et plus particulièrement celle du milieu s'il n'y en a que trois, les deux au centre s'il y en a quatre ⁴⁰. Sur les côtés se trouvent les *sasar čorñ riên* ⁴¹.

³⁸ MCC. 48.006.

³⁹ D. C., s. v. *sasar* donne pour *sasar kanlòn* la définition suivante : *sasar kandāl dail čā mé lōr ās sasar tăn pūon* « colonne du milieu qui est le chef au-dessus de tout l'ensemble des colonnes ». On pourrait aussi traduire au pluriel, mais l'emploi de *mé* (mère, chef) paraît indiquer qu'il s'agit d'une seule colonne.

⁴⁰ D. C. s. v. *sasar* définit les *sasar truñ* : *sasar čuor kandāl* « colonnes de la rangée centrale ».

⁴¹ Graphie de D. C. ; certains informateurs écrivent *čamrien*.

Soutenu par trois colonnes supplémentaires sur l'un des petits côtés, le toit en contre-bas du *hăb* s'inscrit entre le prolongement du toit principal et le *hòcăn* (pignon) grâce au *dai snà* « bras d'arbalète »⁴². Le *hăb* est en principe construit pour abriter du vent, comme l'indique le sens primitif du mot⁴³. D'après l'informateur dont les dessins sont reproduits fig. 4, l'entre-colonnement du *hăb* de façade serait plus grand que pour le corps principal afin de protéger de la pluie⁴⁴. Une maison à *hăb* unique est dite *phtăh rôn dól*, tandis que la *phtăh rôn dwon* a deux *hăb* : certains informateurs intervertissent les termes⁴⁵. La *phtăh kên*, caractérisée par des toits superposés⁴⁶, comporte deux *hăb*. Elle comporterait, suivant un informateur, deux lignes de colonnes médianes⁴⁷ ; d'après l'autre, elle serait entourée d'une terrasse de niveau inférieur à celui du plancher de la maison⁴⁸. Les *phtăh kên* étant réservées aux chefs de pagodes⁴⁹, aux bonzes et aux mandarins, les gens du peuple n'osent les habiter de crainte de malheur.

Pourvue d'un *hăb*, la maison « demi-portion », *phtăh athoyók*, est pour ainsi dire coupée dans le sens de la longueur, les colonnes plus hautes formant ici l'un des côtés dont le mur est, par conséquent, plus élevé que son parallèle. Cette maison serait très ancienne : je n'ai, quant à moi, jamais aperçu de construction analogue. On voit encore parfois des maisons de type *rôn dól* ou *rôn dwon* accolées dans le sens de la longueur, de sorte que leurs toits sont

⁴² GUESDON, s. v. *snà* traduit l'expression (dont il n'indique pas l'emploi en architecture) par « arc d'arbalète », tandis que TANDART, Dictionnaire Français-Cambodgien s. v. arbalète, la rend par « fût de l'arbalète ».

⁴³ D. C., *hăb* : *dail măn robăn răn phlôv khyăl pŭm sôv măn khyăl cên cól*, « *hăb* : qui a une protection pour barrer la route du vent afin qu'il n'y ait pas de vent entrant et sortant ». GUESDON, qui ne connaît pas ce sens, ignore la valeur exacte de *hăb* comme terme d'architecture.

⁴⁴ MCC. 48.026. Le *hăb* de façade (*mŭkh*) serait donc bâti du côté Ouest, direction d'où vient la mousson de pluie ; or l'auteur écrit aussi que, dans sa région, les maisons sont tournées vers l'Est, ce qui le met en contradiction avec lui-même.

⁴⁵ MCC. 83.003 ; MCC. 83.011 nomme « maison khmère » celle à *hăb* unique, *phtăh rôn dól* celle à deux *hăb*. D. C. donne s. v. *rôn* une définition de la *rôn dól* qui est insuffisante : *čhmôh phtăh mŭoy bēb răn vên stôn măn dai snà cāb kôl phtôn cên tăn pŭr khàn măn hòcăn tóč tab tronăb trăn pračŭm hăb*, « nom d'une forme de maison longue en profondeur ; elle a un (des) bras d'arbalète(s) qui tient (tiennent) la souche des arbalétriers émis des deux côtés ; elle a un (des) petit(s) *hòcăn* en rideau perpendiculaire à la jonction du (des) *hăb* ». Il me semble possible que *rôn dól* soit le terme générique de toute maison pourvue de *hăb* et qu'on l'ait employé dans un sens restreint de façon différente suivant les localités. Je n'ai trouvé dans aucun dictionnaire le terme *dwon*. Selon D. C., le *hòcăn* est le panneau protecteur inséré directement sous l'extrémité de la toiture ; c'est à cause de sa forme (triangulaire) qu'on désignerait ce panneau par un terme d'origine siamoise qui signifie : « oreille d'éléphant ».

⁴⁶ D. C. définit le mot *kên* : *damból, tuk rŭ phtăh măn damból pŭr thnăk* ; « toiture ; bateau ou maison ayant un toit à deux étages ».

⁴⁷ Littéralement : trois ou quatre paires de « colonnes de poitrine », MCC. 83.015 qui spécifie un *hòcăn* pour l'avant et un pour l'arrière.

⁴⁸ MCC. 83.003, dont je reproduis le dessin, difficile à interpréter mais qui me semble vu sur un grand côté, considérablement réduit puisque les dimensions données pour la demeure sont 9 m en longueur, 6 m en largeur.

⁴⁹ MCC. 83.003.

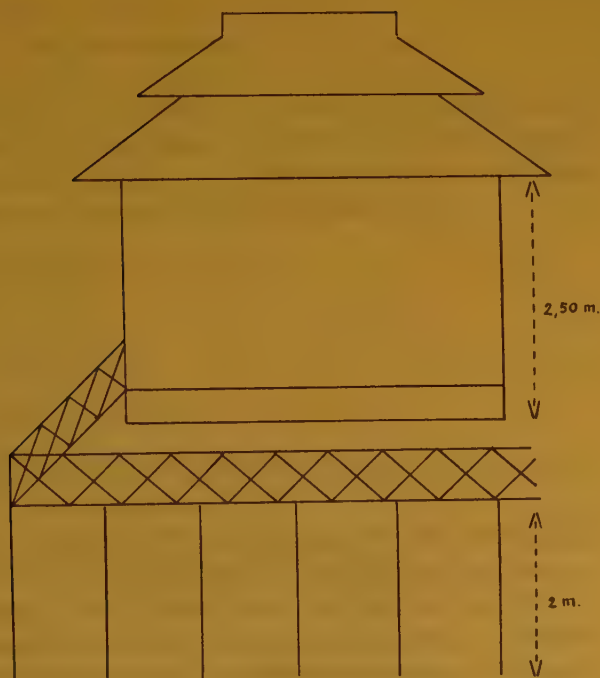


Fig. 2. D'après MCC. 83.011

Phtāh kēn : longueur 9 m,
largeur 8 m.

soudés à mi-pente : c'est ce qu'on appelle *phtāh damból phlôh*, « maisons à toits jumelés ».

Toutes ces constructions peuvent être agrandies par des adjonctions, *chntēn*, à toits en appentis, *chntēn*.

Les informateurs sont à peu près d'accord pour dire que les maisons anciennes avaient deux niveaux de plancher⁵⁰ et que cela correspond à une différence rituelle. Dans les préliminaires du mariage, tandis que la famille de la jeune fille se tient dans la partie haute, les représentants du jeune homme⁵¹ restent dans la partie basse ; mais le rite dit de la prosternation nuptiale, qui lie les époux, est accompli sur le niveau élevé⁵². Par contre, la différence des niveaux ne s'établit pas toujours de la même façon. La plupart du temps, la ligne de partage est perpendiculaire à la longueur de la maison, la région la plus élevée commençant au *lvên cān*⁵³. La porte se trouvant sur un petit côté, le *lvên cān* serait le deuxième entre-colonnement à partir de l'entrée⁵⁴ ; mais le *hāb* est tantôt compris dans ce compte⁵⁵ tantôt omis⁵⁶. Pour d'autres, le

⁵⁰ MCC. 83.015 donne une différence de 1 m, ce qui me paraît exagéré.

⁵¹ Considérés comme des visiteurs, dit MCC. 83.015.

⁵² C'est la région intime (83.015) ; c'est là que sont accomplies les cérémonies bouddhiques (83.015, 48.028).

⁵³ Le mot *lvên* désigne l'espace entre deux rangées de colonnes dans le sens de la largeur, précision que ne donnent pas les dictionnaires et sans laquelle on peut difficilement comprendre certains textes.

⁵⁴ Pour une autre définition du *lvên cān*, cf. infra chap. III.

⁵⁵ MCC. 83.003.

⁵⁶ MCC. 83.015.



Fig. 3. Plan de maison d'après MCC. 83.011

partage de niveau du plancher se fait en longueur ; l'entrée se trouvant à l'Est, la partie Sud à partir des colonnes médianes est plus haute que celle du Nord ⁵⁷.

La maison sans *hăb* à deux pans de toit s'appelle *phtăh kantăn* ; lorsqu'on y ajoute, à l'avant ou à l'arrière, une véranda pourvue d'un toit horizontal, elle est dite *phtăh kantăn khlây* ⁵⁸. Les maisons *kantăn* seraient d'inspiration annamite ou chinoise et dateraient de Norodom ou Sisowath ⁵⁹.

La *phtăh pêt* serait récente ⁶⁰ et d'origine française ⁶¹. Elle possède un toit à quatre pentes et peut être — ou non — à ferme sans entrant. Alors que, pour les autres genres de constructions, l'entrée est sur l'un des petits côtés, elle est généralement placée sur l'un des grands côtés de la *phtăh pêt*. Celle-ci, dans les centres urbains, est fréquemment pourvue de murs en planches et d'un toit de tuiles dont les arrêtes faîtières sont de ciment ; on a coutume d'orner les deux extrémités de la crête par des boules supportant des pointes ; les colonnes de ces demeures plus coûteuses posent sur des dés de ciment qui ont l'avantage d'empêcher la montée des termites.

⁵⁷ MCC. 48.028 et (pour la *phtăh kĕn*) 83.015 ; de même pour le dessin de 83.011 reproduit fig. 3. Le Sud étant la région de la tête de Prăh Thorni, la déesse Terre, le Nord celle de ses pieds, il me paraît probable qu'en effet le niveau le plus haut devait se trouver au Sud.

⁵⁸ D. C. définit seulement *kantăn* comme une mesure de capacité inférieure au *tau*, c'est-à-dire environ 20 l. Guesdon traduit *kantăn* par « scier perpendiculairement », ce qui serait une métaphore possible pour ce genre de construction. *Khlây* signifie « se transformer, dégénérer ».

⁵⁹ MCC. 83.003, 83.015. Les dates de règne des deux rois sont 1860-1904 et 1904-1927.

⁶⁰ Pour MCC. 83.015, elle daterait de Norodom comme la *phtăh kantăn*. L'auteur de 48.029 dit qu'il n'en existait pas lorsqu'il avait 15 ou 16 ans ; il vit les premières en 1916, quand il avait 18 ans.

⁶¹ MCC. 83.015. Ajoutons à la série la *phtăh hôtêl* (français : hôtel), maison sans pilotis, à toit en terrasse, construite en dur (MCC. 83.003).

3. La charpente

Peu de latitude est laissée à la fantaisie lorsqu'il s'agit des pièces de la charpente, dont le nombre et les dimensions sont déterminés par l'usage ou les traités. Je commencerai par énumérer les pièces indiquées pour la *phtāh rôn dōl* par l'informateur dont les dessins ont été reproduits fig. 4 :

- 4 *sasar kanlōn* (colonnes principales) ⁶².
- 11 *sasar čamriēn* (colonnes des côtés).
- 1 *mé damból* (panne faîtière).
- 10 *phlān* (pannes) pour le toit principal.
- 3 *phlān* pour le toit du *hāb mūkḥ*.
- 8 *phlōn* (arbalétriers) pour le toit principal.
- 3 *phlōn* pour le toit du *hāb mūkḥ*.
- 1 *dai snā* « bras d'arbalète ».
- 2 *mé khyāl* : ce terme, qui signifie « mère (ou chef) du vent » désigne les bandeaux de bois qui protègent le bord du toit sur les pignons.
- 3 *ron sbōv* « soutien-chaume » : ce sont les pièces de bois qui soutiennent en bordure l'avancée du toit ; il y en a une sur chaque côté, sauf sur l'arrière ⁶³.
- bankhān* (chevrons).
- dai ronēn* (lattes du toit).
- 8 *krap phtāh* : ce terme désigne les pièces qui « encadrent » la maison, c'est-à-dire les planches qui entourent la maison à la base et au sommet des murs.
- 5 *rot* (poutres).
- 12 *ronut* (solives).
- ronāp* (lattes du plancher).

A ces diverses pièces, l'informateur ajoute celles qui forment l'échelle, *čandōr*, c'est-à-dire deux montants, *mé čandōr* et 5 marches, *kām čandōr*.

La charpente dont les pièces viennent d'être énumérées est à fermes sans entrail, de beaucoup les plus courantes. Les fermes avec entrail sont employées surtout — mais non exclusivement — pour les maisons *kantān* et *pēt*. Pour leur description, je me baserai sur ce qu'en dit GROSLIER ⁶⁴.

La longueur de l'entrail, *thnūēm* ou *thnūm*, dépend de celle des colonnes ⁶⁵. Les arbalétriers, *čon sēh*, ⁶⁶ supportent la panne faîtière, *mé damból*, « située sur son grand axe, l'un des angles formant le sommet de la ferme » ⁶⁷, l'autre, celui

⁶² L'auteur donne par inadvertance le nombre 5.

⁶³ Il y en a quatre dans la *phtāh rōn dīwōn*, qui a quatre pans de toit.

⁶⁴ R. C., pp. 196 sq. Les passages entre guillemets sont empruntés à cet ouvrage.

⁶⁵ Infra p. 205. R. C., p. 195, indique les proportions des entrails suivant leur portée, sans noter les rapports avec la hauteur de la colonne.

⁶⁶ « Patte de cheval ». D. C. définit ainsi le terme : *čho pir kamnāt dail črēn tān pir khān čon kok mok sankāt čōn thnūēm* (*krwōn phtāh khmēr pi dōm riē krōn vihār, sālā knōn samoy sap thnai nēh ka nou mām prōr khlāh*) « deux pièces de bois qui étaient les deux côtés du poinçon et viennent presser sur les pointes de l'entrail (objet de l'ancienne maison khmère ou objet des temples, des *sālā* ; à l'époque actuelle il est demeuré avec des emplois divers) ». On voit que les *čon sēh* sont à distinguer des *phlōn* qui sont les arbalétriers de fermes dépourvues d'entrail.

⁶⁷ La panne faîtière aurait été naguère une pièce cylindrique.

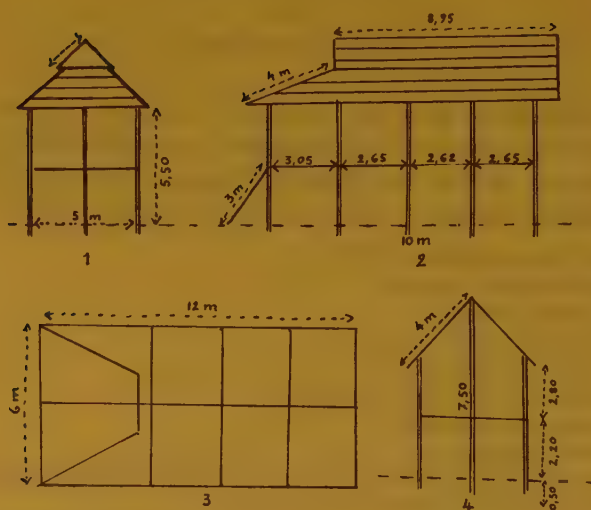


Fig. 4. Phtăh rôn dól d'après MCC. 48.026

1. Vue de face : 3 *phlân*, 1 *rôn sbôv*, 1 *dai snâ*, 1 *hòcân*.
2. Vue de côté : 1 *mé damból*, 5 *phlân*, 1 *rôn sbôv*. (Lire 2,65 au lieu de 2,62.)
3. Vue d'arrière.
4. Vue d'au-dessus : 1 poutre faîtière, 8 *phlôn* pour le toit principal, 3 *phlôn* pour le *hăb*.

du poinçon, *čôn kok*⁶⁸, qui porte par son pied « sur l'entrait où il s'encastre à mi-épaisseur en coupe plate ». La courbure des arbalétriers « s'obtient d'après des mesures fixes... Le bois est enlevé à la hache⁶⁹ ». La sablière, *pramé*,⁷⁰ « est encastree à mi-épaisseur dans l'entrait et à l'aplomb de la face extérieure du support. Le pied de l'arbalétrier vient donc buter contre elle, s'emboîtant d'autre part en une sorte d'about tournisse dans l'entrait et le tenon de la colonne », ce qui procure « une grande cohésion » entre la colonne, l'entrait, la sablière et l'arbalétrier. Quant au poinçon, *čôn kok*, son rôle « n'a jamais été compris des constructeurs » qui « s'imaginent qu'il supporte les arbalétriers et le font en conséquence appuyer sur l'entrait, ce qui explique la grosseur excessive de cette dernière pièce qui, dans une ferme rationnelle ne combat que l'écartement des supports⁷¹ ».

Les contre-fiches, *čantöl čôn sêh*⁷² ou encore *băñ băñ*⁷³ « soutiennent

⁶⁸ *Kok* désigne d'après D. C. une variété de poule de grande taille à régions déplumées de couleur rouge feu.

⁶⁹ R. C., pp. 196-197. On peut voir cette courbure sur notre fig. 5.

⁷⁰ GROSLIER donne le terme *chhoeu prôm* (= *čhor prom*) mais *prom*, *prôm* ou *prûm* désigne les arrêtes du toit ; *čhor prom* (bois de *prom*) ne peut donc désigner la sablière. GUESDON traduit à tort *pramé* par « tirant, entrait ». Voici la définition de D. C. s. v. *pramé* : *phlân dail dăk sañkôt phlôn čam pi kbâl sarar* (*čă mé nām oy mām*) « panne qui est placée le long des arbalétriers pour les séparer de la tête des colonnes (elle est le chef qui les guide pour les renforcer) ». ⁷¹ R. C., p. 197.

⁷² « Etai d'arbalétriers ». GROSLIER donne l'expression *chhoeu töl* (= *čhor töl*) dont le sens est : « bois qui soutient ».

⁷³ Renseignement de M^{me} Péc Săl.

l'arbalétrier en son milieu, sans souci de perpendicularité, et s'encastrent dans le poinçon par embrèvement recouvert. Quant aux arbalétriers, ils appuient leur sommet sur ce poinçon, sans autre assemblage qu'une grosse clé transversale ». Les pannes, *phlân*, « s'encastrent de 2 *thnéap* dans l'arbalétrier sans secours de chantignoles ⁷⁴ ».

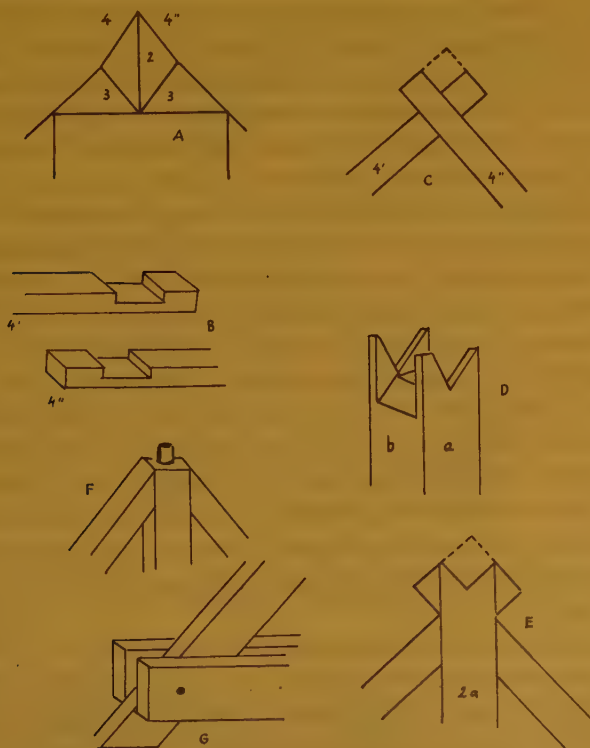


Fig. 5.

- A. Schéma de ferme : 1. *thnim*. 2. *čorñ kok*. 3. *băn bân*. 4. *čorñ seh*.
 B, C, D, E. Assemblage du faite des *čorñ seh*. L'arbalétrier 4'' vient se placer dans 4' de façon montrée en C, la poutre faîtière devant s'insérer par l'un de ses angles dans le V ainsi formé. D indique comment est taillé le sommet du *čorñ kok*, la face 2a étant celle représentée en A 2. Les trois pièces sont assemblées en E.
 F. Assemblage des *phlôn* dans une colonne dont le sommet est taillé en tenon.
 G. La base des *phlôn* est maintenue par des *khnieb*.

Qu'elles soient récentes ou anciennes, d'autres modalités peuvent être employées actuellement, comme le montre la fig. 5. Des mortaises sont creusées vers le sommet des arbalétriers qui s'emboîtent l'un dans l'autre (fig. 5, B, C) avant de s'encastrent dans la mortaise pratiquée au sommet du poinçon ⁷⁵ ;

⁷⁴ R. C., p. 197 ; le *thnéap* (= *thnăp*) est la largeur d'un doigt.

⁷⁵ En cambodgien *dampñăb* ou *tranăb* désigne une mortaise, *ponlăoñ* ou *pralăoñ* un tenon.

les bords en sont taillés conformément à l'angle que forment les deux sommets d'arbalétriers, où se posera la panne faîtière (fig. 5, D). Les contre-fiches (*băñ băñ*) s'encastrent par des tenons dans les arbalétriers et dans le poinçon. Actuellement, le poinçon ne s'encastre plus dans l'entrait, dont on a réduit l'épaisseur ⁷⁶.

Lorsque les *sasar kandāl* soutiennent directement les pièces du toit, on peut soit les creuser de mortaises qui reçoivent la panne faîtière, soit creuser celle-ci pour y introduire des tenons terminant les colonnes. Les arbalétriers s'enfoncent dans les *sasar kanlòn* et sont maintenus vers leur autre extrémité par des poutres (insérées en mortaises dans les colonnes) dites *khniep* (fig. 5, G). Même de nos jours, où l'usage des clous s'est répandu, l'on s'abstient de les employer pour les sommets de colonnes ou la panne faîtière, se servant plutôt, au besoin, de chevilles de bois dites *dai kèu* « doigts précieux » ⁷⁷.

Le *čantās tīk* ⁷⁸ est « une sorte de console dont le rôle consistera à soutenir et à éloigner des murailles les extrémités inférieures incurvées des chevrons (*bāngkàng*) ⁷⁹ déterminant en cette place un coyau. Cette console est emboîtée en pleine épaisseur (12×12 *thnéâp*) dans la colonne qu'elle traverse de part en part et dont elle dépasse extérieurement de 50 *thnéâp* ⁸⁰ ». Vient s'y appliquer « en parement » le *ron sbóv*. « Ainsi les chevrons suivent la courbure de l'arbalétrier, la quittent, posent sur l'angle supéro-extérieur de la sablière, l'extrémité de l'entrait et le champ supérieur de la planche *rong sbauv*. »

Le toit débordé toujours légèrement sur le pignon : l'avancée ainsi formée est dite *ñok thnim* « (ce qui) surplombe l'entrait ». La protège le *mé khyāl*, ⁸¹ sculpté en forme de *nāga* pour les pagodes et certains bâtiments un peu luxueux, *sàlā* par exemple ⁸².

Le corps principal du bâtiment peut être agrandi par des compartiments longitudinaux appelés *čhniēn* ⁸³. Leur toit en appentis forme un décrochement dont l'arbalétrier « s'encastre en queue d'aronde au-dessous de la console-chéneau du toit principal et repose dans la tête de colonne d'appentis creusée pour le recevoir. Sa pente est calculée de façon qu'il détermine avec le support du corps principal l'angle d'un triangle équilatéral ».

⁷⁶ Renseignements transmis par M^{me} Péc Säl.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ *Čantās* = barre, verrou ; *tīk* = eau.

⁷⁹ *Bānkāñ*.

⁸⁰ On verra que les mesures dépendent des colonnes.

⁸¹ Supra, p. 201.

⁸² GROSlier appelle ce « bandeau de pignon » un *dāngkdar* (= *dan kdar*), terme qui a une signification beaucoup plus large. *Kdar* désigne une planche, une latte, et *dan* marque l'allongement, l'étendue. GUESDON traduit *dan kdar* soit par « aile de bâtiment » (s. v. *dan*), soit par « toit supérieur des pagodes, faitage, corniche, saillie » (s. v. *dan kdar*). Lorsque, donnant en citation la phrase *dan kdar papār mūkh dē* il traduit « toit d'avant-corps », il fait une nouvelle confusion. *Popār*, suivant la définition de D. C., désigne l'« aspect effrayant propre au serpent qui se raidit et se dresse pour se donner l'apparence d'être plus gros que d'habitude ». Il s'agit ici d'une métaphore sur le bandeau de bois (le *dan kdar*) sculpté en forme de serpent dressé sur la défensive (*popār*) à l'arrête du toit, sur la face (*mūkh*) du bâtiment qu'il arrête (*dē*).

⁸³ *Čhniēn* désigne un auvent ; un toit en appentis ; l'espace couvert par ce toit.

Les mesures de la charpente suivent des règles déterminées dont voici quelques exemples :

Enfoncement des colonnes dans la terre⁸⁴

| | | | |
|----------|----------|---------------------|-----------|
| 1 coudée | 6 doigts | pour une colonne de | 7 coudées |
| 1 | » | 12 | » |
| 1 | » | 18 | » |
| | | | 11 |

Mortaises des solives

Elles doivent être percées à une hauteur égale à la moitié de la hauteur des colonnes hors de terre moins l'épaisseur de deux solives et doivent être (profondes) de :

| | | |
|----------|---------------------|-----------|
| 4 doigts | pour une colonne de | 7 coudées |
| 5 | » | 9 |
| 6 | » | 11 |

Mortaises des cantās tūr̥k

Leur emplacement est déterminé en descendant du sommet (lit. de la tête) de la colonne en comptant :

| | | |
|----------|---------------------|-----------|
| 7 doigts | pour une colonne de | 7 coudées |
| 10 | » | 9 |
| 13 | » | 11 |

Dimensions des entrails

Leur longueur égale celle de la colonne moins deux coudées, soit :

| | | |
|-----------|---------------------|-------------------------|
| 5 coudées | pour une colonne de | 7 coudées ⁸⁵ |
| 7 | » | 9 |
| 9 | » | 11 |

Hauteur des poinçons

Elle est égale aux $\frac{2}{3}$ de la distance entre les mortaises des deux extrémités d'un tirant, plus 2 doigts.

Mortaise du poinçon

Elle doit être à égale distance des deux colonnes de côté, compter depuis la face supérieure du bois (de l'entrait) deux doigts et un *čamrīek*⁸⁶ de profondeur et être grande de trois doigts et un *čamrīek*⁸⁷.

Profondeur des čhniēñ

| | | | |
|-----------|-----------|---------------------|-----------|
| 3 coudées | 12 doigts | pour une colonne de | 7 coudées |
| 4 | » | » | 9 |
| 5 | » | » | 11 |

⁸⁴ Le mot qui est traduit par « doigt » est *thnāp* : épaisseur d'un doigt.

MCC. 83.011 donne respectivement : une coudée six doigts, une coudée et un empan, une coudée quinze doigts. Il ajoute que les colonnes de côté doivent être plus basses que celles du milieu d'une coudée un empan et quatre doigts, c'est-à-dire 0 m 73.

⁸⁵ Le texte donne par erreur le chiffre 6.

⁸⁶ La moitié d'un travers de doigt.

⁸⁷ Le texte est obscur et, m'a écrit M^{me} Péč Šāl, est différemment interprété par les *āčār* qu'elle a interrogés. En voici la traduction littérale : « Quant à la mortaise du poinçon, il faut mesurer en venant des mortaises des deux colonnes de côté, plier en deux parties pour tracer directement le morceau du milieu. Puis on augmente de deux *thnāp* avec 1 *čamrīek* vers l'origine du bois en restant au faite du bois. Creuser pour déposer le poinçon. La dimension de la mortaise du poinçon est de trois *thnāp* un *čamrīek* ». MCC. 83.011 donne en doigts l'épaisseur des diverses pièces mais omet les longueurs.

⁸⁸ MCC. 48.002.

Actuellement, les Cambodgiens expriment volontiers les dimensions en mesures françaises. Voici quels sont les chiffres donnés pour la *phtăh rôn dól* représentée fig. 4. La base de ces mesures est la colonne carrée, de 0 m 25 de côté.

Colonnes centrales : 7 m 50.

Colonnes de côté : 5 m.

Longueur de la maison : 11 m ou 12 m.

Largeur de la maison : 5 m.

Panne faitière, de 0 m 10 de côté, longueur 8 m 95.

Pannes 0 m 08 × 0 m 07, longueur 11 m ou 12 m⁸⁹.

Arbalétriers du toit principal : 0 m 16 × 0 m 06, longueur 4 m.

Arbalétriers pour le *hăb mŭkh*, longueur 1 m.

Dai snà, 0 m 16 × 0 m 06, longueur 1 m 50.

Mé khyāl : longueur 4 m.

Rôn sbôv : 0 m 16 × 0 m 06, longueur égale à la longueur ou la largeur du bord du toit.

Chevrans : 0 m 04 × 0 m 02, longueur des arbalétriers.

Lattes du toit : 0 m 02 ; placées à 0 m 10 de distance ou suivant la taille des tuiles.

Krap phtăh : 0 m 18 × 0 m 07, longueur égale à la longueur ou à la largeur de la maison.

Solives : 0 m 18 × 0 m 06, longueur 5 m.

Lambourdes : 0 m 08 × 0 m 07, longueur de la maison.

Montants de l'échelle : 0 m 20 × 0 m 08, longueur 3 m.

Marches : 0 m 15 × 0 m 08 (portée non indiquée)⁹⁰.

4. Toits, murs et ouvertures

Pour la grande majorité des maisons, le *thnot* (palmier à sucre) fournit le matériau de la couverture et des cloisons. Les palmes, d'habitude coupées au début de la saison sèche, ont été assouplies par une longue macération dans une mare. Fendues en deux par le pétiole, elles sont cousues à des lattes de bambou au moyen de filaments de bambou. On forme ainsi des rectangles dont l'une des longueurs est bordée par les franges de palme, l'autre par la latte de bambou. Celle-ci est à son tour attachée au toit, le travail commençant par le bord et s'achevant au faite. Les rectangles de palmes se chevauchent de gauche à droite (ou inversement) et de haut en bas. Lorsque la toiture est soignée, un treillis de bambou est posé sur les palmes pour empêcher le vent de les retrousser. Cette couverture, très efficace contre la pluie et le soleil, dure relativement longtemps. Pour notre maison de Văt Tŭk Thlă, il n'y eut en cinq ans pas à réparer la toiture principale, celle de la cuisine, moins bien fixée, ayant nécessité des réparations partielles à la fin de la troisième saison des pluies. J'ignore combien elle aurait pu durer de temps, les événements de mars 1945 nous ayant fait abandonner la maison.

Parfois la toiture est revêtue de l'*imperata cylindrica*, *sbôv phlăñ*. On peut employer aussi, lorsque d'elles-mêmes elles se détachent, les feuilles du palmier d'eau (*čăk*) qui sont divisées en deux et séchées au soleil ; les nervures centrales (*thăn*) pouvant atteindre six à sept coudées de longueur permettent que soient supprimés les chevrons⁹¹. Parfois encore, la couverture est faite

⁸⁹ Les pannes du *hăb mŭkh* ont été oubliées.

⁹⁰ MCC. 48.026.

⁹¹ MCC. 97.044 ; les feuilles peuvent aussi servir pour les cloisons.

par des bambous qui sont fendus en deux et dépouillés de leurs saillies : ces demi-tiges sont attachées aux lattes, en les mettant bord à bord la face convexe vers l'intérieur de la maison, puis en les faisant chevaucher par d'autres bambous placés avec leur partie concave en dessous ; sur la ligne de faite, un bambou, surface concave tournée vers le ciel, est chevauché par deux moitiés de bambous en sens inverse et qui se joignent en son milieu : le dispositif empêche les infiltrations d'eau. On peut également employer pour la couverture un treillis en lamelles de bambou sur lesquelles on coud les feuilles de la plante ⁹². La tuile, usitée pour les demeures cossues qui ont des murs en planches, peut être une tuile creuse, *kbwōñ*, ou plate, *ambēñ* ; mais la première ayant été peu à peu remplacée par la seconde, son nom tend à être pris au sens général ⁹³.

Les murs, *čañčúoñ*, sont formés par des cadres dont les dimensions sont égales à la distance des colonnes, d'une part, à la distance entre plancher et tirant (ou l'intervalle entre les *krap phtāḥ* du côté), d'autre part. Ces cadres retiennent un croisillon de bambou. On les met à plat sur le sol, les recouvre des panneaux de palmes préparés comme pour la toiture ; ceux-ci, fixés par des fils de bambou, sont recouverts d'un nouveau cadre, cloué ou lié à celui du dessous, et il ne reste plus qu'à attacher les cloisons aux colonnes. On peut les doubler à l'intérieur par de nouveaux panneaux, fabriqués parfois en feuilles de latanier, plus blanches et plus lisses que celles du *borassus*. Deux triangles traités de même façon ferment les pignons. Le cadre même des murs peut provenir du *borassus*, en enlevant à la palme son « ventre », c'est-à-dire la partie par où elle s'attache au tronc, et ses « oreilles » qui sont le limbe ⁹⁴. Si les murs sont de planche, on les colle avec de la résine de *čhor tāl*. Entre les cloisons et le toit, l'on place du bambou tressé en « œil de perdrix » et revêtu de goudron ou recouvert de vermillon (*čāt hēñköl*) ⁹⁵.

Dans la province de Siem Răp, j'ai noté des murs faits en larges lames de bambou écrasé, entrecroisées comme la chaîne et la trame d'un tissu : je ne connais pas le mode d'opération.

La fenêtre, *banūoč*, est formée simplement par l'absence de palmes sur la partie correspondante du cadre, dont les croisillons subsistent. Elle est fermée par un auvent, dit *phòy*, fabriqué suivant le même principe que les cloisons, et lié à la fenêtre par le bord supérieur ; pour ouvrir, on étale l'auvent par un bambou qui s'accote au rebord de la fenêtre.

Dans l'entre-colonnement où se trouve la porte, deux panneaux de *thnot* délimitent celle-ci dans la largeur. Le battant peut être, lui aussi, fait d'un panneau de palme, ce qui est généralement le cas pour les portes intérieures. Il peut tourner soit par le simple jeu des liens qui le retiennent au support de la

⁹² MCC. 97.035, qui a commencé par noter qu'une maison pouvait tout entière être fabriquée en bambou.

⁹³ D'après MCC. 83.011, la tuile serait d'emploi moderne ; il cite à cet effet un adage disant : « Si l'on n'est pas mort, pourquoi se hâter de se couvrir de terre le visage ? »

⁹⁴ MCC. 97.046 ; le tronc coupé en longueur peut être débité pour en faire lam-bourdes, chevrons et lattes de plancher.

⁹⁵ MCC. 83.011.

cloison, soit par un véritable système de gonds. Ce système avait été employé pour notre maison de Văt Türk Thlà : un bambou, attaché au battant s'emboîtait aux deux extrémités dans des entre-nœuds de bambou retenus à la cloison. Pour la porte extérieure, le Cambodgien préfère le bois. Le chambranle est formé par deux poutres qui vont de la sablière à la lambourde, la hauteur de la porte étant, au besoin, réduite par une planche sculptée ou un treillis ; les deux battants jouent sur des gonds européens ; mais il est probable que, jadis, ils tournaient sur des pivots comme c'est le cas dans les monuments anciens ⁹⁶.

Les dimensions des portes sont impérativement fixées. Elles doivent être hautes de cinq *čăn čhaiyâr*, larges de deux ⁹⁷. On dit aussi que la porte doit avoir une largeur égale à la moitié de sa hauteur qui doit être de quatre coudées ou de trois coudées et un empan. Celle d'un palais mesure douze coudées sur six, sinon ce serait le malheur pour le roi. Une demeure dont la porte est trop large a des habitants pauvres ; si la porte est trop petite ils seront sujets à la médisance ; si beaucoup de vent pénètre, ils seront tristement séparés, si, au contraire, beaucoup de vent sort, il y aura discorde. Une porte ne doit jamais s'ouvrir franc Est, ni se trouver près d'un grand arbre ⁹⁸.

Les portes et fenêtres ne doivent pas être en nombres pairs, ceux-ci étant réservés aux morts. De même, l'échelle ou l'escalier ne doit pas être pourvu d'un nombre pair de marches : ce ne peut être ainsi qu'à l'intention des morts ⁹⁹.

5. L'escalier

L'escalier est de préférence travaillé dans un bois dur qui résiste au soleil et à la pluie : bois de *phěčk*, de *sőkram*, de *kakòh*, de *thnoñ*. Les bois de *sralau*, de *thlok*, de *čambăk*, de *čhotâl* sont moins appréciés parce que moins résistants. Les montants larges de 20 cm, épais de 8 cm, doivent, naturellement, avoir une longueur proportionnée à la hauteur du plancher au-dessus du sol ; pour un plancher élevé de 2 m 50, on leur donne une hauteur de 3 m 50. On les applique contre la maison dans l'inclinaison voulue, puis on dessine l'emplacement des mortaises : celles-ci percent le bois de part en part pour les marches des extrémités et du centre, les autres mortaises n'étant profondes que de 5 ou 6 cm. La marche supérieure doit être plus épaisse que les autres « car elle sert en même temps d'essuie-pieds ¹⁰⁰ ». Le sommet des montants d'escalier

⁹⁶ Cf. R. C., p. 211.

⁹⁷ MCC. 54.025. M^{me} Péč Săl m'a écrit : « Le mot *čhaiyâr* signifie 'ombre' et *čăn* signifie mettre les pieds dessus. Mais on entend par un *čăn čhaiyâr* : un pied. » Le terme *čăn čhaiyâr* est manifestement dû à l'emploi rituel d'un piquet dont l'ombre, mesurée à longueur de pieds, indique le moment propice. C'est ainsi que, lors du mariage, le jeune homme doit, une fois le soleil levé, attendre que l'ombre d'un piquet de même hauteur que lui atteigne la longueur propice : s'il a 21 ans $\frac{1}{2}$ cette ombre devra mesurer 21 longueurs, plus une largeur, de pied. Lorsque l'ombre a atteint semblable dimension, le marié se prosterne devant le soleil. Cf. MCC. 39.004.

⁹⁸ MCC. 48.025.

⁹⁹ Telle l'échelle qui permet de descendre dans la fosse dont on veut retirer les ossements. Cf. MCC. 48.021.

¹⁰⁰ MCC. 48.014.



a

Phtāh rōn dōl dans les čamkār, environs de Phnom Péñ. La couverture du toit est en imperata cylindrica ; celle du bâtiment annexe (cuisine) en palme ; murs de palme. Etais ajoutés aux colonnes principales.



b

Photographies Guy Porée

Phtāh pēt, environs de Phnom Péñ. A noter que l'entrée est sur un grand côté. Sur l'autre, un čhnfiēn.





a

Environs de Phnom Péñ. Maisons vues par leur háb.
Les toits et murs sont en palmes de borassus.



b

Photographies Guy Porté

Maisons des environs de Phnom Péñ. Celle de gauche présente le dispositif habituel des panneaux formant les murs, où se découpent les fenêtres.





a

Sàlă près de Kômpon Lăôn.
A noter les mé khyâl sculptés en serpent sur la défensive (popâr).



b

Maison de Siem Răp. A droite, čhnién pour la cuisine.

Photographies Guy Porée





a

Vât Pô Bantây Čei (Siem Răp)
Bâtiments annexes : tête d'escalier sculptée en singe



b

Photographies Guy Porée

Maisons à toits jumelés, phtăh dambôl phlôh, d'un monastère dans l'enceinte d'Ankor Vât. Noter les *hočâni* décorés.



est encore parfois sculpté en tête d'animal. C'est — autant d'après mes observations personnelles que d'après les informateurs indigènes — le plus souvent, dans la région de Phnom Pén, une tête de cheval, une variante observée étant, pour l'un des bâtiments annexes d'un monastère, un escalier à têtes de pélicans. J'ai pu également noter, dans un monastère près de Siem Răp, un escalier orné de singes. Une enquête que j'ai initiée auprès des informateurs de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge montre l'importance de ces sculptures (voir fig. 6).

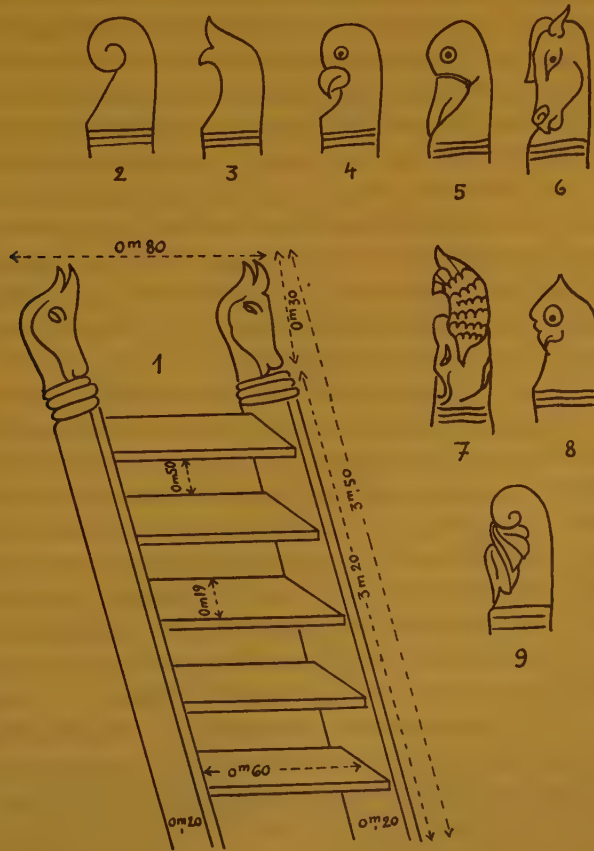


Fig. 6.

1. Escalier, d'après MCC. 48.012.

2 à 9. Figures sculptées sur les montants d'escaliers d'après MCC. 48.016.

2. Escargot dit *khčan hien*.

3. Queue de poisson.

4. Perroquet.

5. Pélican.

6. Cheval.

7. Makara engloutissant un poisson.

8. Hibou.

9. Feuille de *paprak*.

La présence de têtes de cheval est expliquée comme un rappel de Kānthāka, le coursier sur lequel le futur Bouddha quitta son palais: animal si fidèle qu'il mourut du chagrin d'être séparé de son maître¹⁰¹. Les explications bouddhiques doivent être acceptées sous toutes réserves; celle-ci paraît d'autant plus suspecte que les mêmes informateurs donnent d'autres traditions qui lui sont difficilement conciliables et qui offrent beaucoup plus d'intérêt. Voici, pour commencer, une légende que l'informateur aurait souvent entendu conter par les vieillards :

¹⁰¹ MCC. 48.012, 48.013, 48.019.

Jadis, un chef de pagode, dont on ignore le nom, connaissait les formules magiques, dites *smël*, qui lui permettaient entre autres d'émettre des rayons lumineux. Grâce à elles, il pouvait, en se secouant trois fois, prendre la forme de tel animal qu'il lui plaisait. Néanmoins, s'il voulait reprendre sa forme première il n'avait pas de mots à réciter mais devait recevoir trois coups de bâton sur la tête : ceci avant sept jours écoulés, sinon il resterait animal jusqu'à sa mort.

Le religieux ayant dû s'absenter laissa les jeunes novices qu'il avait chargés de coudre des feuilles de palme. Les enfants, pour se distraire, demandèrent à un camarade, qui savait la formule, de se métamorphoser en cheval. Il commença par refuser puis, ses condisciples insistant, finit par céder. Il prit auparavant la précaution de donner aux bonzillons un fléau, les enjoignant de le frapper trois fois sur la tête pour lui permettre de reprendre forme humaine. Ceci fait, il se secoua trois fois, et devint un cheval énorme, piaffant et hennissant. A cette vue, les enfants prirent peur et s'enfermèrent dans la cellule de leur maître.

Aucun d'eux n'osa s'approcher du cheval qui, désespéré, se fit doux et passa la tête entre les marches de l'escalier menant chez son maître, espérant qu'on aurait pitié de lui. Sept jours passèrent et il mourut ainsi. De retour, le chef de la pagode ne put, malgré sa science, sauver le malheureux, et, en souvenir de lui, sculpta les montants de l'escalier à son image. Par la suite, les fidèles du village l'imitèrent ¹⁰².

Voici une autre tradition qu'un menuisier tient des anciens :

Autrefois, un homme dont on ne sait le nom fabriqua un escalier pour sa maison. Ayant ajusté les marches, il appliqua l'escalier : les montants dépassaient le bandeau du plancher. Son intention fut d'abord de les scier à hauteur convenable, mais l'idée lui vint de les sculpter. Il réfléchit et pensa qu'il était né en l'année du cheval : il sculpterait deux têtes de cheval et si on lui demandait quelque explication de cette fantaisie, il répondrait que c'était pour faire savoir que le maître de maison était de l'année du cheval.

Par la suite, les voisins l'imitèrent, mais toujours en représentant un cheval sans se soucier de l'animal présidant à l'année de leur naissance ¹⁰³.

L'informateur indique cependant que, de nos jours, les gens sculptent suivant l'année de leur naissance ou de la construction de la maison des têtes de tigre, serpent ou *nāga*, ajoutant que, ces animaux étant féroces, on les croit propres à défendre l'habitation contre les malfaiteurs. Il ne mentionne pas les autres animaux du cycle de douze ans, qu'on peut difficilement, à l'exception du chien, qualifier de féroces et qui, à ma connaissance, ne sont jamais sculptés sur les montants d'escalier ; par contre, il cite comme étant en usage la figuration du *čhlām* (requin).

Un autre informateur, qui paraît ne connaître que l'usage de sculpter une tête de cheval, dit qu'on le représentait sur l'escalier pour montrer à ceux qui montaient et descendaient que c'était un animal possédant des *kaṃ* ¹⁰⁴, ces *kaṃ* étant les marches de l'escalier ¹⁰⁵. Il s'agit d'un jeu de mots sur *sēh*

¹⁰² MCC. 48.014.

¹⁰³ MCC. 48.012.

¹⁰⁴ *Karma* (actes) : c'est-à-dire que ses actes passés ont été mauvais.

¹⁰⁵ MCC. 48.021. Les marches (d'escalier) se disent *kām* (*čandōr*).

« cheval » et sès « reste, excédant, résultat », que je n'ai compris que grâce au commentaire de M^{me} Pěč Sāl. Un autre informateur encore, qui rapporte la tradition sur le cheval Kānthāka, pense que l'image du tigre représente l'incarnation du Buddha Sěār Mětrėy (Maitreya) et rapporte qu'on le met pour écarter les influences néfastes et les ennemis de tous genres. Il rappelle, pour les images de crocodile et de cheval, qu'il existe des constellations portant ces noms, et pour celles du *nāga* qu'on en sculpte aux bras des chaires à prêcher ou sur les supports des manuscrits ¹⁰⁶, rappels intéressants mais qui trahissent l'ignorance des causes véritables. Un correspondant de Čamkhsàn, s'étant informé dans sa localité, rapporte que les uns considèrent la tête de cheval comme représentant l'année de naissance, les autres considèrent les têtes de cheval ou de pélican — seules mentionnées — comme de simples ornements ¹⁰⁷. Ailleurs, la tête de cheval orne l'escalier des maisons où les enfants meurent jeunes, pour éviter la répétition de ce malheur ; le cheval, parce qu'il est rapide et qu'on l'emploie dans les combats, ferait peur aux mauvais esprits (*běisāč*) ¹⁰⁸. Dans le *srōk* de Thbōñ Khmūm, les animaux représentés sur les escaliers seraient destinés à effrayer *khmōč*, *prāy* et *běisāč*, c'est-à-dire les diverses catégories de revenants. Celui qui rapporte cette tradition écrit plus loin que l'escalier est associé au culte des *nāk tā* (génies fonciers) ou *tėvodā* qui veillent à la sécurité extérieure de la maison, la *čnāñ phtāh*, dont je reparlerai, veillant sur l'intérieur. Il ajoute que, pour les anciens, les sommets des montants d'escalier étaient assimilés aux têtes du maître et de la maîtresse de maison : aussi, quand un futur gendre avait l'imprudence de les toucher, on considérerait le prétendant comme un insolent qui osait porter la main sur la tête de ses futurs beaux-parents ¹⁰⁹, et rompait les fiançailles. De même, les fiançailles étaient rompues si le jeune homme s'avisait de descendre en tournant le dos à la maison ¹¹⁰. J'ajouterai que, parmi les formes de « têtes d'escalier » que reproduit cet informateur (fig. 6) j'ai fréquemment rencontré celles dites « d'escargot » ou de « queue de poisson », beaucoup plus rarement celle en « feuille de *paprak* » ¹¹¹.

De tous ces renseignements résulte, me semble-t-il :

1. que les animaux figurés sur les escaliers protègent la maison ;
2. que le cheval est particulièrement représenté, mais que les explications bouddhistes sont suspectes ;
3. qu'il existe un rapport certain, quoique mal défini, entre ces animaux et les propriétaires de la maison puisqu'ils sont :
 - a) donnés comme devant correspondre à l'animal de l'année de naissance du propriétaire ;
 - b) rituellement assimilés au maître et à la maîtresse de maison.

¹⁰⁶ MCC. 48.012.

¹⁰⁷ MCC. 48.015.

¹⁰⁸ MCC. 48.024.

¹⁰⁹ Toucher la tête de quelqu'un était, naguère, une injure grave.

¹¹⁰ MCC. 48.016.

¹¹¹ Aucune explication n'est donnée de ces formes. Je n'ai jamais observé de « perroquet » ou de « tête de hibou » ni vu de *makara* aux escaliers d'habitations.

A mon avis, nous avons ici l'une des nombreuses survivances de totémisme que j'ai pu constater au Cambodge ¹¹² et dont on trouvera d'autres exemples dans le présent ouvrage ¹¹³.

Rituellement, l'escalier est, avec l'une des colonnes où se tient la divinité gardienne, l'élément le plus important de la maison, celle-ci n'étant pas complète tant qu'il n'a pas été posé. C'est que tout ce que contient la maison doit passer par l'escalier : hôtes et biens ¹¹⁴. Les jours saints, ¹¹⁵ les Cambodgiens doivent brûler près des montants des baguettes d'encens en l'honneur des *tévodà* qui les gardent ¹¹⁶. On cite le cas où le fiancé touche une « tête » d'escalier, ou tourne le dos à la maison en descendant, parmi les causes de rupture de fiançailles ¹¹⁷. L'un des actes les plus importants du mariage est l'observation du *pélā*, moment propice. A l'instant où il est atteint, sur un coup de gong, le marié met le pied sur l'escalier qui le mène à la mariée ; il se prosterne ensuite devant les « têtes » des montants, puis la *sasar kanlôn*, qui représente Prâh Phum, à laquelle l'*àcâr* a noué du fil rouge ¹¹⁸. Une accoucheuse appelée auprès d'une parturiente doit dire : « C'est fait » en frappant trois fois du pied le bas de l'escalier ¹¹⁹. Lorsqu'une famille rentre de voyage, la maîtresse de maison doit monter en premier, portant son enfant dans les bras et, parvenue au sommet de l'échelle, jeter trois fois une poignée de riz en prononçant des paroles d'expulsion des mauvais génies qui auraient pu accompagner les voyageurs ¹²⁰. D'autres disent que les voyageurs doivent poser sous l'escalier des mets et des gâteaux à l'intention des génies indiscrets ¹²¹.

Vu l'importance de l'escalier, certains rites doivent être accomplis à son égard. Marches et mortaises doivent être taillées un jour propice. Avant la mise en place, à une date faste, des offrandes de nourriture sont disposées à droite et à gauche d'une natte sur laquelle on étend une étoffe blanche et place un service à bétel, un *phîl* d'eau de *sambuor*, des brins de fils de coton. L'*àcâr* dit les formules de conjuration tout en aspergeant d'eau l'escalier, présente ses offrandes et noue les fils aux montants. La cérémonie est nécessaire même s'il s'agit d'une simple échelle de bambou ¹²².

¹¹² Cf. R. A.

¹¹³ J'avais demandé que fût ouverte une enquête pour savoir qui, du mari ou de la femme, était considéré comme *měds phîāh*, maître ou maîtresse de maison. En effet, le cas le plus fréquent de construction est la construction *pour la femme* au moment du mariage qui est, le plus souvent, matrilocal. L'enquête aurait été importante, malheureusement, ma demande n'a pas eu de suites. On pourra constater que, lors des cérémonies pour la construction de notre maison de Văt Tŭk Thlā, j'étais considérée comme *měds phîāh*, mon mari n'ayant qu'un rôle secondaire.

¹¹⁴ MCC. 48.021.

¹¹⁵ *Thnăi sêl* ; il y en a quatre par mois.

¹¹⁶ MCC. 48.019. Ma servante Khim, très pratiquante, a coutume de placer tous les soirs des baguettes d'encens allumées au sommet des escaliers et des chambranles des portes extérieures. D'après MCC. 46.006, chaque soir une baguette doit être allumée : au fourneau ; sur le récipient à riz ; au seuil de la porte ; au chevet de la couche.

¹¹⁷ MCC. 39.008 ; 48.016.

¹¹⁸ MCC. 39.001.

¹¹⁹ MCC. 30.010.

¹²⁰ MCC. 90.001. Cf. également MCC. 90.015.

¹²¹ MCC. 90.010.

¹²² MCC. 48.016. L'informateur ne précise pas qui est bénéficiaire de l'offrande.

II. Rites relatifs aux premiers travaux

1. Examen du terrain

Avant d'édifier sa maison, le Cambodgien doit observer le terrain, *mol phum*, c'est pourquoi il consulte un *kru*, un *âcâr*¹²³ qui se reporte au traité qu'il possède. Celui-ci, écrit le plus souvent en termes obscurs, est en fait une sorte d'aide-mémoire contenant, avec les indications des temps fastes et néfastes, des allusions à des événements mythiques, des formules magiques ou des invocations, des listes d'offrandes. Je l'ai dit, l'*âcâr* comprend souvent mal le traité qu'il possède : ainsi des rites qui n'ont pas l'occasion d'être souvent pratiqués tombent en désuétude.

C'est pour cette raison, je crois, que, lorsque je me fis bâtir une maison à Vât Türk Thlâ, aucune allusion ne me fit supposer l'importance qu'on devait accorder à l'examen du terrain et que je n'eus pas d'indications à ce sujet au cours de mes enquêtes locales. Peut-être, moins ignorante aurais-je pu, en posant les questions nécessaires, obtenir des renseignements qu'on ne songeait pas à me fournir. De plus, les documents sur le sujet que possède la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge lui parvinrent lorsque j'avais quitté le pays. Ce sont, pour la plupart, des extraits non commentés de traités, et je n'ai pu obtenir des informateurs les précisions complémentaires.

Je commencerai par donner une traduction de l'un d'eux ;¹²⁴ elle montrera combien ces textes sont à la fois prolixes et imprécis :

« Cette œuvre efficace est pour parler¹²⁵ du Sdeč Krôn Srēi Phirôh¹²⁶ qui interrogea Prâh Thoniy¹²⁷ au sujet de ce royaume où croissaient les calamités, demandant pourquoi les hommes n'atteignaient pas tous cent ans, et comment. Alors Prâh Thoniy répondit que c'était parce que tous ces hommes, ils atteignaient la décrépitude. Alors Prâh Bât Krôn Srēi Phirâstra demanda à Prâh Thonir¹²⁸ ce qu'on appelait *ôcčâs*¹²⁹. Alors Prâh Thoroniy répondit que lorsque le terrain était élevé vers l'Est, bas vers l'Ouest, on appelait cela *ôcčâs* un. Lorsque dans un terrain l'eau coulait venant d'Est, allant à l'Ouest, on disait qu'il était du deuxième *ôcčâs*. Lorsqu'on plaçait la porte directement à la pointe

¹²³ *Kru*, du sanskrit *guru* « maître », désigne l'homme riche en connaissances ; *âcâr*, du sanskrit *âcārya*, désigne d'habitude celui qui accomplit les rites.

¹²⁴ Le MCC. 48.018 donne un texte beaucoup plus court, comportant seulement, sans qu'ils soient numérotés, dix *sthân* (lieux) *ôcčâs* qui auraient été indiqués par la déesse Terre au roi Phirâstra.

¹²⁵ *Sēthi kâr nēh nuw sradđiy*. Formule habituelle qui indique un commencement de chapitre ou de paragraphe dans les traités. *Sēthi* vient du sanskrit *siddhi* qui indique la réalisation, le succès. *Kâr* indique une action, une œuvre.

¹²⁶ *Sdeč* = roi ; *krôn* = ville, royaume ; *srēi* = *çrī*, particule honorifique. Il s'agirait, m'a écrit M^{me} Pēč Sāl « d'un roi vivant au temps du Roi Vessantara » et qui régnait sur le royaume de Phirâs. Ce roi paraît fameux pour ses questions, car les MCC. 39.001 et 39.005, à propos de l'examen des horoscopes pour le mariage, le montrent interrogeant Indra, tandis que MCC. 39.013 lui fait interroger Prâh Phum sur le même sujet.

¹²⁷ Prâh Thorni, déesse Terre.

¹²⁸ Remarquer la diversité des graphies de noms propres : cela est fréquent dans les textes de ce genre.

¹²⁹ *ôcčâ* = haut, élevé.

des pieds ¹³⁰, cela était le troisième *ôlêās*. Lorsqu'on gardait la porte près d'une colonne, on disait que c'était le quatrième *ôlêās*. Lorsqu'on bâtissait un *rôn* ¹³¹ au Sud, on disait la maison du cinquième *ôlêās*. Lorsque le terrain était bas au Sud, élevé au Nord, on disait que c'était le sixième *ôlêās*. Si l'on gardait le fourneau près de la porte, on disait que c'était le septième *ôlêās*. Lorsque pour l'ensemble des clôtures on employait des cimes d'arbre comme bois, on disait que c'était le huitième *ôlêās*. Bâtir une maison élevée au Nord, basse au Sud, on disait que c'était le neuvième *ôlêās*. Lorsque l'on était en procès avec un sage, avec un moine, on disait que c'était le dixième *ôlêās*. Lorsqu'on avait bâti une maison sans (encore de) mur et qu'on y montait, on disait que c'était le onzième *ôlêās*. Lorsqu'une maison était haute vers l'Est, basse vers l'Ouest, on disait que c'était le douzième *ôlêās*. Lorsqu'elle était basse au Nord, haute au Sud, en y demeurant on obtenait bonheur et santé, la fraîcheur du cœur et du foie ¹³², on disait que c'était le treizième *ôlêās* ¹³³. Lorsqu'un terrain était élevé au Nord, bas au Sud et qu'au milieu de l'eau coulait venant de l'Est, on appelait cela *sâropor* ¹³⁴, ce n'était absolument pas bon, le quatorzième *ôlêās*. Une maison haute au milieu, en y demeurant on acquérait peu de biens qui, à la longue, disparaissaient complètement, on disait que c'était le quinzième *ôlêās*. Lorsqu'un terrain était bas au Sud, élevé au Sud-Est, ceci de son nom était appelé *andarothân* ¹³⁵, il n'était pas bon non plus, le seizième *ôlêās*. Lorsqu'un terrain avait soit un fleuve, soit une fosse d'eau, ou une mare, soit le cours d'un *prêk* se trouvant à l'Est, on l'appelait *mân suosdêi* ¹³⁶, il était extrêmement bon, c'était le dix-septième. S'il avait (l'un ou l'autre) au Sud, il était appelé *moronom* ¹³⁷, ce n'était pas une chose vaine, ce dix-huitième. Lorsque du santal (poussait) au Sud-Ouest, on appelait (le terrain) *krom Prâh Thoni* ¹³⁸, il était extrêmement bon ce dix-neuvième. Lorsque c'était à l'Ouest, on appelait (ce terrain) *khsat* ¹³⁹, c'était le vingtième. Lorsque c'était au Nord-Ouest, on appelait (ce terrain celui de) Râhur le Grand, en y demeurant on avait des éléphants, des chevaux, des serviteurs, en y demeurant on avait des biens nombreux, c'était le vingt et unième. Lorsqu'on l'avait au Nord, on appelait (ce terrain) *khôth phumî* ¹⁴⁰ là on avait des bœufs, des buffles, on avait des éléphants et des chevaux nombreux, c'était le vingt-deuxième. Lorsque des *diospyros* ¹⁴¹ étaient au Nord-Est, on appelait (ce terrain) *râksâr* ¹⁴², en y demeurant on obtenait des présents ¹⁴³ nombreux, c'est le vingt-troisième. Une règle (voulait que) si un *diospyros* se trouvait dans cette région du monde, le lieu employé devait s'en écarter de cent coudées pour être possible ¹⁴⁴. »

¹³⁰ MCC. 48.018 : « au chevet de la couche ».

¹³¹ Bâtiment secondaire ou bâtiment provisoire.

¹³² C'est-à-dire le calme des sentiments.

¹³³ MCC. 48.018 ne parle pas de l'*ôlêās* 7, intervertit les indications après le troisième, et ignore les *ôlêās* 13 et suivants.

¹³⁴ De toutes sortes.

¹³⁵ Ruine.

¹³⁶ Qui possède la félicité.

¹³⁷ *Morona*, *moronâm* = mort.

¹³⁸ Pièce de terre de Prâh Thoni.

¹³⁹ Pauvreté.

¹⁴⁰ Terrain vénérable.

¹⁴¹ *Ĉhânt* ; mais peut-être graphie défectueuse pour *ĉânt* = santal.

¹⁴² Gardien.

¹⁴³ *Krayà bôĉā* = nourriture, aliments d'offrande. Les termes *sòy krayà*, *pissà krayà* signifient « manger » pour les rois ou les grands mandarins. Ceux-ci « mangent » la royauté, ou les terres de leurs juridictions par les présents qui leur sont offerts.

¹⁴⁴ MCC. 54.025.

2. Dénivellations et plans d'eau

Ayant donné un exemple du genre de textes auxquels les Cambodgiens ont recours, je résumerai, d'après les quelques documents à ma disposition, les indications données pour le choix d'un terrain suivant l'orientation de ses parties hautes ou basses.

1. Nord-Ouest bas, Sud-Ouest élevé ¹⁴⁵

Le terrain s'appelle *sēthi čei phum* ¹⁴⁶. C'est un bon terrain ¹⁴⁷. L'on y vit dans le bonheur complet ¹⁴⁸.

Sēthi équivaut au sanskrit *siddhi* « accomplissement, achèvement », *čei* au sanskrit *jaya* « victoire ». On notera que les noms des terrains sont construits à la manière du sanskrit et non à la façon cambodgienne où le mot déterminé précède le mot déterminant.

2. Nord-Ouest bas, Sud-Est élevé

Le terrain s'appelle *tūkh phum*, on ne doit pas y construire de maison ¹⁴⁹.

Tūkh, du sanskrit *duḥkha*, signifie « malheur, chagrin, deuil ».

3. Nord bas, Sud élevé

Le terrain s'appelle *sāp lākh*. C'est un très bon terrain ¹⁵⁰. C'est le meilleur terrain ¹⁵¹. Par contre, s'il est traversé au milieu par de l'eau coulant de l'Est, il est néfaste ¹⁵².

En cambodgien, *sāp* signifie « tout, chaque », *lākh*, du sanskrit *lakṣhana*, signifie « qualité, perfection ». *Sāropo*, par lequel est désigné le terrain du quatorzième *ōččās*, veut dire « de toutes sortes » ; un substantif, tel que *tūkh* a été oublié.

4. Nord-Est bas, Sud élevé

Le terrain s'appelle *nītūkkān* : il est très bon ¹⁵³. Il s'appelle *suosdēi čei phum* et c'est le meilleur de tous ¹⁵⁴. Il porte bonheur, est très propice pour la construction ¹⁵⁵.

Nītūkkān correspond à sanskrit *ni*, privatif, et *duḥkha* « malheur ». *Suosdēi* vient du sanskrit *svasti* et signifie « bonheur, bien-être, félicité » ; il est, comme *čei* (victoire), très employé dans les formules de souhaits.

5. Est bas, Sud élevé

C'est un bon terrain ¹⁵⁶.

¹⁴⁵ Le mot traduit par « bas » est *rāp* « plan, uni, bas ».

¹⁴⁶ MCC. 48.006, 48.026, 54.025. Ce dernier document fait suivre l'énumération des *ōččās* par la description des terrains, d'après leurs dénivellations, par Prāḥ Pissnōkār, l'architecte des dieux, répondant à une question de Prāḥ Ėisōr (Çiva) demandant pourquoi les hommes qui « font des forteresses, des enceintes, des jardins et *čamkār* » (champs autres que rizières inondées) ou qui « bâtissent des maisons » ont peu de longévité, de bonheur, de santé. Sans aucune explication, Prāḥ Pissnōkār commence la description des terrains. L'énumération des forteresses... etc. nous montre que les règles sont valables pour tous les travaux où le sol est remué.

¹⁴⁷ MCC. 54.025.

¹⁴⁸ MCC. 48.006, 48.026.

¹⁴⁹ MCC. 48.026.

¹⁵⁰ MCC. 54.025.

¹⁵¹ MCC. 48.026.

¹⁵² MCC. 54.025, quatorzième *ōččās*.

¹⁵³ MCC. 54.025.

¹⁵⁴ MCC. 48.006.

¹⁵⁵ MCC. 48.026.

¹⁵⁶ MCC. 54.025.

6. Est bas, Ouest élevé

On l'appelle *sōrpār*, c'est un bon terrain ¹⁵⁷.

Le mot *sōrpār* signifierait « bon ».

7. Sud-Est bas, Est élevé

Il porte le nom de *lāk*, c'est un mauvais terrain ¹⁵⁸.

La dénomination ne paraît pas convenir à la qualité attribuée.

8. Sud-Est bas, Nord-Est élevé

On l'appelle *thoroni sās*; il porte malheur ¹⁵⁹.

Thoroni est l'équivalent du sanskrit *dharaṇi*, la terre. Je ne puis indiquer de traduction pour *sās*, les possibilités étymologiques étant trop nombreuses avec un mot dont la finale est certainement tombée.

9. Sud bas, Nord-Ouest élevé

Ce terrain est dit *tūkh phum*; il porte malheur ¹⁶⁰.

10. Pourtour bas, centre élevé

On l'appelle *phum khnañ āndòk*. Quand on s'installe sur ce terrain on reçoit autant de cadeaux que l'on désire mais, par la suite, on se ruine ¹⁶¹.

Le nom sanskrit est en blanc sur l'original, l'appellation de *phum khnañ āndòk* « terrain dos de tortue » étant la traduction cambodgienne.

11. Centre bas, pourtour élevé

Ce terrain se nomme *sērēi rāčō thàn*; il est très bon ¹⁶². On l'appelle *sóronk phum*; on y vit dans la gloire, le bonheur ¹⁶³. On le nomme *phum sōkh ponorāy* ¹⁶⁴.

Sērēi est mis pour *crī*, qui est une particule honorifique, *rāčō* est une graphie pédante pour *rāč* (du sanskrit *rāja* « roi ») enfin *thàn* ou *sthān* représentent le pâli *thāna* ou le sanskrit *sthāna* « lieu, endroit ». *Sóronk* pourrait se décomposer en *sór*, soleil + *ānk* corps et *sōkh* veut dire « contentement, bonheur », *ponorāy* est mis, je pense, pour *pōn rāy* « complètement distribué ».

12. Sud-Est élevé, Nord-Ouest élevé

Le terrain s'appelle *sàropo' tūk*, c'est un mauvais terrain ¹⁶⁵.

13. Sud élevé, Sud-Ouest élevé

Le terrain est nommé *bathavi phum*, on n'y vit pas dans le bonheur ¹⁶⁶.

Le mot *bathavi* n'existe pas dans les dictionnaires. M^{me} Péč Sāl m'a donné la traduction « phum Terre ». Dans ce cas, *bathavi* serait une forme (insolite) de *prthivī*

¹⁵⁷ MCC. 48.026.

¹⁵⁸ MCC. 54.025.

¹⁵⁹ MCC. 48.026.

¹⁶⁰ MCC. 48.006.

¹⁶¹ MCC. 48.006.

¹⁶² MCC. 54.025.

¹⁶³ MCC. 48.006.

¹⁶⁴ MCC. 48.026.

¹⁶⁵ MCC. 54.025.

¹⁶⁶ MCC. 48.006. Le MCC. 48.018 donne une liste où, pour chaque cas donné, il est question de la région où se trouve la partie haute et de la direction d'un cours d'eau. Je n'ai pas jugé utile de compliquer mon exposé par l'étude de ce texte qui a peu de rapports avec les autres.

Les documents dont je me suis servie n'épuisent pas toutes les catégories de terrains possibles. Peut-être les terrains non décrits ont-ils été omis parce qu'étant ni bons ni mauvais. Comme les informateurs n'en disent rien, il me paraît difficile de trouver les principes qui ont servi de base à la distinction entre bons et mauvais terrains. On peut noter, cependant, que le symbolisme est évident pour les N^{os} 10 et 11. La pluie qui tombe sur une éminence ruisselle sur les pentes et se disperse : de même les dons qui pleuvront sur celui qui sera installé sur un terrain dont le centre est élevé se disperseront dans toutes les directions. Par contre, comme les eaux se concentrent et stagnent dans un creux du terrain, de même vers celui dont la propriété présente une dénivellation centrale couleront, peut-on dire, les félicités.

Il ne suffit pas de connaître les positions respectives des dénivellations, il faut également considérer les plans d'eau qui s'y peuvent trouver.

Voici comment s'exprime à ce sujet un manuscrit appartenant à l'Àčār Ieñ Ros, de Phnom Péñ¹⁶⁷.

« Si le terrain est sur la berge d'une rivière, d'un *běñ*, d'un fleuve et qu'il y a une île au travers (de la course) du soleil, cette transversale (de la course) du soleil ayant seulement la forme d'un *nāk*, on dit que, si on peut y habiter, c'est bon pourvu que la maison soit à hauteur des épaules, ou qu'elle soit à hauteur du nombril, ou qu'elle soit dans la partie centrale de la queue¹⁶⁸, cela est, sans exception, bon. En outre, quand le terrain a un étang, un *běñ*, une rivière, un ruisseau, au Nord, au Nord-Est ou à l'Est, cela, sans exception, est très bon.

S'il y a un *prék*, un ruisseau, un caniveau, une rivière, un *běñ*, un étang, un fleuve, un chenal, une source¹⁶⁹, un chemin, au Sud-Est, au Sud, au Sud-Ouest, à l'Ouest, au Nord-Ouest, cela n'est pas possible.

Quant au terrain sans étang, *běñ*, rivière, fleuve, *prék*, chenal, si le terrain est élevé au centre, ou s'il est plan comme la surface d'un plateau, ou s'il a quatre coins comme un *pé*¹⁷⁰, ou s'il est comme un arc d'Indra¹⁷¹, comme un *koñkāl*¹⁷², comme un lion debout¹⁷³ ou comme un nid de poule, cela est, sans exception, bon, y habiter est possible. Au sujet d'un terrain, d'un pays, sur la berge d'un fleuve, d'une rivière, d'un *prék*, il ne faut pas de maison en sens contraire de l'eau, sans exception c'est mauvais : si l'on a des biens, ils seront dispersés, si l'on cherche à avoir des biens, on ne pourra les posséder ; c'est ce que l'on appelle maison de l'*ôččās*...¹⁷⁴. De plus, on ne doit bâtir dans le sens de

¹⁶⁷ Ce manuscrit m'a été prêté pour être photographié. L'Àčār, qui le tient de son père, qui lui-même l'avait reçu de son père, m'a donné quelques commentaires, mais je n'ai pu poursuivre les laborieuses séances d'explication, le temps dont je disposais n'étant pas suffisant. Le manuscrit est écrit avec une grande fantaisie, ce qui le rend difficile à lire.

¹⁶⁸ Les épaules du *nāk* seraient bizarres si cet animal était, comme le *nāga* indien, un serpent ; mais le *nāk* des Cambodgiens est assimilé au crocodile.

¹⁶⁹ *Phal* « fruit, avantage » étant mis, je pense, pour *phòl* « jaillir, sourdre » et donc pour *tièk phòl* « eau qui jaillit ».

¹⁷⁰ Plateau d'offrande, en bananier. Je pense que cela signifie que le terrain est plat et carré.

¹⁷¹ Arc-en-ciel, c'est-à-dire que le terrain est en arc de cercle.

¹⁷² Le mot peut être également lu *tandāl* : je ne trouve de sens ni à l'une ni à l'autre lecture.

¹⁷³ *Čamho sòñ*. Le MCC. 48.018 mentionne un terrain à forme de *čumhor sèn* qui donne la puissance ; puis un terrain à l'aspect d'un *rāčohan* (*haṃsa* royal) : ceux qui l'habitent ont quatre maisons et grande fortune.

¹⁷⁴ Chiffre douteux, qui n'est pas confirmé par le texte énumérant les *ôččās*.

l'eau qui coule ¹⁷⁵, si l'on cherche à avoir des biens, on ne pourra les posséder, car continuellement tous les biens se liquéfieront ; de plus, il se produira des maladies et des tourments nombreux. En vue de bâtir, il faudra du sang ¹⁷⁶. En dirigeant (la maison) vers l'eau on fera naître rapidement la félicité, on sera sans ennemis qui viennent vous châtier ¹⁷⁷, ils ne le pourront pas. Pour pouvoir s'installer (sur ces terrains) franchir 15, 14 ou 13 brasses, ou 9, 3 ou 1 brasse, ou 1 *sên* et demie, sans exception, on pourra s'installer comme on le trouve dans le présent traité. Il ne faut pas de transgression aux interdictions mêmes, sans exception, ce n'est pas possible. »

D'autres écrits énumèrent les terrains qui porteront, ou non, bonheur, selon que le plan d'eau s'étend en telle ou telle direction.

1. Un terrain bas au Nord et au Centre, élevé au Sud, et traversé d'Est au Sud par un cours d'eau, porte bonheur ¹⁷⁸.

2. Un terrain ayant un plan d'eau à l'Est porte bonheur. Il est dit *sôkh suosdêi phum* ¹⁷⁹ ou *mân suosdêi* ¹⁸⁰ ou *sôman* ¹⁸¹, ce mot équivalant au sanscrit *sumana* « agréable ».

3. Si le plan d'eau est au Sud, le terrain est très néfaste, il porte le nom de *morona* ou *moronom phum* ¹⁸². Mais d'après un autre texte, si une mare se trouve au Sud, il suffit de s'en éloigner de dix coudées pour pouvoir y construire avec bonheur ¹⁸³.

4. Une mare se trouvant au Sud-Ouest d'un terrain, celui-ci est dit « destruction des ennemis » ¹⁸⁴.

5. Un terrain à l'Ouest duquel se trouve une mare est appelé *sônta* ; il est de très bon augure car il est habité par les *tévodà* ¹⁸⁵.

6. Quand un cours d'eau passe par le Nord du terrain, celui-ci est appelé *sôvoddana phum* : qui y vit possèdera de nombreux animaux ¹⁸⁶.

7. Lorsque le cours d'eau se trouve au Nord-Est, le terrain est nommé *piphoppisôr phum* : qui l'habite est chef et reçoit de nombreux cadeaux ¹⁸⁷.

8. Un terrain ayant une mare au Sud-Est est dit *apêi koñkâr* « eau mauvaise » ¹⁸⁸.

Un dessin que je reproduis (fig. 7) indique 16 emplacements possibles de plans d'eau et, pour certains, la distance qui doit être maintenue entre eux et le centre du terrain. Les noms de ces emplacements sont dérivés du sanskrit, ou du pâli. En numérotant les carrés à partir du Nord-Est et en allant dans le sens des aiguilles d'une montre, voici quelles sont les significations de ces noms :

1 et 9. *Tép* ou *Tév* (sanskrit *deva*) : dieu, déesse. *Sihân* (sanskrit *sthàna*) : lieu, maison, demeure.

2, 6, 7, 11. *Morona* (sanskrit *marāṇa*), *mat*, *mrêt* (sanskrit *mṛta*) signifient la mort.

¹⁷⁵ Je n'ai pas souvenir d'avoir vu de maison placée parallèlement à un cours d'eau, étant entendu que le sens d'une maison est celui vers lequel regarde la porte d'entrée.

¹⁷⁶ Un sacrifice sanglant ?

¹⁷⁷ Les malheurs sont les châtiments des péchés des vies antérieures.

¹⁷⁸ MCC. 48.006.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ MCC. 54.025, 17^e *ôcās*.

¹⁸¹ MCC. 48.026.

¹⁸² MCC. 48.026 ; 54.025, 18^e *ôcās*.

¹⁸³ MCC. 48.026.

¹⁸⁴ MCC. 48.026.

¹⁸⁵ MCC. 48.026.

¹⁸⁶ MCC. 48.006.

¹⁸⁷ MCC. 48.006. L'autorité, au Cambodge, ne va pas sans présents des inférieurs. *Piphop*, chef des *asôl* (les *asura* de la mythologie indienne) est généralement désigné comme *Piphopasol*.

¹⁸⁸ MCC. 48.026. *Koñkâ* équivaut au sanskrit *Gaṅgā* (Gange).

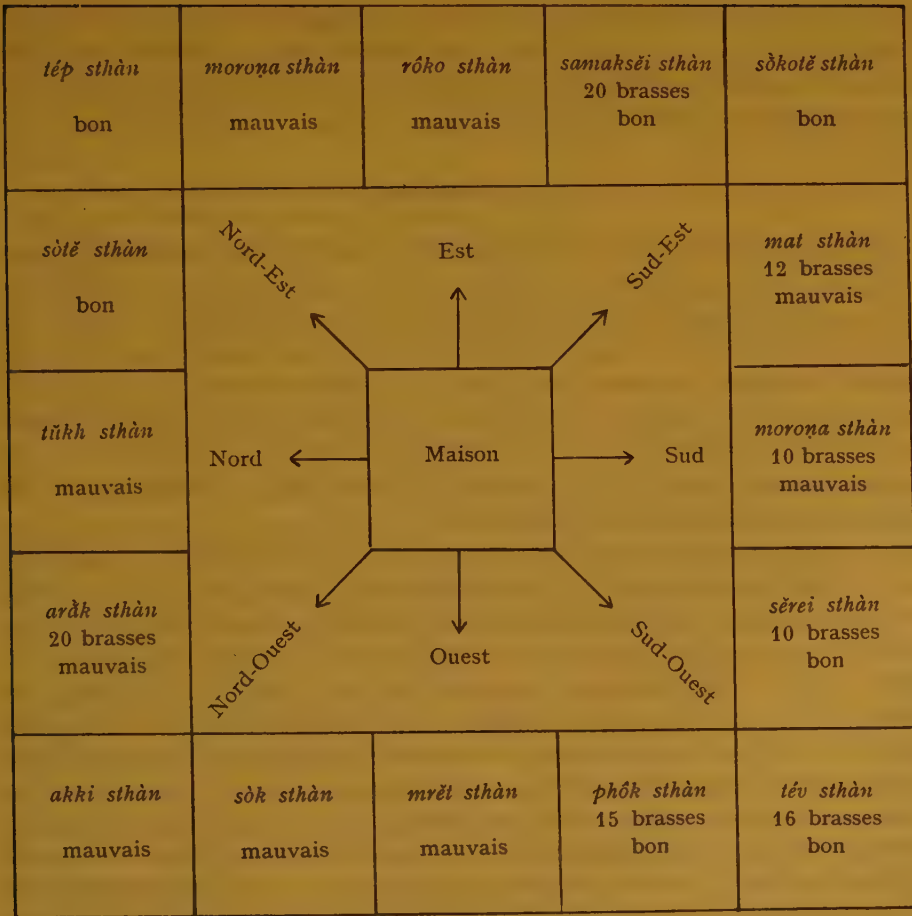


Fig. 7. D'après MCC. 48.006

3. *Rôko* (sanskrit *roga*) : maladie.
4. *Samaksēi* signifierait : terre labourée.
5. *Sòkotē* m'a été donné comme désignant le paradis. Mais le dictionnaire cambodgien donne pour premier sens : « bonne course, action d'aller selon ce qui est bien »¹⁸⁹ : *sòkotē* correspondrait au sanskrit *sugati* « état heureux, félicité ».
8. *Sērei* (sanskrit *çrī*, pâli *sirī*) gloire.
10. *Phōk* signifierait « biens meubles » ; c'est le sanskrit *bhoga* « jouissance... revenu, richesses ».
12. *Sòk* (sanskrit *çoka*) : chagrin.
13. *Akki* (pâli *aggi*) : feu.
14. *Arāk* est la désignation d'esprits dangereux.
15. *Tūkh* (sanskrit *duḥkha*) : malheur.
16. *Sòtē* ou *sòthē* signifierait bonheur.

Il suffit d'un examen rapide pour se rendre compte que le dessin ne correspond absolument pas à la liste des terrains heureux ou malheureux selon la direction des plans d'eau, telle que je l'ai donnée plus haut. Nous voyons,

¹⁸⁹ *Damnòr loa, kàr tou dòy loa.*

dans le graphique, une majorité de lieux mauvais à l'Est, qui est bon d'après la liste. Celle-ci donne bon le Nord, qui est dangereux dans le graphique. J'ignore comment les divergences peuvent se concilier : elles proviennent probablement de traditions diverses.

3. Les émanations

La situation du terrain ne doit pas être seulement déterminée par rapport aux plans d'eau qui peuvent l'avoisiner. Ainsi, tel terrain porte bonheur si, à l'Est, au Sud-Ouest, au Nord-Ouest, au Nord ou au Nord-Est, se trouve un monument ancien, un reliquaire (*aṅk Prāḥ Thāt*), un temple, une statue du Buddha, un stūpa ; un banian, un arbre *črei*, une maison de repos (*sàlā pālei*), un endroit où l'on présente des offrandes, une étable royale¹⁹⁰ pour éléphants ou chevaux, un plan d'eau, une élévation de terre, un sentier ou une aire royale à battre le grain¹⁹¹. Si, au contraire, l'un ou l'autre se trouve au Sud-Est ou à l'Ouest, le terrain porte malheur¹⁹².

A l'exception des plans d'eau et du sentier, l'énumération ne comprend que des objets saints ou royaux. Ceux-ci, semble-t-il, sont chargés d'un puissant potentiel dont les émanations, *pōn*, pourraient être dangereuses, d'après un autre texte qui indique les distances dont on doit s'écarter. On emploie également, dans les énumérations de ces distances, le mot *sól*, qui désigne un bâton, un fer, au bout pointu, un pal, et qui équivaut donc au sanskrit *cūla*. Selon M^{me} Péč Săl, le mot désigne « une sorte de lance qu'emploient les brûleurs de cadavres » et, dans le cas présent, « un pieu que l'on plante généralement au milieu du terrain ». Mais on dit, par exemple, que le *sól Prāḥ Thāt* est de 29 brasses, et qu'il faut construire à 9 brasses de là : il est peu probable qu'il s'agisse d'un bâton piqué au milieu du terrain où l'on veut bâtir, moins encore d'un pieu fiché au centre d'un reliquaire (*Prāḥ Thāt*). On pourrait supposer le sens secondaire d'étalon de longueur, mais nombre de graphiques — dont un exemple est donné fig. 18 — montrent un *sól* situé aux différents points de l'espace suivant les jours de la semaine. En fait, l'un des deux documents dont je dispose¹⁹³ parle de *sól* quand l'autre¹⁹⁴ emploie les mots *pōn* « émanation » ou *koṃsuol*, « vapeur, fluide », et je crois que les deux sens ont fini par être confondus. Il s'agit de construire hors de portée des émanations produites par les monuments anciens, tertres, etc. ; suivant le centre d'émission les distances varient, comme le montre la liste suivante, basée sur les deux textes :

Sól, ou *pōn*, *Prāḥ Thāt* : 1 *sěn* et 9 brasses ; construire à 9 brasses de là¹⁹⁵.

¹⁹⁰ *Prāḥ saṅkīl* : je n'ai pas trouvé le terme dans les dictionnaires, mais je ne vois guère d'autre possibilité d'après le contexte.

¹⁹¹ *Prāḥ Lăn*.

¹⁹² MCC. 48.026.

¹⁹³ MCC. 48.006. Ce document donne un graphique (voir fig. 8) où le mot *sól* précède la mention du bâton (= châtiment) de telle ou telle déité. *Sól* pourrait être alors traduit par « portée ».

¹⁹⁴ MCC. 48.025.

¹⁹⁵ Soit à $20 + 9 + 9 = 38$ brasses du reliquaire.

Sól, *pôn* ou *komsuol*, *sěimà* ¹⁹⁶ : 1 *sěn* 7 brasses ; s'en écarter de 9 brasses ¹⁹⁷.

*Sól àrāk*s ¹⁹⁸ : 1 *sěn* 6 brasses ; s'en écarter de 3 brasses.

Sól d'un grand arbre : 1 *sěn* 7 brasses ; s'en écarter de 6 brasses ¹⁹⁹.

Pôn d'un arbre abritant 7 *àrāk*h : s'en écarter de 3 brasses ²⁰⁰.

Sól d'un banian ²⁰¹ : 1 *sěn* 9 brasses ²⁰² ; *pôn* d'un banian : 9 *sen* ; s'en écarter de 7 brasses ²⁰³.

Sól ou *pôn* d'un étang se trouvant à l'Est de la maison : 1 *sěn* pour le *sól*, et pour le *pôn*, 1 *sěn* 7 brasses avec écart de 7 brasses.

Si ²⁰⁴ la pièce d'eau est en dehors du terrain, le *sól* est de 100 coudées ; s'écarter de 9 brasses.

Pôn d'un étang se trouvant au Sud de la maison : 1 *sěn* ; s'en écarter de 9 brasses.

Sól d'une termitière : 1 *sěn* 4 brasses ; on peut construire en s'en écartant de 7 brasses.

Sól ou *pôn* d'une termitière située au Sud : 1 *sěn* 7 brasses, s'en écarter de 7 brasses ; ou (pour le *pôn*) : 1 *sěn* ; s'en écarter de 7 brasses.

Pôn d'une termitière située au Nord-Ouest : 1 *sěn* ; s'en écarter de 9 brasses.

La termitière, *dambók* ²⁰⁵, est souvent de dimensions considérables. Elle peut être la demeure d'esprits dangereux ²⁰⁶. Au Sud de la maison que je m'étais fait construire à Văt Türk Thlà se trouvait une termitière que je voulais faire disparaître. Avant que ce ne fût possible, au matin d'un jour choisi, l'*àçà*r du village y présenta quelques offrandes en murmurant une courte invocation.

De la position des termitières peuvent dépendre le bonheur ou le malheur des habitants d'une maison. Voici, par exemple, ce qui est dit, à propos d'une termitière de bon augure et d'une termitière d'influence mauvaise, dans le manuscrit de l'*Àçà*r Ieñ Ros :

« Si une termitière croît à l'Est, les habitants auront des animaux à deux pattes, des animaux à quatre pattes qui viendront se rassembler, c'est très bon. Faire une offrande consistant en paddy, riz décortiqué, sésame, pois, banane, canne à sucre, apporter l'offrande sur l'emplacement.

Si la termitière se trouve au Sud-Est, ce n'est pas bon, le feu qui se trouve dans la maison la brûlera. Faire une offrande consistant en banane, canne à sucre, arec, bétel, pois et riz tout à la fois. Alors on pourra trancher (la termitière) et s'en débarrasser. »

De même l'un des informateurs écrit que, d'après les anciennes règles, on doit éviter un terrain ayant une termitière de mauvais augure ou démolir

¹⁹⁶ Les *sěimà* sont des bornes qui marquent les limites et le centre de l'espace consacré d'une pagode.

¹⁹⁷ Jusqu'au centre du terrain d'après MCC. 48.006.

¹⁹⁸ *Àrāk*(s) : esprit plus ou moins dangereux qui demeure dans un grand arbre.

¹⁹⁹ Je conçois mal comment un grand arbre sans *àrāk*h est pourvu d'un *sól* plus étendu que lorsqu'il y a un *àrāk*h. MCC. 48.006 remplace les deux *sól* par le *pôn* qui suit dans la liste.

²⁰⁰ La longueur du *pôn* lui-même paraît avoir été oubliée.

²⁰¹ *Dòm pò* : arbre de la *bodhi* = *figus religiosa*.

²⁰² MCC. 48.006.

²⁰³ MCC. 48.025.

²⁰⁴ MCC. 48.006 est seul à mentionner le cas.

²⁰⁵ C'est à tort que GUESDON indique les sens plus larges de « tertre, monticule, éminence, bosse ». D. C. donne pour *dambók* la définition suivante (et la seule) : *pomnuh dēi dail hòt pi handier pun* « élévation de terre produite par les termites qui l'amoncellent ».

²⁰⁶ Cf. R. A.

celle-ci. Quand elle est de bon augure, on lui présente des offrandes ²⁰⁷. Mais si l'on confronte l'énumération ainsi que les dessins que donne cet informateur, avec les indications du manuscrit Ieñ Ros, on trouve quelques divergences. Je commencerai par le résumé du manuscrit Ieñ Ros, en suivant l'ordre adopté pour l'orientation des termitières :

Est : Abondance de bipèdes et quadrupèdes. Offrandes : paddy, riz décortiqué, sésame, pois ²⁰⁸, banane, canne à sucre.

Sud-Est : Incendie. Se débarrasser de la termitière après avoir offert banane, canne à sucre, arec, bétel, pois et riz cuit.

Sud : Perte de biens, serviteurs, enfants, épouses. Se débarrasser de la termitière après avoir offert banane, canne à sucre, arec, bétel ²⁰⁹.

Sud-Ouest : Mauvais pour les rizières. Se débarrasser de la termitière après avoir offert canne à sucre, arec, bétel, fleur, bougie, baguette d'encens, drapeau.

Ouest : La postérité, les serviteurs, les bœufs et buffles seront nombreux. Offrande : arec, bétel, viande, alcool.

Nord-Ouest : Réussites nombreuses. Offrande : arec, bétel, banane, canne à sucre, bougie, baguette d'encens, fleur.

Nord : Beaucoup d'or, d'argent, de serviteurs. Offrir banane, canne à sucre, riz cuit, arec, bétel, lait de vache ²¹⁰, agrumes diverses.

Nord-Est : Beaucoup de richesses. Offrir banane, canne à sucre, bétel, bougie, baguette d'encens, un étendard de la victoire.

Quant à l'énumération de l'informateur précédemment cité, elle se résume ainsi :

Est et Sud-Est, à raison d'une termitière pour chacune des directions : fortune.

Sud-Est. Incendie.

Sud. Le maître de la maison ²¹¹ mourra jeune.

Sud-Ouest. Pillage ou vol.

Ouest. Prospérité.

Nord-Ouest. Cadeaux nombreux.

Nord. Prospérité, bonheur.

Nord-Est. Cadeaux du Roi.

Les dessins (fig. 8) nécessitent quelques explications. Dans le premier, on trouve une série de noms correspondant à l'influence exercée par chacune des termitières.

Est : *sērēi sēthī*. *Sērēi*, ou plutôt *serei*, signifie « puissance au-dessus de soi » ²¹². *Sēthī*, ou *sēthī* (sanskrit *siddi*) signifie « puissance ». D'où, je pense, la glose de M^{me} Péc

²⁰⁷ MCC. 48.006.

²⁰⁸ Le mot *saṇḍək* est un générique pour toutes variétés de pois et haricots. Les nombres ou quantités n'étant pas donnés, j'ai tout traduit au singulier, quoique cela ne puisse correspondre à la réalité.

²⁰⁹ MCC. 48.018 donne pour l'ensemble un texte ne variant que par quelques détails, sauf pour le Sud, qu'il dit de bon augure ; après l'offrande (non spécifiée), on aura vite de la chance, et on jouira d'une longue vie.

²¹⁰ *Ksēr Prāh Kō* : lait de l'Auguste Vache. Cette offrande n'est plus présentée au Cambodge ; à part les mentions du manuscrit Ieñ Ros et celle de MCC. 48.018, je ne connais d'emploi de lait de vache que pour la cérémonie royale du *hôm*, depuis longtemps en désuétude, cf. Cérémonies des Douze Mois, p. 35 ; R. A.

²¹¹ Le terme peut aussi indiquer la maîtresse de maison, ou le maître et la maîtresse de maison.

²¹² D. C., s. v. *seri*.

| | | |
|---|---|---|
| ○ <i>rāc bōcā</i> bon : chance et dons royaux | ○ <i>sēvēisēthi</i> passable | ○ <i>attēpralai</i> mauvais |
| <i>morōṇa vinās</i> ○ mauvais : séparation d'avec sa famille | <div style="text-align: center;"> <div style="display: flex; justify-content: space-between;"> <div style="text-align: right;">Nord-Est</div> <div style="text-align: left;">Sud-Est</div> </div> <div style="display: flex; justify-content: space-between;"> <div style="text-align: right;">Nord</div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;">Maison</div> <div style="text-align: left;">Sud</div> </div> <div style="display: flex; justify-content: space-between;"> <div style="text-align: right;">Nord-Ouest</div> <div style="text-align: left;">Sud-Ouest</div> </div> </div> | <i>mohā lāph</i> ○ bon – sain beaucoup de chance |
| <i>pohu barivār</i> on aura domestiques, bœufs, buffles, éléphants, chevaux ○ | <i>vīvoṭhi</i> passable ○ | <i>ēor pāthā</i> malheur ○ |

| | | |
|--|--|--|
| ○ Nord-Est <i>sól ēnttōṇd</i> bon | ○ Est <i>sól sēlātōṇd</i> passable | ○ Sud-Est <i>sól akkitōṇd</i> mauvais |
| Nord ○ <i>sól čanttōṇd</i> bon | | Sud <i>sól téptōṇd</i> ○ bon |
| Nord-Ouest <i>sól kältōṇd</i> mauvais ○ | Ouest <i>sól prithärtōṇd</i> passable ○ | Sud-Ouest <i>sól prohmtōṇd</i> bon ○ |

Fig. 8. Emplacements des termitières d'après MCC. 48.006

Săl : « avoir le pouvoir de » pour l'expression *sērēi sēthī* qui devrait être traduite par : (être) mandaté, ou (être) mandataire.

Sud-Est : *attēpralay*. M^{me} Péč Săl glose : « frapper, tuer, etc., d'une manière violente ».

Le nom est donc formé de *atē* « excessif » et *pralai* « destruction, dissolution de la vie ».

Sud : *mohā lāph*. Le nom signifie « grande chance ».

Sud-Ouest : *čòr pāthā*. L'expression signifie : « Le brigand attaque ».

Ouest : *vivothi*, ce qui signifie « sans succès » ²¹³.

Nord-Ouest : *pohu barivār*. *Pohu* (sanskrit *bahu*) signifie : nombreux. *Barivār* a le sens de : personnes qui entourent, personnes qui font cortège, serviteurs.

Nord : *morōṇa vinās*. Mort (*morōṇa*) et destruction (*vinās*).

Nord-Est : *rāč bōcā*. Cérémonie d'offrande (*bōcā*) royale (*rāč*). Le nom voudrait dire que dans l'emplacement correspondant au casier du Nord-Est, le Roi ferait des offrandes.

Le deuxième dessin comporte une série de noms de la mythologie, associés au terme *tōnd*. Ce mot, qui signifie « bâton » ou « puissance », est le *daṇḍa* sanskrit qui a le sens de « bâton » mais aussi de « châtiment », de « puissance qui punit ». Le châtiment est envoyé :

à l'Est par un bâton de pierre (*sēl*, du sanskrit *silā*).

au Sud-Est par le feu (*akki*, sanskrit *agni*, pâli *aggi*).

au Sud par un *tévodā*.

au Sud-Ouest par *Brahmā* ²¹⁴.

à l'Ouest par *Prithhār*, la vieille (?) ²¹⁵.

au Nord-Ouest par *Kāl*, le Temps.

au Nord par *Čant*, le dieu de la Lune.

au Nord-Est par *Ent*, *Indra*.

Si l'on comprend que le nom de *čòr pāthā* « le brigand attaque » signifie, pour le point correspondant, le pillage, ou que ce point soit mauvais pour les rizières (les animaux venant voler le grain), on comprend moins que la divinité correspondante soit *Brahmā*. On comprend moins encore qu'au Nord corresponde à la fois le nom de *morōṇa vinās* (mort et destruction), la prospérité, l'or et l'argent. Ces métaux sont associés, dans les légendes cambodgiennes ou siamoises, à la divinité de la Lune ²¹⁶. *Kāl*, le Temps, serait, semble-t-il, mieux associé à *morōṇa vinās*, qui semblerait plus indiqué pour le Sud, puisqu'une termitière en cette direction amène la mort. Les textes eux-mêmes ²¹⁷ ne se contredisent pas ; les dessins contredisent les textes. On aurait pu songer à un déplacement total des graphiques par rapport aux orient, mais l'hypothèse n'est pas acceptable, car le châtiment par le feu (*akki tōnd*), la mort violente (*attēpralai*), l'incendie, correspondent bien au Sud-Est auquel les Cambodgiens donnent le nom du feu (*akné*) ²¹⁸. Par contre, les textes se correspondent à

²¹³ *Voṭhi*, qui a le sens de « prospérité, progrès », vient du pâli *vaḍḍhi*, sanskrit *vrddhi* selon MÉNÉTRIÉ, Le Vocabulaire Cambodgien dans ses Rapports avec le Sanscrit et le Pali. Etant donné que la case est « passable », *vī* devrait correspondre au sanskrit *vi* avec le sens de « manquant de » plutôt que celui de « très » adopté par la traduction de M^{me} Péč Săl.

²¹⁴ Ou un brahmane.

²¹⁵ Le nom est mal écrit : M^{me} Péč Săl a lu aussi *Trēi Thvār* (les Trois Portes). D. C., s. v. *prīth* (du sanskrit *vrddha*) donne la forme féminine *prīthhā*.

²¹⁶ Cf. R. A. et N.E.N.S., p. 248.

²¹⁷ Le manuscrit Ieñ Ros et MCC. 48.006.

²¹⁸ Ce nom *akné* correspond au sanskrit *agni*, tandis que celui d'*akki* (*tōnd*) cor-

peu près, qu'il s'agisse des plans d'eau, ou de termitières : il suffit de remplacer « destruction des ennemis » par « destruction au moyen des ennemis » pour avoir une équivalence des deux séries ²¹⁹. Il y a donc, certainement, des confusions, mais elles sont, en l'absence d'une documentation plus abondante, impossibles à expliquer.

4. Présages

L'examen d'un terrain est une tâche compliquée : on peut, heureusement, procéder d'une façon plus facile en ayant recours aux présages. C'est ce qu'on appelle *ból phum* :

Au milieu du terrain sur lequel on a jeté son dévolu, on creuse une fosse carrée, en amassant la terre qu'on a enlevée. Puis, après une invocation ²²⁰, l'on comble le trou. Le présage est bon si la terre remise en place déborde, moyen si elle arrive à ras bord, mauvais, et l'on doit absolument s'abstenir de construire, si elle n'atteint pas le bord. On peut aussi mettre à germer des semences ²²¹. Le terrain est bon si elles germent au bout de cinq jours, mauvais si la germination ne commence qu'au bout de six à sept jours ²²².

On peut également avoir recours au *ból kantôn*. Pour cela, on met dans un *kantôn* ²²³ les figurines d'un bœuf, d'un éléphant et d'un lion ²²⁴. Après une invocation, ²²⁵ on abandonne le tout sur le terrain. Si un chien mange le bœuf, le terrain est bon : l'on vivra dans la chance. Mange-t-il l'éléphant, il faut chercher ailleurs, sinon l'on vivrait dans le malheur ; et si le lion est dévoré, c'est le signe que la santé des habitants serait mauvaise. Enfin, si les animaux n'ont pas été touchés, le terrain est excellent ²²⁶.

5. Divisions du terrain

Ayant choisi le terrain, on doit l'enclore, puis tendre des cordes qui joignent par des diagonales les angles de la clôture. Autour du point où les cordes se croisent, on trace un carré d'une coudée et un empan de côté ²²⁷ ou

respond au pâli, ce qui indiquerait une date de composition des graphiques, ou une correction des noms, assez récente, le pâli ayant été employé beaucoup plus tardivement que le sanskrit par les Khmers.

²¹⁹ Le cas d'un plan d'eau situé au Nord-Est n'étant pas donné.

²²⁰ Le texte ne précise pas à qui.

²²¹ D'espèce non spécifiée.

²²² MCC. 48.006.

²²³ Petit réceptacle en feuille de bananier dans lequel les Cambodgiens ont coutume de placer les offrandes.

²²⁴ MCC. 48.006 ne précise pas en quoi ; mais il est probable qu'elles sont en farine, l'emploi de figurines de ce genre étant fréquent.

²²⁵ Dont le destinataire n'est pas spécifié.

²²⁶ MCC. 48.006. E. K., pp. 155-156, dit comment choisir un terrain propice d'après la saveur et l'odeur du sol. Il y est aussi prescrit d'enterrer, dans une marmite enveloppée de soie, un œuf frais pondu, trois feuilles d'or blanc, des fragments de rouge, bleu, jaune, blanc et noir ; si le tout reste inaltéré au bout d'une quinzaine ou d'un mois, le terrain est excellent ; il est mauvais dans le cas contraire.

²²⁷ MCC. 48.026.

un cercle ayant une coudée et un empan de rayon ²²⁸. C'est le *phcēt phum* « nombril du terrain » sur lequel on ne doit pas bâtir ²²⁹.

D'après les coutumes, avant de créer une pagode, il faut se procurer un *bōs* d'éléphants ²³⁰ pour piétiner la surface du terrain aux régions cardinales et intercardinales et, enfin, les réunir au centre, ou nombril, du terrain. On prépare pour chaque région de l'espace, en tout neuf y compris le centre, cinq bougies, cinq baguettes d'encens, cinq *kantōn* de *lāt* ²³¹, cinq fleurs, cinq noix d'arec et cinq cigarettes. Un *pē* ²³² à neuf enroulements est placé au centre du terrain. Un *ācār* récite une prière de consécration. Il faut offrir huit *pē cēn* ²³³ aux huit points de l'espace. Ensuite l'*ācār* récite les prières *romnāb slot dēi* (apaisement de la terre), *sar Prāh Norāy* (flèches de Viṣṇu) et *mohā sambōr* (grande prospérité). Les prières terminées, il enfonce un piquet dans le nombril du terrain ²³⁴.

D'après ce texte, il me semble que l'on cherche à obtenir un univers clos où les vertus du terrain se concentrent dans le « nombril », puisque les éléphants, au nombre de huit comme les points cardinaux et intercardinaux, piétinent les

surfaces correspondantes à ceux-ci pour se réunir ensuite au « nombril » et que, là seulement, on dépose un *pē* dont on précise le nombre d'enroulements, égal à celui des points de l'espace.

Pour savoir l'endroit où construire, on divise les côtés de l'enclos d'Ouest en Est en dix parties égales, du Nord au Sud en six parties égales. D'Ouest vers l'Est on laisse libres quatre dixièmes, d'Est vers l'Ouest cinq dixièmes; du Nord vers le Sud on laisse libres trois sixièmes et du Sud vers le Nord deux sixièmes. L'espace restant est celui sur lequel on peut bâtir ²³⁵.

| | | | | |
|-------|-------|---|-------|-------|
| NE | v. NE | E | v. E | SE |
| v. NE | NE | E | SE | v. SE |
| N | N | C | S | S |
| v. NO | NO | O | SO | v. S |
| NO | v. O | O | v. SO | SO |

Fig. 9.

Plus souvent, le Cambodgien doit, même si le terrain dont il dispose est petit ²³⁶, le diviser en carrés égaux, le plus souvent au nombre de vingt-cinq. Le terrain (*phum*) correspond à un village

²²⁸ MCC. 54.025.

²²⁹ MCC. 48.026, 54.025.

²³⁰ Huit éléphants.

²³¹ Riz éclaté.

²³² Sorte de plateau fait en lanières de tronc de bananier : le nombre de fois où celles-ci s'enroulent est rituellement fixé suivant les cas.

²³³ Voir : Chapitre VI, 4. Détails rituels.

²³⁴ MCC. 85.018, d'après la traduction de M^{me} Péč Šāl.

²³⁵ MCC. 48.026 : le texte donne le terrain comme ayant ses plus grandes dimensions d'Est en Ouest, ses plus petites du Nord au Sud. J'ignore si, dans le cas inverse, les divisions doivent être toujours de dix dans la ligne Est-Ouest et six dans la ligne Nord-Sud ou si elles sont relatives aux dimensions des côtés du parallélogramme. Etant donnée l'importance magique des orients, il me paraît probable que l'on se base sur eux et non sur les mesures des côtés. Les schémas que donnent les Cambodgiens sont toujours ceux de carrés, et, dans les villages, j'ai toujours observé que les terrains où étaient bâties les maisons étaient des carrés.

²³⁶ MCC. 48.010.

(*phum*) mythique, dont les traités donnent les plans. On trouvera (fig. 10, 11 et 12) la façon la plus courante de représenter ces villages et (fig. 13) une disposition moins facile à lire, mais dont la présentation en rectangles paraît conditionnée par la forme des manuscrits en feuille de latanier ²³⁷. J'ai pu comparer cinq documents, dont trois ²³⁸ provenant de la province de Kandāl, deux autres ²³⁹ des provinces de Tākèv et Kōmpōñ Ćàm, le dernier étant un dessin donné « d'après un manuscrit du XIX^e siècle » par GROSLIER ²⁴⁰. Ils ne varient guère entre eux, ainsi que le montre la comparaison des uns et des autres. Les noms nécessitant des commentaires, je donne la liste casier par casier, allant de gauche à droite (Nord au Sud) et de rangée supérieure à rangée inférieure (de la rangée Est à la rangée Ouest) ²⁴¹.

1. *Mohà Rürsēi*, le Grand Ascète, (48.006) est, possiblement, Ćiva, l'ascète par excellence et le régent du Nord-Est dans la mythologie indienne. Le casier porte aussi les noms de *Ćūtēk Mohà Sethēi* (48.010) ou de *Seiṭhēi Ćḍiēk* (R. C.) qui paraissent également désigner Ćiva : *Ćūtēk* dont *Ćḍiēk* paraît une forme fautive, correspond au sanskrit *jutika*, diminutif de *juta* qui désigne le chignon des ascètes, de Ćiva. Quant au mot *seiṭhēi* ou *sethēi*, qui désigne surtout l'homme riche, il vient du sanskrit *creṣṭhī*, pâli *seṭṭhī* qui signifie « homme éminent ».

2. *Sāñcei* (48.006, 48.010 et R. C.) est la forme cambodgienne de Sañjaya, nom du père de Vessantara, c'est-à-dire du Buddha dans son avant-dernière incarnation. Ce nom est précédé de la formule honorifique *Prāḥ Bāt Srēi* ou *Bā Srēi*.

3. *Sḍthōtonaḥ* (48.006), *Sānthōtonā* (48.010), *Sḍthōth* (R. C.) sont les transcriptions plus ou moins correctes de Ćuddhodana ²⁴², le père de Buddha dans sa dernière incarnation. MCC. 54.025, qui a placé *Sḍthōt* dans le premier casier, loge ici *Sēthāt*, Siddhārtha, ce qui est le nom du Buddha avant l'Illumination. MCC. 85.015 donne ce casier, très bon et devant être choisi pour bâtir un temple, comme étant l'habitation de *Sārobḍi*, sans doute Ćāriputra ²⁴³.

4. C'est la maison du voleur, *Ćḍr*, ou du voleur dépravé, *Ćḍr kàṣ*.

5. *Ārāk* ou *ārākḥ* désigne toutes sortes d'esprits gardiens ; l'*ārākḥ srḍk* (du pays) est un génie territorial important. R. C. donne pour le casier correspondant un nom peu lisible qui semble être *tépārāk* « divinité gardienne ».

6. Assāmūkhēi est une divinité féminine qui, ainsi que son nom l'indique (sanskrit *aṣva*, pâli *assa* + *mukha* « face ») est pourvue d'une tête de cheval. Son nom est précédé soit par *Nān* « dame », soit par *yākḥ*, ce qui indique un démon dangereux.

²³⁷ Ce graphique a la particularité de faire précéder, en certains cas, les noms des points cardinaux ou intercardinaux par le terme *khān*, « flanc, côté ; du côté de, vers ». Si l'on replace les feuilles dans leur ordre logique, on s'aperçoit que les casiers sont ordonnés par rapport au centre, et que ceux des directions cardinales forment avec leurs « flancs » l'image d'un svastika (cf. fig. 9).

²³⁸ MCC. 48.010 et 54.025 envoyés par le même informateur ; MCC. 48.006.

²³⁹ MCC. 83.011 et 83.015.

²⁴⁰ R. C., p. 158. La copie, souvent peu lisible, ne paraît pas exactement conforme à l'original : le Nord est vers le haut de la page, à l'européenne. GROSLIER comprend ce plan comme celui d'un village réel, ce qui est possible, mais les autres documents démontrent qu'il représente avant tout les points dangereux, ou non, dans une propriété privée.

²⁴¹ Les noms sont précédés dans 48.006, 48.010 et le plan GROSLIER par *phitāḥ* « maison (de) » ; ils sont suivis (à la mode indienne) dans 54.025 par *thān* « lieu (de) ».

²⁴² Cela me paraît douteux pour Sānthōtonā, mais je n'ai pas trouvé ce que ce nom représentait.

²⁴³ Le nom de ce disciple du Buddha devrait être transcrit *Sāribḍi*.

7. C'est la maison « de l'épouse adultère » *prapôn phēt*. Assez curieusement MCC. 54.025 met dans ce casier le Buddha, peut-être par suite d'une lecture erronée d'un mot mal écrit, *Prāḥ Pūth*, forme rare pour *prapôn*, pouvant être assez facilement lu *Prāḥ Pūth* (le Buddha). Comme le mercredi, jour de Mercure (*pūth*), est fréquemment un jour dangereux, l'on ne sera pas étonné que le casier correspondant à *Prāḥ Pūth* soit mauvais comme le mercredi (*thnai pūth* ou *thnai Prāḥ Pūth*).

8. C'est la maison « de l'incendie », *phlōn ēheḥ* ou « du feu qui consume éternellement » *phlōn ēheḥ sapphāl*.

9. C'est le lieu, la maison, où se trouve le cadavre, *khamōl*; mais ce mot signifiant également un fantôme, un revenant, il peut aussi bien s'agir d'une maison mortuaire que d'une demeure hantée.

10. Là se trouve le chasseur, *pramāñ*, *pāmāñ* ou *prān pramāñ*. Le chasseur est un personnage voué à de terribles malheurs dans ses vies futures, puisque son occupation est de tuer : on conçoit que loger dans ce quartier soit mauvais.

11. Cette case est dite *čās srōk* ou *mé srōk*. Vieux ou vieille (*čās*) du pays est l'appellatif fréquent du génie foncier (*nāk tā čās srōk*), mais il peut s'agir simplement de la personne la plus âgée du pays, ce qui est, naturellement, excellent puisque synonyme de longévité. *Mé srōk* veut dire « chef du pays », mais aussi, puisque le sens premier de *mé* est « mère », la Mère du Pays.

12. *Čotēkka*, *Čotēk* ou *Čoutēk* serait d'après M^{me} Péc Sāl un *sethēi* doué d'un grand pouvoir « grâce à une pierre précieuse qu'il possédait ». Le nom signifierait « lumière », ce qui correspondrait au sanskrit *jyotis*; il y a peut-être contamination du *Čutēk* de 1.

13. Cette case, où se trouve le « nombril du terrain » (*phčēt phum*), est occupée par *Nān Sēdā* (*Sedā* ou *Sēidā*), c'est-à-dire *Sitā*, l'épouse de *Rāma*. Elle serait assise sur le « nombril » d'après MCC. 54.025.

14. Cette case est celle de *Mohā Sōth* ou (83.011, 83.015) *Mohōsōth*, qui est le Mahosadha des *Jātaka*. Le plan GROSLIER fait suivre le nom par l'expression *nāk prāčēn* « homme de talent ».

15. C'est l'emplacement du marché, *phsār* (54.025 et plan de R. C.), des gens du marché, *nāk phsār* (48.006), et la case est mauvaise. Elle est au contraire considérée comme bonne lorsqu'elle est donnée comme la maison d'un jardinier, *nāk ēbā* (48.010). Ailleurs (83.011) elle est dite maison de *Photārphār* : considérée comme très bonne, elle est réservée pour la hutte où sont placées les cendres des parents.

16. La maison du Roi, *rāč* ou *sāč*, est considérée comme excellente par l'un (48.006), très dangereuse par l'autre (48.010). La case est mauvaise même quand elle est dite « ordinaire » (54.025).

17. La maison du *sethēi* est considérée comme bonne par tous, ce qui est normal.

18. *Čučok* est la transcription de *Jūjaka*, nom du brahmane à qui Vessantara donna ses enfants. Le plan GROSLIER le qualifie de *nāk sōm tām* « personne qui demande l'aumône », MCC. 48.006 le qualifie de *prohm* « brahmane », tandis que MCC. 54.025 désigne simplement la case comme celle d'un *prohm*; pour 83.015 la *phitāh prohm* est mauvaise.

19. Pour l'un (48.010) c'est la case de gens du marché, *nāk phsār*, pour d'autres (48.006 et plan GROSLIER) c'est celle d'un marchand de poissons *čhmūōn* (ou *čhmuoñ*) *trēi*. L'endroit, comme celui où loge le chasseur, est mauvais.

20. Là gîte l'ennemi, *satróv*, qui (48.006) vous tourmente, bien, ou (54.025) le professeur, *kru*. L'un ou l'autre est dangereux.

21. C'est la maison d'un « homme dans la misère ou l'indigence » *nāk kamsāt turkot* (48.010) d'un « pauvre dans l'indigence », *nāk kra kōmsat* (plan GROSLIER). Ou bien c'est la demeure d'un guerrier, *bâyūth* ²⁴⁴.

22. La maison de *Véssantar*, c'est-à-dire Vessantara est considérée comme bonne ou mauvaise suivant les uns ou les autres.

23. *Nān Peisākhā* (48.010, 54.025) ou *Vésākhā* (plan GROSLIER) est *Viçākhā*, femme

²⁴⁴ Je n'ai pas trouvé le mot dans les dictionnaires.

Est

| | | | | |
|-------------------------------------|--|--|--|-------------------------------------|
| <i>phtāḥ mohà rēsēi</i> bon | <i>phtāḥ prāḥ bāt</i> <i>srēi sañḥei</i> bon | <i>phtāḥ prāḥ bāt</i> <i>srēi sōthōtonaḥ</i> bon | <i>ptāḥ cōr</i> mauvais | <i>phtāḥ àrḁks</i> mauvais |
| <i>phtāḥ assamūkkhēi</i> mauvais | <i>phtāḥ praḥonth</i> <i>phēt</i> mauvais | <i>phtāḥ phlonṇ cḥeḥ</i> mauvais | <i>phtāḥ khmōḥ</i> mauvais | <i>phtāḥ pramāṇ</i> mauvais |
| <i>phtāḥ cḥs svōk</i> excellent | <i>phtāḥ cōtēk</i> <i>sēthēi</i> excellent | <i>phcēt phum</i> mauvais | <i>phtāḥ mohōsath</i> bon | <i>phtāḥ nāk phsār</i> mauvais |
| <i>phtāḥ sdeḥ</i> très bon | <i>phtāḥ mohà sēthēi</i> bon | <i>phtāḥ cūcōk</i> <i>prohm</i> mauvais | <i>phtāḥ nāk</i> <i>cḥmūoṇ trēi</i> mauvais | <i>phtāḥ satrov bien</i> mauvais |
| <i>phtāḥ bāyūth</i> mauvais | <i>phtāḥ vēssantar</i> mauvais | <i>phtāḥ prei nār</i> mauvais | <i>phtāḥ anatha-</i> <i>bēndīrk sēthēi</i> bon | <i>phtāḥ kālakēṇēi</i> mauvais |

Fig. 10. D'après MCC. 48.006

célèbre dans l'histoire du Buddha pour sa dévotion et pour les dons qu'elle fit à la Communauté. Pour MCC. 48.006, c'est la case d'un homme libre, *nāk prei nā*.

24. *Anāthabēndūk*, ou *Anāthabāndik*, *Anāthobēndek* (plan GROSLIER), sont diverses transcriptions pour *Anāthapiṇḍika*, qui acheta, en le couvrant d'or, le Jetavana pour le donner à la Communauté bouddhique. On ne sait pourquoi MCC. 54.025 donne cette case comme celle d'un voleur.

25. *Kālkeṇēi* (plan GROSLIER) *Kālkeṇēi* (48.010) *Kālakēṇēi* (48.006) *Kālkhanni* (54.025) sont les formes diverses d'un personnage très connu des Cambodgiens, une dévouée d'enfants que le Buddha convertit et qui devint après sa mort une divinité des champs²⁴⁵. On verra plus loin que son nom est associé à l'emplacement réservé aux latrines; il doit donc correspondre à l'adjectif féminin du sanskrit *kalka* « immondiçes, ordures ».

L'un des documents²⁴⁶ associe aux directions cardinales et intercardinales des noms qui appartiennent au Rāmāyana. Au Nord-Est correspond

²⁴⁵ Cf. R. A.

²⁴⁶ MCC. 48.010, voir fig. 11.

| | | | | | | | | |
|---------------------|--|--|---|--|--|---|-----------------------|--|
| Hanumàn Nord-Est | | Est : Piphékh | | | | | Prāh Rānu Sud-Est | |
| | | <i>phtāh cūlēk</i> <i>phum mohā</i> <i>sēthēi</i> bon | <i>phtāh prāh</i> <i>bāsrēi</i> <i>sañčēi</i> très bon | <i>phtāh srēi</i> <i>Sānthōlon</i> <i>mohā rāč</i> très bon | <i>phtāh cōr kàč</i> mauvais | <i>phtāh āvāk srōk</i> mauvais | | |
| Nord : Sedāyos | | <i>phtāh nāh</i> <i>asāmūkhēi</i> mauvais | <i>phtāh praponth</i> <i>phēt</i> mauvais | <i>phlōn cēhē</i> <i>sāpp kāl</i> très mauvais | <i>phtāh khmōc</i> mauvais | <i>phtāh pramāñ</i> <i>thām</i> mauvais | Sud : Kha | |
| | | <i>phtāh cās srōk</i> fortune | <i>phtāh cōlēkha</i> <i>mohā sēthēi</i> bon | <i>phcēt phum</i> nāh sedā assise mauvais | <i>phtāh mohā</i> <i>sēthēi</i> très bon | <i>phtāh nāk cīvā</i> bon | | |
| Nord-Ouest Sedā | | <i>phtāh sdeč</i> très mauvais | <i>phtāh sēthēi</i> éviter la diagonale | <i>phtāh cūcōk</i> mauvais | <i>phtāh nāk</i> <i>phsā trēi</i> mauvais | <i>phtāh satrov</i> mauvais | Sud-Ouest Prāh Lāk | |
| | | <i>phtāh nāk</i> <i>kañsāt tū kot</i> mauvais | <i>phtāh srēi</i> <i>Véssantar</i> très bon | <i>phtāh nāh</i> <i>Peisākhā</i> très bon | <i>phtāh cāu</i> <i>Anāthabāndēk</i> <i>sēthēi</i> très bon | <i>phtāh</i> <i>Kālkēnēi</i> mauvais | | |
| | | Ouest : Rāp | | | | | | |

Fig. 11. D'après MCC. 48.010

Hanumàn, à l'Est *Piphékh*, c'est-à-dire Vibhiṣaṇa, le vertueux frère de Rāvaṇa, au Sud-Est se trouve *Rām* (Rāma), au Sud *Kha*, le terrible Khara, au Sud-Ouest *Lāk*, soit Lakṣmaṇa, frère de Rāma. *Rāp* (Rāvaṇa) est associé à l'Ouest, *Sedā* (Sītā) au Nord, au Nord-Ouest et au Centre. La comparaison avec d'autres documents²⁴⁷ montre que cette répartition spatiale n'est pas conforme aux règles habituelles²⁴⁸.

Le rapprochement des graphiques étudiés permet quelques constatations. Il faut à tout prix éviter les diagonales, écrit l'un des informateurs²⁴⁹, mais on s'aperçoit qu'il y a, quant à cela, deux cases exceptionnelles. La première concerne l'angle Nord-Est : tous la disent bonne²⁵⁰. L'importance de cette

²⁴⁷ Notamment MCC. 54.043, voir infra, p. 241.

²⁴⁸ Sedāyos (Sedā + *ayōs* « gloire, éclat, splendeur ») ou Sedāyūs (Sītā âgée) se trouve dans les autres documents au Nord-Ouest, là où les textes qui me paraissent les plus corrects marquent Jaṭāyus (cf. *Cycle*) tandis que le Nord est la région de Hanuman.

²⁴⁹ MCC. 48.010.

²⁵⁰ Y compris MCC. 48.010.

Devant de la propriété ou du monastère

Est

| | | | | |
|---|--|---|--|--|
| Sèthēi Très bon <i>Puits ou porte Hutte du Nāk Tà</i> | Prāh Bāt Srēi Sāñcei Très bon <i>Puits ou porte Hutte du Nāk Tà</i> | Prāh Bāt Santhôt Très bon <i>Puits ou porte Porte d'entrée</i> | Voleur Mauvais | Ārākḥ Mauvais |
| Assāmūkhēi Mauvais | Adultère Mauvais | Feu qui dure Mauvais | Mort Mauvais | Chasseur Mauvais |
| Mé Srōk Très bon <i>Puits, bassin, porte</i> | Mohā Čōttek mohā sèthēi Bon <i>Grande maison Sālā, puits bassin</i> | Nān Sēdā qui pleure en se couvrant le visage | Mohōsōth Très bon <i>Vihāra</i> | Photāphār Très bon <i>Hutte pour cendres des parents du Chef de Pagode</i> |
| Roi Mauvais | Famille du Sèthēi Très bon <i>Cuisine Sālā des fêtes</i> | Čučok Mauvais | Marché Mauvais | Ennemi Mauvais |
| Pauvre Mauvais | Véssantar Très bon <i>Grange, cellules de bonzes</i> | Nān Peisākhā Très bon <i>Etable, cellules de bonzes ; portes</i> | Anāthabēndik Très bon <i>Etable, cellule du Chef de Pagode</i> | Kālkēṇēi Mauvais |

Ouest

Fig. 12. D'après MCC. 83.011

direction est un fait d'ordre général ²⁵¹ ; au Cambodge, particulièrement, c'est par ce secteur qu'est possible « une évasion hors de notre univers vers le ciel ²⁵² ». La seconde exception porte sur la case 17, c'est-à-dire la maison du *sethēi* qui est bonne, ou très bonne ²⁵³. *Sethēi* étant la dénomination courante d'un homme riche, on devait normalement considérer l'emplacement ainsi nommé comme favorable, sans tenir compte du sens primitif du mot, qui veut dire « puissance, force magique ».

²⁵¹ Voir PIERRE PARIS, L'Importance Rituelle du Nord-Est et ses Applications en Indochine, B. E. 41, pp. 303 sq.

²⁵² GEORGE COEDÈS, La Destination Funéraire des Grands Monuments Khmèrs, B. E. 40, p. 332.

²⁵³ MCC. 48.010 se borne à noter qu'il faut éviter la diagonale.

| | | |
|--|--|--|
| Vers Nord-Ouest <i>phtāh sàromān</i> Pas bon | Nord-Ouest <i>phtāh sèsthēiy</i> Très bon | Terre mauvaise Ouest <i>phtāh prāhman</i> Pas bon |
| Nord-Ouest <i>phtāh nāh khsāt</i> Pas bon | Vers Ouest <i>phtāh Prāh Bāt Sreiy</i> <i>Vésantar</i> | Ouest <i>phtāh Nān' Peisākhā</i> Très bon |

| | | |
|--|---|--|
| Nord-Est <i>phtāh sèsthēiy</i> Bon | Vers Nord-Est <i>phtāh Prāh Bāt Srēi Sòththōt</i> Bon | Est <i>phtāh Prāh Seiththāt</i> Bon |
| Vers Nord <i>phtāh Āsaṃmūkkhēiy</i> Pas bon | Nord-Est <i>phtāh Prāh Pūth</i> Pas bon | Est <i>phtāh phlon</i> Pas bon |
| Nord <i>phtāh mé srōh</i> On aura beaucoup de gloire | Nord <i>phtāh Čóttēk Mohā Sèsthēiy</i> Bon | Centre <i>phtāh Sèdā aṅkūy lō phčēt</i> |

| | |
|---|--|
| Sud-Ouest <i>phtāh čhuoñ</i> Pas bon | Vers Sud <i>phtāh kruv</i> Pas bon |
| Vers Sud-Ouest <i>phtāh èor</i> Pas bon | Sud-Ouest <i>phtāh Kālkēiñēi</i> Pas bon |

| | |
|--|---|
| Vers Est <i>phtāh èor</i> Pas bon | Sud-Est <i>phtāh àràkhh</i> Pas bon |
| Sud-Est <i>phtāh khmōč</i> Pas bon | Vers Sud-Est <i>phtāh nāh pabāñ</i> Pas bon |
| Sud <i>phtāh Mohòssōt</i> Bon | Sud <i>phtāh phsār</i> Pas bon |

Fig. 13. D'après MCC. 54.025

Le quadrant Sud apparaît comme défavorable dans son ensemble, en conformité avec la tradition indienne voulant que le Sud soit la région des morts. Ce n'est pas le cas, notons-le, pour le Cambodgien qui considère l'Ouest comme telle. Ainsi, dans le rite dit *prè rub* l'image humaine faite des cendres du bûcher funéraire est façonnée la tête à l'Ouest, puis effacée ; quand elle est enfin placée la tête à l'Est, elle est l'objet des rites de renaissance ²⁵⁴. Les Cambodgiens disent expressément que la première figurine est synonyme de mort, que la seconde représente la naissance (ou la renaissance) ; que les vivants doivent dormir la tête à l'Est et que l'Ouest est réservé aux morts ²⁵⁵. Bien plus, si les vivants doivent se coucher à l'Est, côté de la renaissance, ils peuvent aussi coucher la tête au Sud ²⁵⁶. Il n'est donc pas illogique de considérer bonne la case qui se trouve en plein Sud ²⁵⁷, mais alors illogique que les cases du côté Ouest (22, 23 et 24) soient bonnes.

Les autres variations entre les documents paraissent dues à des interprétations différentes des noms : ainsi la case 22, habitée par Vessantara peut être bonne si l'on considère que c'était un très saint personnage ; mauvaise si l'on songe qu'il perdit son royaume, sa femme et ses enfants.

Seuls deux documents disent où placer certaines constructions sur les vingt-cinq casiers : la fig. 12 permettra de le savoir mieux que de longues explications ²⁵⁸.

Une documentation plus abondante permettrait sans doute de refaire le *phum* idéal tel qu'il dût être conçu. Pour ma part, l'image donnée par MCC. 48.010 me paraît la meilleure car c'est la plus systématique, et il est évident que le *phum* a été composé avec un esprit de système. Cette image montre non seulement que les cases sur les diagonales sont mauvaises, (sauf celle de l'angle Nord-Est), mais aussi qu'il y a une alternance de l'Est à l'Ouest d'alignements de cases successivement bons ou mauvais.

Dans quelle mesure les Cambodgiens actuels observent pour construire les indications de ce *phum* idéal, c'est ce dont je n'ai pu me rendre compte, ne l'ayant connu qu'après mon départ du Cambodge.

J'ai toutefois pénétré dans un grand nombre de propriétés et les maisons me paraissaient dans la majorité des cas approximativement situées vers le centre du terrain. Or, les zones propices, d'après les plans, voudraient qu'elles fussent en bordure sur le côté Est/Nord-Est, ou sur le côté Ouest, disposition que je ne me souviens pas d'avoir vue ²⁵⁹.

²⁵⁴ Voir N. P. C., p. 625.

²⁵⁵ MCC. 44.022. La porte d'Añkor Thom dite Porte des Morts (Thvā Khmòč) est située à l'Est ; voir ce qu'en dit PARIS, op. cit., pp. 324-325 : située « sur l'axe Est » du Bâyon, elle se « trouve à l'angle Nord-Est de l'Angkor primitive centrée sur le Bakheng ». Ce serait donc la porte de ceux qui doivent renaître.

²⁵⁶ MCC. 25.003, à propos de la situation de la cuisine, qui doit être dans la direction où sont tournés les pieds, soit à l'Ouest, soit au Nord.

²⁵⁷ Voir MCC. 48.010.

²⁵⁸ D'après MCC. 83.011. MCC 85.031 indique seulement que le temple doit être sur le carré de Prāḥ Mohòsòth et que la salle des fêtes doit être sur le carré de Prāḥ Pithur (le Vidhura des *Jātaka*) car ce personnage était un bon prêcheur ; mais il n'indique pas où sont ces casiers et avoue avoir oublié le reste.

²⁵⁹ Les indications données par MCC. 83.015 me semblent les plus proches de ce

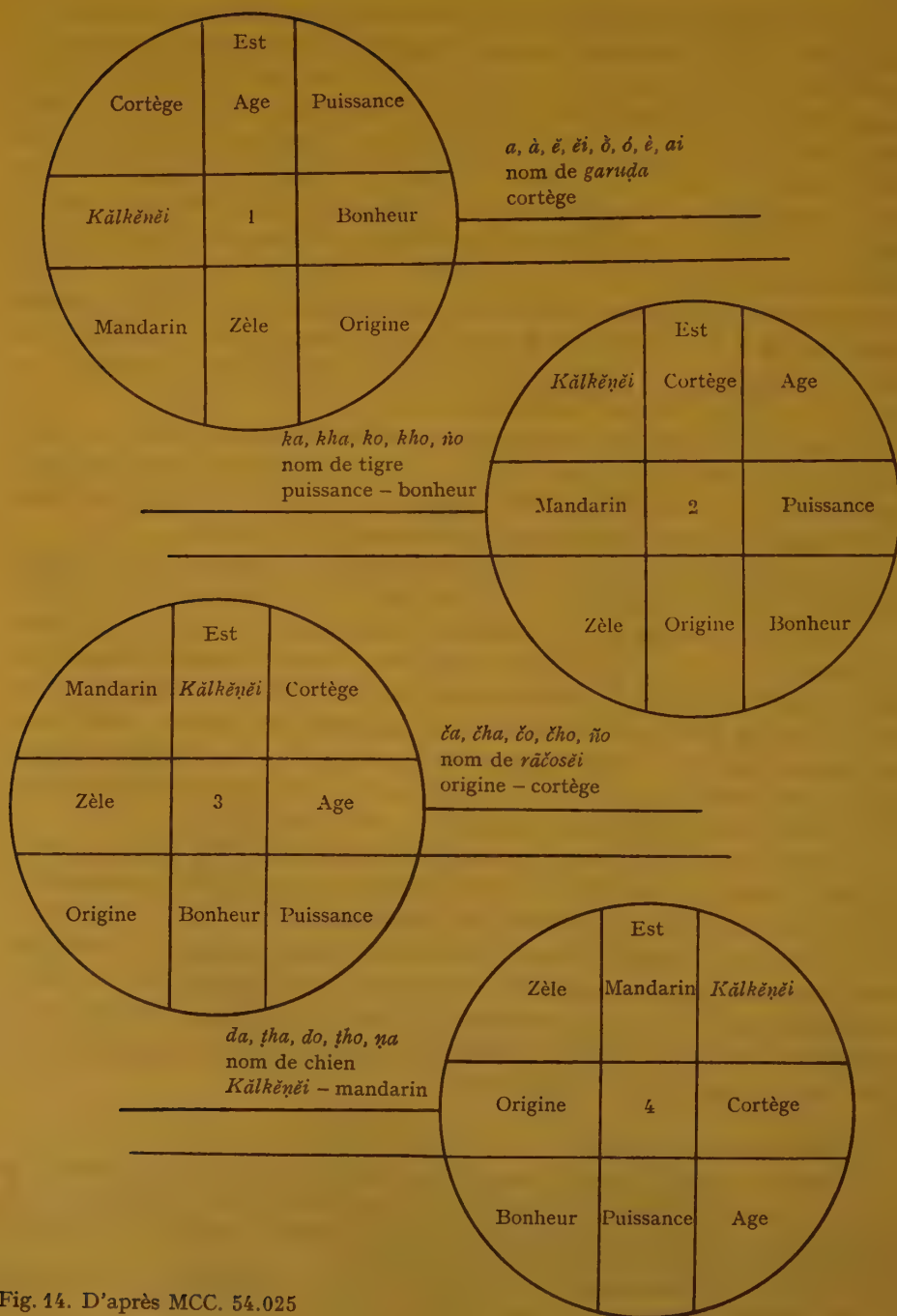
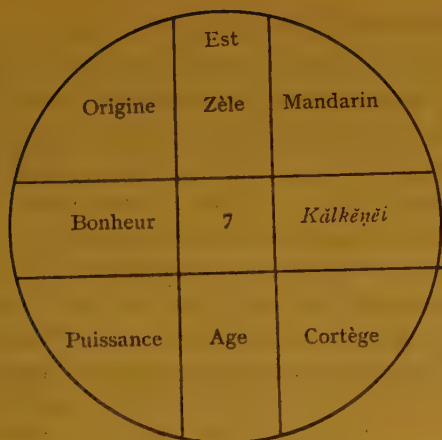
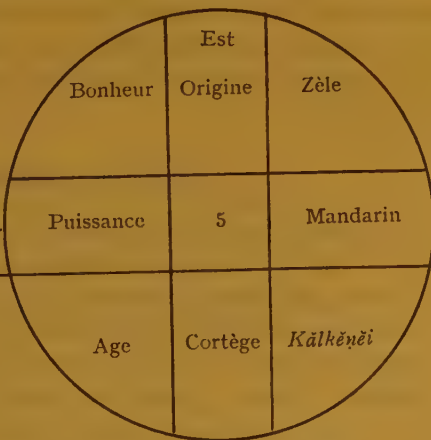


Fig. 14. D'après MCC. 54.025

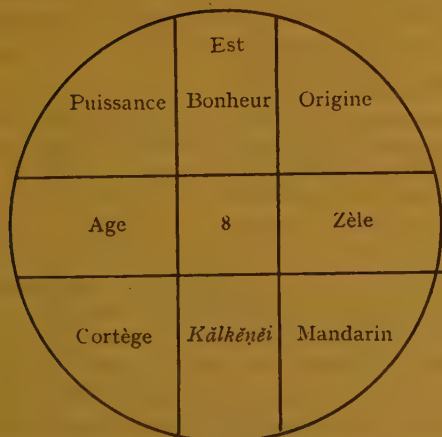


ta, tha, to, tho, no
nom de *nāga*

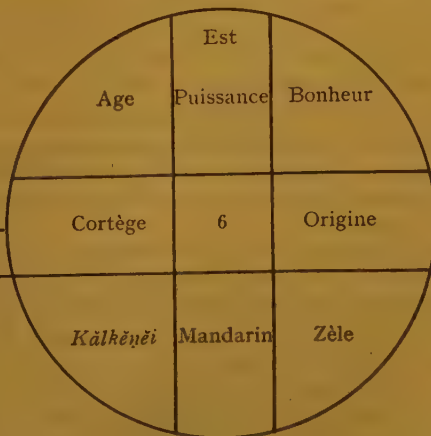
ba, pha, po, pho, mo
nom de rat



yo, ro, lo, vo,
nom d'éléphant



sa, ha, la,
nom de daim



6. Les positions du *nāk*

Observer les subdivisions magiques du terrain ne suffit pas si l'on veut bâtir. Ainsi que me le dit Mās Ros, l'un des serviteurs auprès de qui je pris les premiers renseignements, celui qui veut construire doit surtout observer la situation du *nāk*²⁶⁰ qui soutient la terre. La maison doit être située près de la tête ; ce serait mauvais si elle se trouvait près de la queue : lorsqu'on veut attaquer un serpent, on le prend dans la région des vertèbres cervicales.

On dit aussi qu'un bâtiment doit être le plus loin possible du venin et doit, pour porter chance, être sur le dos du *nāk*²⁶¹.

Les positions du *nāk* conditionnent les précautions à prendre lorsque sont creusées les fosses où doivent s'enfoncer les colonnes, et c'est à ce propos que je les étudierai²⁶².

7. Choix des emplacements d'après les noms

Des règles très particulières permettent au Cambodgien de savoir si le terrain lui convient et, surtout, de connaître les emplacements qui seront réservés aux divers habitants, aux possessions, aux occupations principales. Ces règles sont formulées de façon peu explicite dans les textes qui, toujours incomplets, ne peuvent être compris que par la comparaison. Voici comment s'exprime l'auteur d'une monographie sur un monastère :

Pour les emplacements des bâtiments annexes, on examine le nom de la pagode. Prenons, par exemple, la pagode de Bānoy. De toutes les lettres qui forment ce nom, on compte seulement la dernière : pour tous les noms d'hommes on ne compte que la première lettre, pour les noms de femmes, de pagodes, de localités, de pays, on compte la dernière lettre. Par exemple, si un homme s'appelle Noy, on doit prendre la lettre *no* qui commence le nom ; au contraire, s'il s'agit d'une femme, d'une pagode ou d'une autre localité, on prend la lettre *yo* qui termine le nom. Il faut aussi étudier la lettre prise. Considérons que *yo* est la lettre terminant le nom de la pagode. Or, quel est le nom auquel elle se rapporte ? C'est le nom de l'éléphant. Dans quelle région se trouve-t-il ? dans la région du Sud-Est. Alors on doit réciter, en commençant par le Sud-Est, les mots suivants : origine, assiduité, mandarin, Kālkēñēi, cortège, âge, puissance répandue, félicité²⁶³. Un chemin peut être ouvert soit sur « cortège » soit sur « puissance répandue », soit sur « félicité », mais non sur « Kālkēñēi » qui est réservé pour l'emplacement des latrines. « Origine » est réservé à l'emplacement de la salle de réceptions ; « puissance répandue » à l'emplacement de la bibliothèque²⁶⁴, « mandarin » à la cellule du chef de la pagode, « félicité » au temple²⁶⁵.

qu'on voit d'habitude. Celles données par 83.011 seraient, dit l'auteur, d'après ce qu'il a coutume de voir ; mais la maison bâtie sur le casier 23, c'est-à-dire au milieu du côté Ouest du terrain, me paraît peu fréquente. Les renseignements des deux MCC. sur les situations respectives des constructions d'un monastère ne me semblent guère correspondre aux faits réels.

²⁶⁰ Du sanskrit *nāga*.

²⁶¹ MCC. 54.025. D'après un observateur de la province de Kāmpōt, on divise le terrain en trois parties correspondant à la tête, au corps et à la queue du *nāk* : on ne bâtit que dans les deux premières parties, car la queue du *nāk* s'agit sans cesse (MCC. 96.033).

²⁶² Infra chap. III, 2, et V, 2.

²⁶³ *Mul, òsār, montrēi, Kālkēñēi, barivà, àyū, dēk čāḥ, sērei suosdēi.*

²⁶⁴ *Hò trāi.*

²⁶⁵ MCC. 85.018. Je n'ai pu vérifier la traduction sur le texte original.

Un document auquel je me suis plus d'une fois reportée dit ceci :

« Si l'on veut habiter tel *phum*, prendre son propre nom, l'ajouter au nom de ce *phum* pour en retrancher cinq (5). S'il reste 1, alors le nom est celui du mandarin. S'il reste 2, on appelle le *phum* : puissance. Si l'on obtient le reste 3, on appelle le *phum* : roi, (c'est) supérieur. Si l'on obtient le reste 4, on appelle le *phum* : peuple, (c'est) passable. Si l'on obtient le reste zéro, ce n'est pas un *phum* convenable à demander, il ne faut pas y habiter ²⁶⁶. »

Ce passage, qui est précédé par les graphiques reproduits fig. 14, est immédiatement suivi par une énumération de groupes de lettres, un nom et un chiffre étant adjoints à chaque groupe, et continue ainsi :

« Le nom de l'homme, prendre la lettre du commencement, le nom de la femme, du village, du royaume, prendre la lettre de la fin, on connaîtra le nom. Pour le *garuḍa*, l'origine est au Sud-Ouest... (etc.) ».

D'après M^{me} Pěč Šāl, le calcul consiste à faire l'addition des chiffres propres aux lettres des noms et soustraire du total autant de fois cinq qu'il faudra pour obtenir un reste qui lui soit inférieur ²⁶⁷. Si, par exemple, un nommé Ros désire s'installer à Phum Thnāl, l'addition des lettres de leurs noms, *ro* pour l'homme, *lo* pour la localité, donne 16 (8 + 8) qui, divisé par 5, laisse un reste 1 correspondant à « mandarin » : le terrain choisi est favorable.

Une formule toujours à peu près la même ²⁶⁸ permet de connaître l'orientation des diverses parties de la maison ²⁶⁹ d'après le point de l'espace qui est « l'origine » de l'animal associé à tel groupe de lettre.

Une lacune apparaît dans les renseignements, que la comparaison des textes ne permet pas de combler : doit-on orienter d'après « l'origine » de l'animal correspondant au nom du terrain, comme l'indique le texte sur le monastère de Bānoy ? Mais un monastère n'a pas de propriétaire et, pour une demeure, doit-on chercher animal et orient par addition des chiffres propres au terrain et à son possesseur, comme le veut le MCC. 05.001 ? D'après le MCC. 83.015, il faut tenir compte du nom de lieu et des noms du maître et de la maîtresse de maison : il se peut qu'on ait ici une règle générale non spécifiée par les autres documents, mais il se peut aussi qu'il s'agisse d'une coutume locale ²⁷⁰.

²⁶⁶ MCC. 54.025. Je me suis abstenue de traduire le mot *phum* pour lui laisser son ambiguïté, le sens étant aussi bien « village » que « terrain ».

²⁶⁷ Donc, faire une division par cinq, ce que le texte, *yoh prām (5) lōb cēñ cōḥ* « prendre cinq (5), effacer, sortir, tomber » ne semble pas spécifier.

²⁶⁸ Donnée p. 236, note 263 : *dēh cāḥ* « puissance répandue » est dans les autres textes écrit *teḥoḥ* ou *deḥoḥ* (sanskrit *tejas* « flamme, splendeur, énergie... etc. »)

²⁶⁹ En commençant par « origine » on a la répartition suivante, d'après MCC. 39.005 : réception, cuisine, enfants et petits-enfants, latrines, domestiques, parents, armes, autel ; 05.001 et 83.015 donnent une liste analogue, mais ajoutent la grange à la cuisine et remplacent les enfants par le(s) maître(s) de maison (05.001, les amis), les parents par les « vieux », l'autel par la bibliothèque, tandis que les « objets de victoire » (83.015) ou « de gloire » (05.001) sont rangés à *teḥoḥ* ; 48.029, qui n'indique rien pour « origine », énumère ensuite : domestiques, soldats, latrines, étable, grange, armes, culte.

²⁷⁰ Il faudrait, pour résoudre la question, une minutieuse enquête sur place, qui

| | | |
|---|--|-----------------------------------|
| domesticité maison des serviteurs | âge maison des maitres et des vieillards | puissance armes |
| kalkěņēi latrines | Maison | félicité bibliothèque |
| mandarin maison des amis | assiduité grange | réunion salle de réception |


| | | |
|--|---|---|
| origine : Nord-Est <i>ta tha to tho no</i> nāk 7 | origine : Est <i>ba pha po pho mo</i> rat 5 | origine : Sud-Est <i>yo ro lo vo</i> éléphant 8 |
| origine : Nord <i>da fha do tho na</i> chien 4 |  | origine : Sud <i>sa hā la</i> chèvre 6 |
| origine : Nord-Ouest <i>ča čha čo čho ño</i> rāčsēi 3 | origine : Ouest <i>ka kha ko kho ño</i> tigre 2 | origine : Sud-Ouest <i>a à ě ěi ð ó è ò</i> krut 1 |

Fig. 15. D'après MCC. 48.006

Les textes sont unanimes sur le fait que seule importe la première lettre du nom pour un homme ²⁷¹, la dernière pour une femme ou une localité ²⁷². Ils s'accordent à peu près sur les relations entre groupes de lettres et animaux, qui sont généralement établies ainsi ²⁷³ :

| | |
|----------------------------------|--|
| <i>a, à, ě, ěi, ð, ó, è, ò :</i> | garuḍa |
| <i>ka, kha, ko, kho, ño :</i> | tigre |
| <i>ča, čha, čo, čho, ño :</i> | lion |
| <i>da, ṭha, do, ṭho, ṇa :</i> | chien |
| <i>ta, tha, to, tho, no :</i> | nāga |
| <i>ba, pha, po, pho, mo :</i> | rat |
| <i>yo, ro, lo, vo :</i> | éléphant |
| <i>sa, ha, la :</i> | cervidé (<i>kdàn</i>) ou capridé (<i>popèh</i>) ²⁷⁴ . |

Deux listes plus détaillées commencent, l'une par le groupe des voyelles et diphtongues, l'autre par la série des gutturales. Elles peuvent se résumer ainsi ²⁷⁵ :

| | |
|----------------|--|
| <i>a</i> | garuḍa mâle (femelle) |
| <i>à</i> | » femelle (manque dans 48.018) |
| <i>ě, ěi</i> | paon, paonne |
| <i>ð, ó</i> | oiseau <i>tāvau</i> mâle et femelle |
| <i>è, ai</i> | <i>tmât</i> , vautour, mâle et femelle |
| <i>ò</i> | <i>tmât</i> « de feu » |
| <i>au</i> | <i>khlèn kraham</i> , milan rouge (<i>khlèn srāk</i> , grand-duc) |
| <i>ka, kha</i> | félin ²⁷⁶ mâle et femelle |
| <i>no</i> | chat-tigre |
| <i>ča, čha</i> | lion, lionne |
| <i>čo, čho</i> | » » |
| <i>ño</i> | » » |
| <i>da, ṭha</i> | chien, chienne (domestiqués) |
| <i>do, ṭho</i> | » » (roi-chien, chienne) |
| <i>ṇa</i> | » sauvage (chienne) |

serait importante en ce qui concerne propriété ou mariage. La maison d'un nouveau ménage doit être, suivant les transactions de mariage habituelles, bâtie par la famille du fiancé aux environs de la maison des parents de la jeune fille. MCC. 99.007 dit que cette maison est la propriété du fiancé ; mais on verra que les rites d'inauguration montrent bien plutôt la femme comme propriétaire, et selon MCC. 54.043 (infra p. 241) la demeure doit être bâtie d'après l'horoscope de la femme.

²⁷¹ Ou un mandarin, ajoutent le man. Ieñ Ros et les MCC. 39.005, 48.018.

²⁷² Le man. Ieñ Ros et les MCC. 39.005, 48.018, notent également que, pour un éléphant, on prend la lettre finale ; d'après MCC. 62.007, jamais un homme n'ose donner un nom à un éléphant (ce qui se fait en grande cérémonie). Ieñ Ros ajoute qu'il faut la lettre du milieu pour un hermaphrodite (de même MCC. 48.018) ou un eunuque ; MCC. 39.005 associe la lettre médiane à l'oreiller ou au *khvèk* (sorte de héron ou, plus probablement ici, d'arc) : il doit s'agir de rites que j'ignore.

²⁷³ Ieñ Ros, liste abîmée pour partie des lettres ; MCC. 05.001, 54.025, liste et graphiques ; 48.006, 48.029 (aberrant), 83.015, graphiques. Les MCC. 39.005 et 48.018 (aberrant) donnent des listes longues, 48.026 seulement lettres et orients.

²⁷⁴ Ieñ Ros : *popèh* ; MCC. 05.001 : *kdàn*, *popèh*. Les autres textes ne mentionnent que le *kdàn*.

²⁷⁵ D'après MCC. 39.005 ; les indications entre parenthèses sont celles de MCC. 48.018 quand il est en désaccord.

²⁷⁶ *Khlà* est le générique des félins et des ours, le mot étant pour la commodité traduit par « tigre », usage auquel je me conforme par ailleurs.

| | |
|-----------------------|---|
| <i>ta, tha</i> | nāga-roi, nāgī (rat <i>prèn</i>) |
| <i>to, tho</i> | serpents <i>ihñāñ sòn</i> mâle (<i>čantamon</i>) et <i>krày</i> femelle |
| <i>no</i> | serpent sauvage (nāgī) |
| <i>ba</i> | roi des rats (blancs) |
| <i>pha</i> | rat <i>prèn</i> (serpent <i>damban khsòk</i>) |
| <i>po</i> | rat <i>lmèh</i> (<i>banñan</i>) |
| <i>pho</i> | (rat <i>lmèh</i>) |
| <i>mo</i> | rat « de feu » (de forêt de montagne) |
| <i>yo, ro, lo, vo</i> | éléphants mâle et femelle, alternativement |
| <i>sa, ha</i> | cervidé mâle et femelle |
| <i>la</i> | » » (garuḍa) |

Le texte qui rejette les voyelles en fin d'énumération attribue la lettre *la* au garuḍa et supprime le *à*; il est possible que nous ayons ici un rapport de cause à effets qui expliquerait aussi pourquoi l'un des graphiques aberrants attribue *la* et *ñ* au garuḍa, mais ignore les voyelles, tandis que l'autre laisse *la* au cerf, mais lui ajoute *ñ*²⁷⁷. On voit ainsi comment des modifications de classement²⁷⁸ peuvent amener des transformations ou des erreurs²⁷⁹.

A chaque animal représentant un groupe de lettres est attribué un « reste », soit les chiffres 1, 2, 3, 4 respectivement à garuḍa, tigre, lion et chien, tandis que le 7 est « reste » du nāga, le 5 du rat, le 8 et le 6 de l'éléphant et du cervidé. Mais les « restes » indiqués par le manuscrit Ieñ Ros sont conformes à l'ordre d'énumération, c'est-à-dire que nāga, rat, éléphant, capridé reçoivent les « restes » 5, 6, 7, 8. Par ailleurs, le MCC. 39.005 attribue à chaque animal un *tonsà* : dimanche pour le garuḍa, lundi pour le tigre, et ainsi de suite jusqu'au cerf qui a le dimanche. Or, chaque jour de la semaine correspond à un chiffre, le 1 étant celui du dimanche : ici encore nāga, chien et éléphant ont les chiffres propres à leur ordre d'énumération. Le texte donne immédiatement après une liste indiquant la direction où se trouve chaque animal : le nom de ce dernier est suivi d'un nombre qui est le même que celui des jours de la semaine, sauf que le cervidé est pourvu d'un 8²⁸⁰. De plus, beaucoup de calculs sur le

²⁷⁷ MCC. 48.029 et 83.015 ; *ñ* n'est pas donné par ailleurs.

²⁷⁸ MCC. 48.018 permute les lettres *tha* et *pha*, ce qui pourrait être dû au trouble amené par un changement entre premier et dernier terme de la liste. Il semble que la série des douze animaux cycliques débutait primitivement, au Cambodge, par le cheval, ce qui la faisait finir par le serpent, au lieu de commencer par le rat et finir par le porc, cf. *Cycle*.

²⁷⁹ MCC. 66.001 dit que l'animal du nom donné à un enfant doit être en opposition avec l'animal du lieu de naissance et donne un exemple manifestement fautif. Il considère la province de Tàkèv (Tà Kèv) comme appartenant au tigre parce que le groupe de lettres *ka, kha, ko, kho, ño* appartient au tigre et correspond au N° 1. Or, Tàkèv étant un nom de lieu, c'est la dernière lettre (*vo*) qui compte, et celle-ci correspond à l'éléphant. De plus, aucun des documents précités n'attribue le 1 au tigre. Le texte est intéressant car il montre comment les erreurs se produisent. L'ancien nom de la province de Tàkèv est Trăn ; la dernière lettre importante pour les localités, c'est *ño* qui entre en ligne de compte, et la province de Trăn était bien, suivant les règles, associée au tigre. L'informateur était certain de cette association ; mais en ne songeant qu'au nom actuel de Tàkèv, il a fait des erreurs en s'efforçant de l'expliquer.

²⁸⁰ Les graphiques de MCC. 05.001 donnent aux animaux les chiffres correspondant à leur ordre ; mais l'énumération qui les suit attribue à nāga, rat, éléphant et cervidé les chiffres 7, 5, 8, 6.

faste et le néfaste, notamment pour le mariage, sont basés sur les *tonsà*, c'est-à-dire sur des jours liés à des chiffres, propres aux douze animaux cycliques. En voici la liste :

| | | | | |
|---------|---|----------|---|---|
| rat | = | dimanche | = | 1 |
| bœuf | = | lundi | = | 2 |
| tigre | = | mardi | = | 3 |
| lièvre | = | mercredi | = | 4 |
| nāga | = | jeudi | = | 5 |
| serpent | = | vendredi | = | 6 |
| cheval | = | samedi | = | 7 |
| chèvre | = | dimanche | = | 1 |
| singe | = | lundi | = | 2 |
| coq | = | mardi | = | 3 |
| chien | = | mercredi | = | 4 |
| porc | = | jeudi | = | 5 |

Il semble que l'on soit en présence d'applications diverses des mêmes principes fondamentaux. Cela est confirmé par un graphique montrant où bâtir. Y sont marqués aux différents points de l'espace le nom d'un personnage du Rāmāyana et le chiffre qui lui correspond, ce qui donne les rapports suivants :

| | | |
|-------------------------------|---|-------|
| <i>Vibhīṣaṇa</i> | 1 | N. E. |
| <i>Rāma</i> | 2 | E. |
| <i>Dundubhi</i> | 3 | S. E. |
| <i>Lakṣmaṇa</i> | 4 | S. |
| <i>Rāvaṇa</i> | 7 | S. O. |
| <i>Sitā</i> | 5 | O. |
| <i>Jaṭāyus</i> ²⁸¹ | 8 | N. O. |

L'explication, malheureusement trop brève, qui accompagne le graphique, dit que si « l'homme est de l'année du nāga ayant le chiffre 7 (équivalent de) Rāvaṇa, la femme est de l'année du coq ayant le chiffre 2 (équivalent à) Rāma ²⁸², il faut construire la maison de façon qu'elle soit presque entièrement sur l'espace correspondant à l'année de naissance de la femme ». Il y a donc, ici encore, appliquée aux règles de construction, association de la personne humaine à un animal, un chiffre et un orient.

L'analogie des emplois des deux séries zoaires montre la probabilité que les « restes » attribués aux animaux de l'alphabet sont en fait des *tonsà* qui devraient se suivre comme dans le manuscrit Ieñ Ros. Il y a 7 jours dans la semaine, mais 8 points cardinaux et inter-cardinaux, d'où une première série d'erreurs possibles. Tigre, chien, nāga et chèvre sont à la fois animaux de l'alphabet et animaux cycliques ; l'ordre d'énumération de ces derniers ayant changé ²⁸³, de nouvelles erreurs purent intervenir.

Les énumérations alphabétiques commencent généralement par le garuḍa dont « l'origine » est placée au Sud-Ouest : double anomalie, car la circumam-

²⁸¹ En réalité, le document (MCC. 54.043) note Sedāyōs (= Sitā dans sa gloire), qui est une erreur pour Čodāyūs (= Jaṭāyus), cf. Cycle.

²⁸² Voir dans Cycle le tableau des équivalences.

²⁸³ Par suite du déplacement du nouvel an, à une époque où les douze animaux étaient associés aux mois, cf. Cycle.

bulation rituelle commence au Nord-Est, voie de communication entre ciel et terre ²⁸⁴, et l'on s'attendrait à ce que le garuḍa, oiseau mythique, ait son « origine » dans cette région. Un document, qui ne mentionne ni animaux ni chiffres, fait suivre les énumérations de lettres par le point cardinal ou intercardinal correspondant à « l'âge » ²⁸⁵, qui est à l'Est pour les voyelles. Pure différence d'énoncé, semble-t-il, puisque cela ne modifie pas les secteurs attribués pour chaque animal à « puissance, félicité. . . » etc., mais indice qu'il dut exister une autre répartition spatiale que celle actuellement existante ²⁸⁶.

D'après les recherches que j'ai faites par ailleurs, les animaux se divisent en deux classes, l'une de l'eau, de la lune, de la saison des pluies, l'autre du feu, du soleil, de la sécheresse ²⁸⁷. Le milan et son équivalent mythique le garuḍa, le tigre, le lion dont le *rāḥsēi* ²⁸⁸ est la forme fabuleuse, les capridés ou les cervidés ²⁸⁹ sont des animaux du soleil et du feu. Le nāga et l'éléphant sont des producteurs de pluie, le chien (ennemi du chat) est animal d'humidité. Le rat est animal d'humidité, en rapport avec le cycle des douze années, pour les Chinois ; il est de l'élément eau pour les Cambodgiens également ²⁹⁰. Ainsi, dans la répartition spatiale (voir fig. 15), les animaux de sécheresse et d'humidité s'opposent exactement, mais l'Ouest étant la direction d'où vient la mousson de pluie, les vents du commencement et de la fin de la saison sèche venant du Nord-Est et du Sud, ils sont répartis à l'inverse de leur distribution logique : nous avons vu que leur position a pu être modifiée. Nous avons également vu que le capridé (ou cervidé), le garuḍa, avaient le *tonsà* 1, qu'il y avait hésitation quant aux lettres terminant l'alphabet, notamment pour la lettre *la* qui est attribuée tantôt au garuḍa tantôt au cervidé : l'un et l'autre animal solaire, ils pouvaient sans difficulté permuter. J'ai dit pourquoi le garuḍa me semblait devoir être placé au Nord-Est ; le cerf, que certaines légendes montrent être le soleil ²⁹¹, se placerait à l'Est. On obtient ainsi une liste modifiée dont il est intéressant de comparer les *tonsà* et les « restes » des listes habituelles ²⁹² aux *tonsà* anciens et actuels des animaux qui lui sont communs dans le cycle de douze ans ²⁹³ :

²⁸⁴ Supra, p. 233.

²⁸⁵ Il remplace « origine » par « réunion » qui se trouve entre « félicité » et « assiduité » ; Kāli remplace Kālkṇēi.

²⁸⁶ MCC. 48.026. A noter également que 39.005, qui donne une série de graphiques où « l'origine » du garuḍa est au Sud-Ouest, indique par ailleurs, après avoir énuméré les *tonsà*, que le nom du garuḍa, chiffre 1, se trouve à l'Est et ainsi de suite jusqu'au cerf, chiffre 8, qui se trouve au Nord-Est.

²⁸⁷ R. A., passim.

²⁸⁸ Pāli *rāja* « roi » + *siha* « lion ».

²⁸⁹ Un chevreuil (*chluw*) pénétrant dans un *phum* présage foudre ou incendie. On doit alors déménager, ou il faut accomplir une cérémonie de conjuration, cf. MCC. 25.003.

²⁹⁰ Voir *Cycle*.

²⁹¹ Je les ai étudiées dans R. A. par rapport à des rites cambodgiens.

²⁹² En première et dernière colonnes.

²⁹³ Par *tonsà* anciens, j'entends ceux que devaient avoir les animaux dans une liste commençant par le cheval : ils sont portés dans la deuxième colonne. On voit que le 7 attribué au nāga/serpent est l'ancien *tonsà* du rat : explication possible de la permutation que MCC. 48.018 fait subir au serpent et au rat pour les lettres *tha* et *pha*.

| | | | | | | |
|---------------|-------------------|-------|---------|----------|----------|---|
| Voyelles | garuḍa | N. E. | 1 | | | 1 |
| la, sa, ha | chèvre | E. | 2 | 2 | 1 | 6 |
| gutturales | tigre | S. E. | 3 | 2 | 3 | 2 |
| palatales | lion | S. | 4 | | | 3 |
| cauminales | chien | S. O. | 5 | 5 | 4 | 4 |
| dentales | nāga (ou serpent) | O. | 6 | 4 (ou 5) | 5 (ou 6) | 7 |
| labiales | rat | N. O. | 7 | 7 | 1 | 5 |
| semi-voyelles | éléphant | N. | 1 (= 8) | | | 8 |

Ici, tous les animaux de sécheresse prennent place dans les quadrants Est et Sud, qui sont ceux du soleil au lever (Nord-Est, Est et Sud-Est suivant la saison) ou à son apogée (Sud) tandis que les animaux d'humidité sont dans les quadrants Ouest (du coucher du soleil, des vents de pluie) et Nord. Que le dispositif soit ou non conforme à une réalité ancienne, il a l'avantage de montrer quels principes durent déterminer les règles dont les Cambodgiens connaissent encore les applications plus ou moins déformées ²⁹⁴.

La situation des bâtiments annexes peut être aussi fixée par la coutume. Pour l'un, la cuisine doit être au Nord ou à l'Ouest du bâtiment principal, ces régions étant celles vers lesquelles on doit tourner les pieds ; si la demeure est tournée vers le Nord, on place la cuisine à l'Ouest, et inversement ²⁹⁵. Un autre écrit que si la cuisine et la grange ne sont pas séparées de l'habitation, l'une doit être au Nord, l'autre à l'arrière de la maison ; à l'Est de la grange doit être la chambre de la jeune fille, où l'on garde les objets de valeur. Mais il dit aussi que, dans Svây Rieñ, la cuisine est à l'Ouest, ainsi que les latrines, la grange au Nord, Nord-Est ou Sud-Est, l'étable à bœufs à l'Est, les buffles étant de préférence parqués hors de la propriété. Les maisons étaient jadis tournées vers l'Est ²⁹⁶ par déférence envers le soleil ²⁹⁷.

On voit qu'il est difficile de concilier les règles. Si les emplacements des bâtiments ou des pièces varient avec les équations personnelles des propriétaires (système des « origines »), il ne peut y avoir de régions fixes pour cuisine, grange, etc., que ce soit par le système du *phum* idéal, ou autrement. Nous sommes certainement en présence de traditions d'origines ou d'époques différentes.

²⁹⁴ MCC. 39.005 dit que « le *phum* nommé garuḍa, son âge (*āyūh*) ne parvient qu'à 7 ans », puis continue pour le tigre, 19 ans, le lion, 8 ans, le chien, 17 ans, le cerf, 12 ans (nāga, rat éléphant, étant omis), avant de passer à la liste longue des rapports entre lettres et animaux. MCC. 48.018 ne donne pas non plus les âges que peuvent atteindre tous les animaux, mais 27 ans pour le garuḍa, 15 pour le tigre, 10, 12 et 21 ans pour nāga, éléphant et cerf. Lorsqu'un terrain, dit-il, arrive au terme de son âge, les malheurs de toutes sortes s'abattent sur ceux qui y vivent, si l'on ne célèbre une cérémonie pour prolonger (*lokh ta*) l'âge du terrain. Il ne décrit pas les rites — qui peuvent être (par prudence) accomplis sur un nouveau terrain — mais note qu'il faut ériger des autels au centre et aux points cardinaux et intercardinaux et dit quelles doivent être les offrandes placées sur ces autels : sur celui du centre, elles sont nombreuses et importantes, plusieurs d'entre elles étant comptées par 5 ou par 9. La cérémonie est dite « lever les horoscopes », *lokh rāsēi*, terme par lequel on désigne également certains rites pour la guérison d'un malade.

²⁹⁵ MCC. 25.003.

²⁹⁶ Comme le sont toujours les temples.

²⁹⁷ MCC. 83.003.

8. Choix des bois de charpente

Lorsqu'il s'agit d'un acte aussi grave que de construire une maison, acte dont dépendra le bonheur d'une famille, tout doit concourir à la suppression des influences néfastes comme à l'obtention des conditions favorables. La forêt étant un lieu particulièrement chargé de puissance, les arbres étant la demeure favorite des esprits, l'on devra, pour le choix des bois qui serviront aux colonnes, veiller soigneusement à l'observance des prescriptions rituelles.

D'après ma servante KHIM, les colonnes rondes peuvent être habitées par des *yăkh* qui feront toutes sortes de misères aux occupants d'une maison si les conditions requises ont été négligées. Ils ont, d'ailleurs, l'amabilité d'avertir les habitants que leur demeure doit être évacuée, le faisant même plusieurs fois s'ils ne sont pas dès l'abord écoutés. KHIM me cita en exemple une personne chez qui elle allait coudre à la machine. Un premier avertissement n'ayant pas eu d'effet, cette personne fut volée de cent piastres ; le second avertissement n'étant pas encore écouté, elle fut frappée d'une paralysie qui dura un an ; les *yăkh* n'étant encore pas obéis, des grenouilles s'installèrent dans la maison, rendant intenable la vie des habitants.

Lorsqu'on bâtit avec des colonnes de bois équarri, point n'est besoin de précautions particulières. KHIM emploie le mot *yăkh* qui, généralement, désigne les géants dévoreurs d'hommes des légendes, comme le générique des esprits mauvais, en particulier ceux des hommes qui ont péri de mort violente. Or, les grands arbres sont la demeure d'esprits qui sont, le plus souvent, les esprits des morts : *năk tà*, *prăy*, *bañbôt*, etc. Une colonne qui garde sa forme ronde est un arbre venu tel quel de la forêt ; si proche de l'arbre, cette colonne peut ne pas avoir été abandonnée par l'esprit qui l'habitait, mais qui aura fui lors des opérations d'équarrissage.

La croyance est illustrée par une histoire où un incrédule part en forêt pour se couper des colonnes. Sa femme lui demande qu'avant d'abattre des arbres, il fasse une offrande au *năk tà*, leur gardien, pour demander leur autorisation. Il se refuse à faire une offrande et informer une masse de pierre ²⁹⁸. Lorsqu'il revient chez lui, avec les fûts chargés sur sa charrette, sa femme lui rappelle que, selon la coutume ancestrale, lorsque les colonnes sont transportées dans le village, on doit présenter une offrande au *năk tà* qui vous a accompagné afin qu'il s'en retourne chez lui. Le mari s'y refuse, disant qu'il n'a pas demandé à une masse de pierre de l'accompagner. Quelques jours plus tard, il tombe gravement malade. Sur les conseils de l'*ăcâr*, son épouse prépare une offrande. Le *năk tà* possède le malade et, par sa bouche, déclare que les bois qui croissaient dans la « forêt de montagne » ont été volés ; que maintenant il est trop tard, car le *năk tà* l'a signalé à son Seigneur. L'homme, en effet, meurt peu après ²⁹⁹.

²⁹⁸ Sur les *năk tà*, et pour la description d'une cérémonie préliminaire à l'abattage d'un arbre, cf. R. A.

²⁹⁹ MCC. 90.015.

Lorsqu'on abat un arbre, si la souche présente une espèce de langue (*loàn andàt*), on ne peut employer le bois pour la construction. Il faut également se garder d'employer du bois portant un « œil » ou du bois dit *pām sambak* où l'écorce pousse à l'intérieur de l'aubier : ceci, me dit Mās Ros, peut avoir lieu quand l'arbre, étant petit, a eu l'une de ses branches cassée ou coupée, l'écorce repoussant sur la blessure sans laisser de trace extérieure.

Dans la région de Čuk, province de Kampöt, les fûts à éviter seraient :

1. *dāk andàt* « qui a mis une langue » ;
2. *măn kakày* « le coq gratte » : il est pourvu d'un nœud qui se trouverait à fleur de terre une fois la colonne mise en place ;
3. *čruk tradòs* « le porc se frotte », pourvu d'un nœud qui se trouverait à une coudée du sol ;
4. bois qui se percerait à l'intérieur au moment où on l'égaliserait pour le rendre droit ; ³⁰⁰
5. *pām sambak* ³⁰¹.

Pour la région d'Anloñ Thnòt (Pòrsăt), les bois énumérés comme étant à éviter sont :

1. « le porc se frotte » ou « le coq gratte », comportant un nœud visible à deux ou trois décimètres du sol ;
2. *tól rot* « support de solive », bois qui, à un décimètre de la solive, porte trace visible d'un nœud ;
3. *bèk pòh* « briser le ventre », bois qui, au moment où il est égalisé au rabot, présente une fissure ;
4. *stab*, bois qui, raboté dans le mauvais sens, présente des rugosités ³⁰².

Un informateur qui n'indique pas les aspects dangereux des bois des colonnes écrit, par contre, que l'on peut employer, pour construire, des arbres à feuilles petites ou à fleurs parfumées, jamais ceux qui ont des fruits acides. En outre, on peut employer pour les quatre *sasar kanlòn* des essences déterminées suivant la position de la maison (sur le terrain) : *răn phnom* pour le Nord-Est, *phčëk* pour le Sud-Est, *sòkram* pour le Sud-Ouest, *krakàh* pour le Nord-Ouest ³⁰³.

³⁰⁰ Pas de nom donné.

³⁰¹ MCC. 48.008. Pour une autre liste, cf. E. K., pp. 141-142. Je n'ai pas le texte khmèr traduit par M. BITARD du *Tamrà Prohmočāt*, ou *Hovà Sàstra*, 1^{re} partie, publié par V. S. et S. D., Phnom Péñ 1953, pour la librairie Büt Năn, mais un fascicule suivant(?). L'un et l'autre me paraissent, comme c'est le cas habituellement dans les ouvrages de ce genre, être des compilations d'origines diverses.

³⁰² MCC. 48.026. E. K., pp. 143-144, donne une longue liste de nœuds et « épis » fastes ou néfastes. On y trouve aussi l'indication que l'on peut utiliser les bois en enlevant les mauvais nœuds et en bouchant le trou par un mastic composé de graisse de bœuf noir, cœur de santal, fiente de bœuf roux, miel et lait de vache ; une deuxième recette de mastic comprend : bois d'aloès veiné de noir, pyrites de fer, *pikàr*, lait, miel. D'après E. K., p. 145, lorsqu'on abat des arbres pour des colonnes, la direction vers laquelle ils tombent amène bonheur ou malheur : Est, bonheur ; Sud-Est, incendie et disputes ; Sud, mort ; Sud-Ouest, enfant(s) beau(x) et bon(s) ; Ouest, disputes et pertes de fortune ; Nord-Ouest, disputes et étincelles du feu ; Nord, vols et misère ; Nord-Est, bétail et biens sans défaut.

Les nœuds de bois d'un bateau déterminent le bonheur ou le malheur de son propriétaire ; je n'ai pas recherché s'il y avait quelque rapport entre leurs positions et celles des nœuds pour les colonnes.

³⁰³ MCC. 48.025.

9. Temps fastes ou néfastes

Toute la vie cambodgienne étant soumise à l'observance des moments propices aux divers genres d'activités, il est normal que la coupe du bois de construction ne puisse être faite qu'à certains moments. Sont propices à la coupe les 1^{er}, 6^e, 9^e, 11^e et 15^e jours de la lune croissante, le 1^{er} jour de la lune décroissante³⁰⁴. En outre, il est bon de transporter³⁰⁵ le bois durant les mois de saison sèche, car durant la saison des pluies « les bois prennent le froc »³⁰⁶ : *čhor buos*.

Qu'il s'agisse d'abattre les arbres et travailler le bois, de creuser la terre pour bâtir la maison, *sañ phtăh*, c'est-à-dire dresser les colonnes et mettre en place les diverses pièces de la charpente préalablement préparées, on doit agir — ou ne pas agir — en certaines dates. L'étude des temps fastes ou néfastes est trop complexe pour que je puisse l'entreprendre ici, car elle touche à des conceptions mythiques difficiles à connaître. Voici, par exemple, un passage du manuscrit Ieñ Ros :

« 1 lune croissante. Mercure tombe sur la surface inférieure. Práh Nřây, roi, est en marche. Faire un travail est mauvais. On ne doit pas prendre femme. 1, éviter le travail du bois dans son ensemble.

2 lune croissante. Mars tombe sur la surface inférieure, Práh Mārăthirăč, roi,³⁰⁷ est en marche. Faire un travail n'est pas convenable. On ne doit pas entrer dans un pays³⁰⁸. 2, en outre, est vide, ne pas rencontrer d'étranger.

3 lune croissante. La lune tombe sur la surface inférieure. Práh Čăn Kómăr, roi, est en marche. Faire un travail est propice. Eviter le travail du bois dans son ensemble. 3, ne pas se rendre dans une ville », etc.

Le texte continue ainsi jusqu'au dernier jour d'une lunaison. Il est donné, moins complet, par un informateur de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge³⁰⁹. On s'aperçoit que les datations ont été obtenues avec un mois qui partirait du jour de la pleine lune³¹⁰ et en apposant à chaque

³⁰⁴ Pour les indications de temps, seul importe le commencement de l'acte ; on peut continuer le travail sans inquiétude si la date favorable a été observée pour entreprendre telle ou telle tâche.

³⁰⁵ E. K., p. 141, donne la même indication mais parle plus correctement de « couper ».

³⁰⁶ MCC. 48.025. La saison des pluies est celle du carême bouddhique à l'entrée duquel beaucoup de Cambodgiens prennent la robe de moine ; c'est en cette saison que les arbres ont un feuillage neuf. Je pense que la règle est destinée à éviter que l'on emploie des bois au moment où la sève est en pleine activité.

³⁰⁷ Il y a ici accumulation de termes indiquant la royauté, Mārăthirăč signifiant déjà que Măra est roi. Mais le terme qui suit, *săeč*, se reproduit pour chacun des personnages nommés et indique certainement qu'il régit le jour correspondant.

³⁰⁸ Qui n'est pas le sien.

³⁰⁹ Les variantes sont de peu d'importance : le 1 lune croissante est, par exemple, donné comme bon pour le travail, mauvais pour le travail du bois ; cf. MCC. 54.025.

³¹⁰ On sait que dans le calendrier indien, les jours sont comptés soit à partir du 1^{er} jour de la lune croissante, soit à partir de la pleine lune. Les Cambodgiens, qui ont adopté le calendrier indien, font actuellement commencer leurs mois au premier jour de la lune croissante.

jour, d'abord zéro, *sôn*, puis Ket, Râr ³¹¹ et les planètes dans l'ordre inverse de la semaine. On a de la sorte :

- 15 lune claire, zéro ;
- 1 lune sombre, Ket ;
- 2 lune sombre, Râr ;
- 3 lune sombre, Saturne ;
- 4 lune sombre, Vénus ;

et ainsi de suite. Mais les deux textes commencent leurs énumérations par le 1 de la lune croissante.

Dans un mois ainsi disposé, il y a trois jours où la lune est la planète dominante (où elle « tombe sur la surface inférieure » *duol phtei krôm*), trois jours où l'influence de Râr (= Râhu) est suprême. C'est leur influence qui paraît importer lorsqu'il s'agit de bâtir, car d'après les deux tableaux, on peut obtenir les indications suivantes :

| | | | | | | |
|--|---|--|---|-----------------------------|---|----------------------------|
| A éviter pour le travail du bois | { | 1 lune croissante, Mercure dominant, Prâḥ Norây en marche ³¹² . | } | lune dominante | { | Prâḥ Čänkômâr en marche |
| | | 3 lune croissante | | | | |
| | | 13 lune croissante | | | | |
| | | 8 lune décroissante (planète non indiquée) ³¹³ | | | | |
| A éviter pour creuser la terre, construire une maison | { | 7 lune croissante | } | Râr dominant, Prâḥ Yommorâč | { | en marche ³¹⁴ |
| | | 2 lune décroissante | | | | |
| | | 3 lune croissante, Saturne dominant, Prâḥ Phûli en marche ³¹⁵ | | | | |
| | | 12 lune décroissante, Râr dominant, Prâḥ Yommorâč en marche | | | | |

La maison cambodgienne étant de bois, il s'ensuit que les 1, 3, 13 lune croissante et 8 lune décroissante, on ne peut entreprendre les travaux de charpente. Celle-ci étant prête, on ne peut ériger la maison, *sañ phtăḥ*, qu'en creusant la terre pour y enfoncer les colonnes : on ne pourra donc bâtir les 7 lune croissante, 2, 3 et 12 lune décroissante ³¹⁶.

³¹¹ MCC. 54.025 omet, le plus souvent, Ket et Râr, mais garde la même série de concordances.

³¹² Seulement donné par le manuscrit Ieñ Ros.

³¹³ Par MCC. 54.025, qui spécifie « pour abattre les arbres ». Le manuscrit Ieñ Ros est illisible pour toute la ligne correspondante. Dans ce dernier, l'ordre donné pour les planètes étant constant, l'on voit qu'il s'agit de la lune.

³¹⁴ MCC. 54.025, ne donne pas d'indication astronomique pour ces jours-là mais, pour le 2 lune décroissante ajoute qu'il est mauvais de construire une maison.

³¹⁵ Nom donné par MCC. 54.025. J'ignore qui est Prâḥ Phûli.

³¹⁶ Ma connaissance des traités cambodgiens est trop superficielle pour que je puisse trouver les raisons qui sont à la base de l'association des divinités ou héros avec les planètes dominantes : Viṣṇu (Prâḥ Norây) avec Mercure, Mâra avec Mars, etc. L'association de Prâḥ Čăn Kômâr avec la lune (čăn, du sanskrit *candra*) serait compréhensible. D'après l'Āčâr Ieñ Ros, c'était le nom porté par le Buddha dans une de ses vies antérieures : il fit des remontrances aux prêtres qui réclamaient des dons au lieu de les attendre ; le roi, irrité, voulut le faire brûler, mais il fut sauvé par Prâḥ Ēn. C'est un exemple des traditions qui, aux yeux des Cambodgiens, donnent valeur aux sèches énumérations des traités. Quant à Yama-Roi (Yommorâč), son association avec Râhu pourrait s'expliquer par le rôle que ce dernier joue dans les rites funèbres, cf. infra, pp. 250-251.

Un autre mode d'exposition des temps fastes et néfastes³¹⁷ donne certains jours comme étant ceux où « l'Auguste Mort descend »³¹⁸. Si telle planète correspond à tel quantième du mois, sans distinction entre lune croissante ou lune décroissante, on est à l'un de ces jours funestes qui sont :

| | | |
|----------|---------|----|
| dimanche | pour le | 12 |
| lundi | » | 11 |
| mardi | » | 1 |
| mercredi | » | 9 |
| jeudi | » | 8 |
| vendredi | » | 7 |
| samedi | » | 6 |

A l'une de ces dates, on ne pourrait construire une maison car elle serait dévorée par le feu, célébrer un mariage, une fête, car de grands malheurs s'ensuivraient ; et la femme qui accoucherait alors mourrait ou donnerait naissance à un enfant mort³¹⁹.

Une liste des jours propices à la construction énumère tous les chiffres des quinzaines claires et sombres, tel chiffre ayant même valeur pour les deux. Les 1, 3, 7, 8, 10, 13, sont très bons, les 9 et 14 sont des jours de chance, les 11 et 12 sont bons, les 2, 4, 5, 6 et 15 ne sont pas bons pour construire, le 6 étant mauvais pour les maîtres de maison³²⁰.

Les mois, eux aussi, peuvent être favorables ou non à la construction. Je n'en possède qu'une seule liste qui se résume ainsi :

Čët. Mauvais pour la construction : malheur, séparation, mort.

Pïssàkh. Chance, bonheur extrême, grande puissance.

Čës. Mauvais pour la construction ; séparation, mort.

Āsàth. Accélère la ruine de tous les biens meubles ou immeubles.

Srāb. Suivant le dire des Anciens, quand on construit en ce mois, or, argent, biens de toutes sortes se multiplient.

Photrōbđt. On vivra en mauvaise santé dans une maison bâtie ce mois-là.

Āsđč. On vivra dans la maison sans gloire et toujours tourmenté.

Kadēk. Bonheur, grande prospérité.

*Mākh*³²¹. Bonheur, chance, dignités, fortune.

Bđs. Affluence d'objets précieux, de bijoux.

Mākh Thom. Très mauvais pour la construction d'une maison qui serait entièrement consumée par l'incendie.

Phalkün. Propice³²².

Pour l'observance des temps fastes ou néfastes, on doit considérer l'équation personnelle de chacun en ayant recours au « bananier d'or », *ček mās*,

³¹⁷ Symboliquement représentés par des figurines humaines placées sous les chiffres représentant les jours des lunaisons claire et sombre : je n'ai pu comprendre comment elles étaient interprétées.

³¹⁸ *Prāh Amrīttyōv čđh*. L'étymologie voudrait que l'on traduise autrement puisque *a + mṛti* signifie « non mort » en sanskrit. Mais il n'y a pas de doute qu'*amrīttyōv* (*yuv* signifiant « jeune ») représente la mort violente pour les Cambodgiens. Le mot est également écrit *amrītṭēyyuv*, *amrōttēyyuv*, etc.

³¹⁹ MCC. 54.025.

³²⁰ Manuscrit Ieñ Ros.

³²¹ Pour *māksēr*.

³²² MCC. 54.025.

que l'on consulte quand on se marie, bâtit une maison, reçoit une charge, un nom, prend le froc ou le quitte, bref, pour tout acte important. C'est un dessin plus ou moins réaliste d'un bananier avec une flèche centrale et six feuilles. La base correspond au N° 1, les feuilles de gauche aux N°s 2, 3 et 4, la flèche centrale au N° 5, et ainsi de suite en redescendant pour les feuilles de droite. Au dessin correspond une série de formules qui, autant que j'aie pu m'en rendre compte, est rédigée dans des termes assez voisins d'un traité à l'autre et dont voici un exemple :

« Soleil ; un homme plante un bananier, les fruits poussent haut et ils sont d'or.

Auguste Lune se dégage du ciel, ses rayons superbes sont très glorieux.

Mars fait lever le mort que gagne la souillure mauvaise, ce n'est pas bon ³²³.

Auguste Mercure ³²⁴ d'une beauté superlative, illustre par son existence, est le pied d'un escalier d'or.

Jupiter atteint une renommée de sagesse, il est vraiment glorieux.

Et Vénus est la maison renversée, c'est la dépravation.

Et Saturne retourne en sens contraire, il n'y a pas de permanence. Quant à l'Auguste Râhó, à lui seul il est malfaisant, il ne s'accorde pas avec les autres, on l'appelle événement néfaste, il ne faut pas que les gens songent à le prendre lorsqu'il s'agit d'une œuvre ³²⁵ ».

L'intéressé suit les différentes étapes sur le « bananier d'or », dans le sens des aiguilles d'une montre, jusqu'à ce qu'il ait atteint le nombre d'années équivalent à son âge. Ainsi, un homme de vingt-cinq ans ³²⁶ s'arrête sur le N° 1 : les entreprises de sa vingt-cinquième année lui donneront des « fruits d'or ». Sa trentième année, qui est représentée par le chiffre 7, a pour équivalent le vendredi et le signe de la « maison renversée ». Tels sont les principes de base de cette consultation, mais il est possible qu'on agisse avec un nombre de mois ou de jours donnés : je n'ai guère de renseignements à ce sujet.

10. Précautions en cas d'éclipse

L'influence de Râhó, le monstre dévoreur de lune et de soleil, paraît être, d'après les traités, particulièrement pernicieuse lorsqu'il s'agit de bâtir. Cela est confirmé par les usages.

La charpente, les écrans de palme qui formeront la toiture et les murs, sont préparés au sol. Lorsque tout est prêt, un jour propice, on érige rapidement la maison après une cérémonie. Si, avant que les colonnes ne soient dressées, une éclipse se produit, des précautions particulières doivent être prises.

Dans les villages de Prêk Lăp ³²⁷, Văl Kandór, Práh Thăt ³²⁸, Krakòr, Samrôn ³²⁹, on couvre les colonnes de l'herbe dite *sbóv phlăñ* (imperata cylindrica). A Po Măl ³³⁰, on les couvre de feuilles ou d'étoffe, et il suffit de le faire

³²³ Le manuscrit Ieñ Ros écrit *lôm*, « cajoler, amadouer », au lieu de *yôn* « faire lever ».

³²⁴ Ou Buddha.

³²⁵ MCC. 54.025.

³²⁶ C'est-à-dire vingt-quatre à la mode européenne où l'on compte en années révolues.

³²⁷ *Srôk* de Phnom Péñ.

³²⁸ *Srôk* de Kandâl Střñ.

³²⁹ *Srôk* de Prei Vên.

³³⁰ *Srôk* Phnom Péñ.

partiellement. A Svây Črom³³¹, on doit couvrir les colonnes de feuilles et interrompre les travaux durant plusieurs semaines. A Čon Ek³³², il faut disposer une paire de *slà thor*³³³, un coussin recouvert d'étoffe blanche (et mis sur une natte), un bol d'eau. Le propriétaire fait une prière pour que la maison ne subisse pas de mal : mes notes ne disent pas à qui s'adresse la prière, mais il se peut que ce soit à Rāhó lui-même, car à Samrôn Kandāl³³⁴, les Cambodgiens font chez eux une petite offrande consistant en une paire de *slà thor*, des bougies et baguettes d'encens, pour prier Rāhó de ne pas saisir l'astre et aussi pour *čúoy lók* « aider le Seigneur » (l'astre), qui a très peur. A Sāk Sampou³³⁵, on présente une offrande de 5 bougies, 5 baguettes d'encens, 5 cigarettes, 5 chiques de bétel, 1 bol d'eau, 5 (bols de) *lāč*, de mets, de sucreries. Le nombre cinq montre qu'il s'agit d'une offrande aux diverses divinités habitant l'espace.

L'herbe *sbóv phlăn* dont on protège les colonnes est également, dans de nombreuses localités, mise au centre des rizières en cas d'éclipse : elle remplace, en tant qu'isolant magique, l'herbe *kuča* des Hindous et, surtout, elle joue un rôle important dans le mythe de Rāhó. Dans la province de Svây Riēn, on emploie une herbe dite *sasēt*, car c'est par elle que Rāhó fut coupé en deux ; les maisons en cours de construction, les arbres en fleurs, seront protégés en cas d'éclipse, si on leur attache du *sasēt*³³⁶. D'après un informateur de Tbón Khmūm, on couvre les maisons à construire de feuilles fraîches, sinon le(s) maître(s) de maison serai(en)t victime(s) de maladies, pillages, malheurs de toutes sortes³³⁷.

On ne voit pas clairement pourquoi une maison en cours de construction est mise en danger par une éclipse. Je noterai cependant³³⁸ :

1. Que Rāhó est représenté sur les sarcophages parce que, M. CÆDÈS l'a dit³³⁹, il « rend la vie aux astres qu'il dévore périodiquement lors des éclipses,

³³¹ *Sròk Ksăč Kandāl*.

³³² *Sròk Phnom Pén*.

³³³ « Arc de la Loi » : offrande consistant en un tronçon de bananier dans lequel sont fichées des baguettes de bambou portant feuilles de bétel et noix d'arec ; cf. N. P. C., p. 628 sq.

³³⁴ *Sròk Phnom Pén*.

³³⁵ Id.

³³⁶ MCC. 06. 026.

³³⁷ MCC. 06.021. L'auteur est en désaccord avec l'opinion générale en disant que l'éclipse de soleil est seule dangereuse. Pour lui, lors de l'éclipse, le soleil dégage une chaleur intense, nuisible aux humains ; au contraire, la lune produit un vent glacé qui nuit seulement aux cocos.

D'après MCC. 06.023, si l'on néglige lors d'une éclipse de protéger la maison non terminée, les époux propriétaires qui l'habiteraient une fois bâtie seraient en désaccord, mort ou divorce surviendraient.

³³⁸ Je fais état des renseignements acquis par enquêtes personnelles, ou extraits des MCC., dont je n'ai cité que ce qui touchait plus particulièrement à notre sujet. L'article de M^{me} PASCALIS, A Propos d'un Culte Privé de Rāhu, B. I. E. H., pp. 415 sq., témoigne d'une connaissance très insuffisante des légendes et des pratiques en cours chez les Cambodgiens.

³³⁹ La Destination Funéraire des Grands Monuments Khmèrs, B. E. 40, p. 319, note 2.

accomplissant ainsi cet acte de renaissance ou de résurrection qui est l'essentiel des rites funéraires... ³⁴⁰ ».

2. Que les éclipses importent surtout lorsqu'il s'agit :

a) des mariages, qui sont remis à une date plus ou moins éloignée suivant le degré d'obscurcissement de l'astre ;

b) des femmes enceintes, qui doivent alors observer des précautions particulières ;

c) des arbres qui ne donnent pas suffisamment de fruits ³⁴¹, de la rizière qui n'a pas été repiquée ³⁴² ;

d) de la maison en cours de construction.

Il y a, je crois, à ces différents cas un dénominateur commun : le fruit à venir. Des rites funèbres dépend la résurrection du mort. Le mariage doit produire une génération nouvelle, la rizière une moisson, la maison une nouvelle famille ou de nouvelles richesses. La femme enceinte, si elle ne prend les précautions voulues, accouchera prématurément, ou aura un enfant difforme ; la rizière, si l'on n'y prend garde, produira des grains vides. De même, je pense, la maison dans laquelle ne se multiplieront ni les enfants, ni les richesses.

(A suivre.)

³⁴⁰ Cela ne peut être vrai que dans un cas bien défini. Tout dépend de la manière dont l'astre obscurci ressort du cône d'ombre. Ainsi, par exemple, selon MCC. 06.005, si Râhó « crache » l'astre, la récolte sera belle et les produits alimentaires seront abondants ; mais il y aura guerre ou épidémie si lune, ou soleil, s'échappe « par le flanc » de Râhó, de grands désastres si l'une ou l'autre lui « crève le ventre ».

³⁴¹ On se hâte, alors, de les frapper en criant : *Ēuoy lôk*, « aidez le Seigneur ».

³⁴² Cf. R. A.

Totenbrauch, Totenglaube und Totenkult um den oberen Nil und Victoria-See

(Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 32)

Von RICHARD MOHR

Der zweiunddreißigste Band der MBA¹ enthält eine Arbeit, die bereits im Jahre 1938 fertiggestellt und von P. WILHELM SCHMIDT für den ersten, nach dem zweiten Weltkrieg vorgesehenen Band der „Ethnologischen Anthropos-Bibliothek“ bestimmt worden war. Während der Kriegs- und Nachkriegsjahre lag das Manuskript bis 1951 bei der ASCHENDORFFSchen Verlagsbuchhandlung in Münster i. W., ohne daß es zum Druck kam. Nun gelangt es in Form des Filmes zur Veröffentlichung. Eine Überarbeitung an Hand der seit 1938 erschienenen Literatur war nicht möglich. Sie würde aber auch kaum zu anderen Ergebnissen führen, da bei derartigen Studien gerade die ältere Literatur ausschlaggebend ist.

Es werden nun in dieser Arbeit die Erscheinungen kultureller Art untersucht, die sich um den Tod und die Toten gruppieren. Um eine möglichst genaue Umschreibung und Dokumentierung der einzelnen in Betracht kommenden Phänomene zu erreichen, wurde als Paradigma ein verhältnismäßig kleines Gebiet Afrikas gewählt. Es erstreckt sich von Norden nach Süden in einem mehr oder weniger breiten Streifen etwa vom 12. Grad nördlicher Breite längs des Nils und des Bahr-el-Ghazal in das Zwischenseengebiet und in einem breiten West-Oststreifen von der Linie Albert-Kivu-Tanganyikasee zur Ostküste des Meeres.

In diesem Gebiet haben sich die verschiedensten anthropologischen und kulturellen Gruppen teils nebeneinander gelagert, teils vermischt. Die Grundkomponenten dieser Akkulturationen sind die beiden großen afrikanischen Menschen- und Kulturgruppen: die hellhäutigen, nach L. FROBENIUS „hamitischen“ Afrikaner mit einer jägerischen und züchterischen Kulturfazies – „Kul-

¹ Richard Mohr, Totenbrauch, Totenglaube und Totenkult um den oberen Nil und Victoriasee (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 32.) 10*-IV-322 pp. Posieux/Freiburg (Schweiz) 1961. Preis: sFr. 15.—. Auf 35 mm-Filmstreifen.

turen um das Tier“ möchte ich sie nennen – und die dunkelhäutigen, nach FROBENIUS „äthiopischen“ Afrikaner, die „Kulturen um die Pflanze“ mit einer sammlerischen und einer anbauenden Kulturfazies.

Es ist auffallend, wie verhältnismäßig gering auf dem Gebiete der kulturellen Erscheinungen, um die es hier geht, die Unterschiede innerhalb dieser beiden großen kulturellen Gruppen sind. Das gilt nicht allein von der „Hamitik“, bei der in unserem Gebiete die jägerische Fazies weitgehend in der viehzüchterischen aufgegangen ist, es gilt auch bis zu einem gewissen Grade von der „Äthiopik“, obwohl sich hier zwei Gruppen noch einigermaßen deutlich abzeichnen. Linguistisch sind diese beiden Gruppen in Stämme mit „Sudan-sprachen“ und solche mit „Bantusprachen“ getrennt. Die erste Gruppe möchte ich mit H. BAUMANN als altnigritisch umschreiben, obwohl ich diesen Begriff nicht so weit fasse wie BAUMANN. Ich zögere, die zweite Gruppe als „Bantukulturen“ zu kennzeichnen, weil das zu Mißverständnissen führen könnte. Linguistische Gruppierungen stimmen ja mit kulturellen bei weitem nicht immer überein. Ich möchte diese Gruppe unter Übernahme des Terminus von FROBENIUS „äthiopisch“ nennen, obwohl ihm dabei ein engerer Inhalt gegeben wird, als er ihn bei FROBENIUS hat.

Ein Kerngebiet der Altnigritier ist die Gegend des Bahr-el-Ghazal. Einen zweiten, nicht mehr ganz intakten Kern stellt ein schmaler Streifen im Hinterland der Meeresküste dar. Die Verbindung zwischen dem westlichen und dem östlichen Zentrum bildet ein mehr oder weniger verdünntes altnigritisches Kultursubstrat in dem ganzen dazwischen liegenden Gebiet, das im Kerngebiet der Hamitik östlich des Victoriasees am wenigsten aktiv ist.

Im mittleren Teil dieses Raumes macht sich die äthiopische Kulturkomponente deutlich bemerkbar. Namentlich zeigen die sogenannten Niloten um den oberen Weißen Nil neben dem altnigritischen Substrat eine äthiopische Kulturkomponente, die nach Norden bis zu den Nuer festzustellen ist. Diese Stämme möchte ich als niloto-äthiopisch den niloto-hamitischen gegenüberstellen, bei denen neben dem ebenfalls altnigritischen Substrat eine hamitische Kulturkomponente stärker hervortritt. Die Zuteilung zu einer dieser Gruppen kann jedoch nicht immer vorgenommen werden, besonders da mit allerlei sekundären Kulturmischungen gerechnet werden muß.

A. Totenbrauch pp. 1–109

In diesem Gebiete und bei diesen Kulturen werden nun unter dem Sammelbegriff Totenbrauch die Bräuche behandelt, die mit der Bestattung in Verbindung stehen. Zunächst erfolgt

I. Das Herrichten der Leiche für die Bestattung. pp. 1–13

Dazu gehört :

1. Waschen und Rasieren der Leiche pp. 1–3
2. Salben und Rotfärben der Leiche pp. 3–5
3. Nähren der Leiche p. 5
4. Verstopfen der Körperöffnungen pp. 5–6
5. Mumifizieren der Leiche pp. 6–7

| | |
|---------------------------------------|-----------|
| 6. Binden der Leiche | pp. 7-9 |
| 7. Die Umhüllung der Leiche | pp. 9-12 |
| 8. Die nackte Leiche | pp. 12-13 |

Die Bedeutung der einzelnen Zeremonien ist nicht leicht zu erkennen. Das Nähen der Leiche dürfte eine Wegzehr ins Jenseits sein und der Versöhnung des Totengeistes dienen. Das Verstopfen der Körperöffnungen geschieht aus Furcht vor der magischen Kraft des Toten. Wenn bei dem Einhüllen der Leiche eine Tierhaut oder ein Fell verwendet wird, dürfte der Gedanke einer Opferung des Toten durch das Ersatzopfer des betreffenden Tieres zugrunde liegen. Statt Haut oder Fell eines Tieres verwenden einige Stämme auch Rindenstoff. Der Brauch, einen Toten vor der Beisetzung ganz zu entkleiden, geht wohl auf die Vorstellung zurück, daß der Mensch so aus diesem Leben scheiden muß, wie er hineingekommen ist, oder auch darauf, daß die Vorfahren nackt gingen und jeder ebenso in das Land eingehen muß, wo sie sich jetzt aufhalten.

Nachdem die Leiche zeremoniell hergerichtet ist, erfolgt

| | |
|--|-----------|
| II. Die Bestattung | pp. 13-73 |
| 1. Das Grab | pp. 13-29 |
| a) Die Lage des Grabes | pp. 13-27 |
| α) Das Grab in der Hütte | pp. 14-19 |
| β) Das Grab bei der Hütte | pp. 19-24 |
| γ) Das Grab im Viehkraal und im Dunghaufen | pp. 24-25 |
| δ) Das Grab auf dem Friedhof und vor dem Dorfe | pp. 26-27 |
| b) Besondere Form des Grabes, das Nischengrab | pp. 27-28 |
| c) Besondere Art des Auffüllens des Grabes | pp. 28-29 |
| 2. Äußere Kennzeichnung des Grabes | pp. 29-41 |
| a) Der Grabhügel | pp. 29-31 |
| b) Der Steinbau auf dem Grabe | pp. 31-34 |
| c) Der Grabpfosten | pp. 34-39 |
| d) Der Grabstein | p. 39 |
| e) Der Grabzaun | p. 40 |
| f) Der Baum auf dem Grabe | pp. 40-41 |
| 3. Baumbestattung | p. 42 |
| 4. Bestattung in Töpfen | pp. 42-45 |
| 5. Bestattung im Ameisenhaufen | p. 45 |
| 6. Bestattung in Höhlen | pp. 45-46 |
| 7. Bestattung in Flüssen | p. 46 |
| 8. Die Aussetzung der Leiche | pp. 46-52 |
| 9. Der Leichenkannibalismus | pp. 52-54 |
| 10. Die Zweistufenbestattung | pp. 54-56 |
| 11. Gesonderte Aufbewahrung des Schädels oder Unterkiefers | pp. 56-61 |
| 12. Die beigesetzte Leiche | pp. 61-73 |
| a) Bestattung auf einem Gestell oder Bett | pp. 61-62 |
| b) Die Isolierung der Leiche von der Erde | pp. 62-64 |

- c) *Die Hockerleiche* pp. 64–68
- d) *Die ausgestreckte Leiche* pp. 68–69
- e) *Die Orientierung der Leiche* pp. 69–72
- f) *Eine Hand der Leiche ist emporgerichtet* pp. 72–73

Man unterscheidet deutlich das Begräbnis in der Hütte von jenem vor der Hütte. Hat der Tote Besitzansprüche an die Hütte oder will man ihm in besonderer Weise Liebe und Ehrfurcht erzeigen, wird er in ihr bestattet. Wo dies nicht allgemein üblich ist, gilt diese Form lediglich als Auszeichnung für angesehene Verstorbene. Gelegentlich wird aus dem gleichen Grunde eine eigene Hütte über dem Grab errichtet.

Das Grab im Viehkraal gehört dorthin, wo eine starke hamitische Komponente in der Kultur vorliegt. Das Grab im Dunghaufen scheint bei den Viehzüchtern nur eine verfeinerte Form des Aussetzens der Leiche zu sein.

Gelegentlich finden sich auch gemeinsame Friedhöfe, die vor der Siedlung, vielfach in einem heiligen Hain, liegen. Es sind meist Klanfriedhöfe.

Sehr häufig ist die Form des sogenannten Nischengrabes. Es kommt in zwei Varianten vor: als horizontales und als vertikales. Die vertikale Nische scheint die ältere Form zu sein. Sie besteht darin, daß der Leichnam am Fuße des Grabschachtes in einen nach oben abgeschlossenen Raum gelegt wird. Beim horizontalen Nischengrab ist dieser Raum für den Toten seitlich neben dem Schacht angebracht. Die Nische hat die Aufgabe, die Leiche vor der Berührung mit der Erde zu bewahren. Es kann sein, daß sie auf eine frühere Höhlenbestattung zurückgeht.

Wo das Grab äußerlich gekennzeichnet wird, geschieht dies durch einen Grabhügel aus Erde oder Lehm, durch Stein- oder Holzbauten. Ein konischer Steinhäufen oder Steinaufbau entspricht dem Grabhügel oder Lehmkonus. Es kann sich dabei auch um eine niedrige Pyramide aus zusammengesetzten Steinplatten handeln, aus denen vielfach an der Spitze ein längerer Stein hervorragt. Fernerhin finden wir Dolmen und ursprünglich runde Steinsetzungen auf Gräbern und Grabpfosten aus Holz oder Stein. Die Holzformen sind entweder Gabelpfosten oder ein oben mit eingekerbten Ringen versehener Pfahl. Dieser Kerbpfosten zeigt eine auffallende Ähnlichkeit mit dem ägyptischen *ded*-Pfeiler, der ursprünglich in Beziehung zum Gott *Ptah*, dann zu *Sokaris*, einem alten Fruchtbarkeits- und Totengott, schließlich zum Totengott *Osiris*, aber auch zum ägyptischen König stand. Die Beziehung zum Phallus ist schon durch *Osiris* nahegelegt. Wie der ägyptische *ded*, so wird auch der Kerbpfosten auf dem Grabe im Rahmen eines großen Festes errichtet.

Ein gelegentlich um das Grab errichteter Zaun soll das Betreten der Grabstätte durch Menschen und Tiere verhindern.

Alle Aufbauten auf Gräbern sind Totenschreine und kommen mit diesen noch eigens zur Sprache. Sie hängen aber auch mit der Vorstellung zusammen, daß der Mensch nach dem Tode dorthin zurückkehrt, woher er ursprünglich auf die Erde gekommen ist. Der gleiche Sinn verbindet sich auch mit dem Baum, der hier und dort auf das Grab gepflanzt wird; vielleicht ist aus ihm der Grabpfahl entstanden. Der Baum hängt aber auch mit der Bestattung in

Bäumen zusammen; ihrer Form nach könnte diese wiederum Beziehungen zum Holzsarg der alten Ägypter haben.

Mit dem Ursprungsmythos hängt wohl auch die Beisetzung in Töpfen zusammen. Sie kommt allerdings nur für Zwillinge oder als zweite Stufe einer Zweistufenbestattung vor. Ebenso die sporadisch vorkommende Bestattung in Ameisenbauten, ferner jene in Höhlen und Flüssen. Bei all diesen Formen handelt es sich um alte Restformen, die vielleicht durch die Erdbestattung verdrängt worden sind.

Eine Mischung von zwei Bestattungsformen scheint bei der Zweistufenbestattung vorzuliegen. Die (zweite) Bestattung der vom Fleisch gereinigten Gebeine wird vielfach erst vorgenommen, wenn der Tote Krankheit oder Trockenheit schickt und dadurch anzeigt, daß er mit der ersten Bestattung nicht zufrieden ist.

Mit der Zweistufenbestattung steht teilweise der Schädelkult in Verbindung. Neben der Aufbewahrung von Schädeln der eigenen Verstorbenen findet sich auch die Aufbewahrung von erbeuteten Feindesschädeln, was auf frühere Kopfjagd zurückgeht.

Sehr verbreitet ist im untersuchten Gebiete die Aussetzung. Sie wird aber in den meisten Fällen nur bei unbedeutenden Leuten vorgenommen, einflußreichere erhalten eine Erdbestattung.

Im Grabe selbst wird der Tote zuweilen auf ein Gestell oder Bett gelegt. Das mag mit der Plattformbestattung zusammenhängen. Es mag aber auch der Isolierung der Leiche von der Erde dienen und darum in den Komplex des Nischengrabes gehören. Das gleiche gilt von dem Betten der Leiche zwischen Felle oder Rindenstoffe.

Der Tote wird nicht immer, wie es bei uns Brauch ist, in ausgestreckter Lage beerdigt. Häufig ist die hockende Haltung der Leiche, wobei man den sitzenden und den liegenden Hocker unterscheidet. Beide Formen können ineinander übergehen, weil sie offenbar die gleiche Funktion der Ruhestellung haben. Wo beide Arten von Hockerleichen vorkommen, besteht die Tendenz, die sitzende Haltung den Herrschenden zu reservieren.

Mit der Orientierung der Leiche nach einer bestimmten Himmelsrichtung verbindet sich häufig ein besonderer Sinn. Am wichtigsten ist eine nach den Geschlechtern verschiedene Orientierung, die wohl auf dualistisch-kosmologischen Vorstellungen beruht. Die links/rechts-Orientierung dürfte wohl mit der west/ost-Orientierung identisch sein. Neben kosmologischen Vorstellungen scheinen Wandertraditionen oder die Vorstellungen vom Totenland hierbei eine Rolle zu spielen.

Kulturhistorisch interessant ist eine eigenartige, nur ganz sporadisch vorkommende Sitte, im Grabe eine Hand des Toten nach oben zu richten. Vielleicht soll das zum Ausdruck bringen, daß der Verstorbene mit seinen Hinterbliebenen in Kontakt bleibt.

III. Trauerbräuche pp. 73-109

1. Das Geheimhalten eines Todesfalles. pp. 73-75

2. Die Totentrommel pp. 75-76

| | |
|--|-------------|
| 3. Die Trauer am Grabe | pp. 76-77 |
| 4. Das Feuer am Grabe | pp. 77-78 |
| 5. Der Witwenselbstmord | p. 78 |
| 6. Reinigung nach einem Todesfalle | pp. 79-81 |
| 7. Besondere Trauertabus | pp. 81-83 |
| 8. Äußeres Trauerzeichen | pp. 83-91 |
| a) Die Trauerschnur | pp. 83-84 |
| b) Ablegen von Kleidung und Schmuck | pp. 84-85 |
| c) Asche oder weiße Farbe als Trauerzeichen | pp. 85-86 |
| d) Die Haartracht als Trauerzeichen | pp. 86-91 |
| 9. Totenfeste | pp. 91-101 |
| a) Der Totenschmaus | pp. 92-95 |
| b) Das Jahrgedächtnis | pp. 95-98 |
| c) Totentänze | pp. 98-101 |
| 10. Zerbrechen von Eigentum des Toten. | pp. 101-103 |
| 11. Gebräuche um Grab- und Sterbehütte | pp. 103-107 |
| 12. Verlegen des Dorfes nach einem Todesfall | pp. 107-109 |

Als besonderer Trauerbrauch wäre zunächst die Sitte zu erwähnen, bestimmte Todesfälle eine Zeitlang geheim zu halten, vor allem, wenn es sich um das Ableben eines Häuptlings oder Königs handelt. Das hängt mit dem Gottkönigtum einer alten Hochkultur zusammen, womit der Brauch, eine Totentrommel zur Ankündigung eines Todesfalles zu schlagen, in Verbindung zu stehen scheint.

Mehrfach halten sich die Angehörigen eine Zeitlang am Grabe des Verstorbenen auf. Damit hängt wohl auch die Sitte zusammen, ein Feuer anzuzünden. Sie könnte aber auch der Rest einer früheren Mumifizierung sein. Der Aufenthalt der Angehörigen am Grabe bedeutet wohl, daß man dem Toten Gesellschaft leistet, bis er endgültig im Lande der Ahnen angelangt ist, oder aber er soll das Grab bewachen und vor Leichenkannibalismus² schützen.

Zu den Trauerbräuchen gehört gelegentlich der Selbstmord der Witwe, der vielleicht der Rest einer früheren Opferung ist.

Wenn der Verstorbene ins Land der Ahnen eingeht, werden Totenfeste gefeiert. Das kann gleich nach dem Tode geschehen, häufiger aber am Ende der Trauerzeit. Daraus geht dann das viel verbreitete Fest hervor, das ich „Jahrgedächtnis“ nenne. Es kann für einen einzelnen Toten oder kollektiv für die Toten des ganzen Jahres stattfinden. All diese Feste werden mit Totentänzen und einem Festschmaus begangen, der ursprünglich wohl ein gemeinsames Opfermahl war. Das Jahrgedächtnis steht dabei in engem Zusammenhang mit der Ausgrabung der Gebeine und der Wegnahme des Schädels bei Zweistufenbestattung und Schädelverehrung, ferner mit der Errichtung der Grabaufbauten, wie Pfosten, Figuren, Steinpyramiden. Auch Scheinkämpfe werden bei diesen Gelegenheiten ausgeführt; sie weisen auf Kopffjagd hin.

² Leichenkannibalismus wird z. B. von den Bagesu am Mt. Elgon berichtet, und die Moro Kodo im Bahr-el-Ghazal glauben an Dämonen, die in einem geistigen Sinne Leichen essen.

Bei einzelnen Stämmen wird die Spitze des Mittelpfostens der Hütte eines Verstorbenen abgebrochen. Dieser Pfosten ist phallisch zu deuten, und sein Abbrechen zeigt an, daß der Erzeuger der Nachkommenschaft davongegangen ist. Manchmal wird auch das gesamte Eigentum eines Verstorbenen vernichtet. In diesen Zusammenhang gehört, daß man die Grab- oder Sterbehütte verläßt und gelegentlich die ganze Ansiedlung verlegt.

Über die Beziehung zu den Toten handelt der zweite Teil :

| | |
|---|--------------------|
| <i>B. Totenglaube</i> | <i>pp. 110-194</i> |
| <i>I. Die Totengeister</i> | <i>pp. 110-139</i> |
| 1. <i>Namen der Totengeister</i> | <i>pp. 110-119</i> |
| 2. <i>Der Aufenthaltsort der Totengeister</i> | <i>pp. 119-129</i> |
| 3. <i>Das Weiterleben der Toten in Tieren</i> | <i>pp. 129-138</i> |
| 4. <i>Rechenschaft nach dem Tode</i> | <i>pp. 138-139</i> |

Die Totenbräuche zeigten schon, wie verbreitet der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode ist. Im einzelnen sind jedoch die Glaubensvorstellungen, die man sich über die Toten macht, sehr verschieden, oft unklar und verschwommen, oft nur Bruchstücke eines vielleicht einmal tief durchdachten Systems, das möglicherweise aus einer Hochkultur stammt. Hier wäre natürlich besonders an Ägypten zu denken mit seinem alles überwuchernden Totenkult.

Meist kann man nur indirekt auf die Vorstellungen schließen, die man sich von den Toten macht. Ein Mittel dazu sind z. B. die Namen, die man den Totengeistern gibt. Sie enthalten außerdem wertvolle Hinweise auf kulturhistorische Zusammenhänge. Häufig werden die Geister der Toten nicht mit demselben Namen bezeichnet wie die Seelen der Lebenden. Das Lebensprinzip wird also vom Totengeist unterschieden. Gelegentlich wird der Totengeist sprachlich auch mit dem Schatten gleichgesetzt.

Von besonderer Bedeutung ist die Erscheinung, daß die Totengeister sprachlich vielfach zu einem Singular kollektiv zusammengefaßt werden.

Für den Totenglauben sind weiter die Vorstellungen bedeutsam, die man sich vom Aufenthalt der Toten macht. Die Angaben hierüber sind häufig ungenau, man kann aber doch drei Vorstellungsgruppen unterscheiden: eine chthonische (die Toten leben unter der Erde), eine cölare (sie leben im Himmel) und eine terrestrische (sie leben irgendwo auf der Erde, d. h. auf Bergen, in Bäumen, im Busch, sie schweifen ohne Wohnsitz auf der Erde umher, oder sie kehren zu ihren Nachkommen zurück und leben dort in einem Schrein).

Zu der terrestrischen Auffassung rechne ich auch den Glauben an das Weiterleben der Toten in Tieren. Handelt es sich dabei um das Kiantier, dann steht Totemismus hinter diesem Glauben. Wichtig für die richtige Beurteilung dieser Vorstellung scheinen mir die Verhältnisse bei den Azanden zu sein. Danach verwandelt sich nicht der Totengeist in das Kiantier (er lebt vielmehr bei seinen Angehörigen weiter), sondern was sich verwandelt, das ist die Seele des Lebenden. Wenn sie aus dem Grabe entweicht, ist sie ein ganz kleines Tier, das durch einen Riß im Grabe herauskommen kann. Dieses Tier wächst dann, bis es das Kiantier geworden ist.

Der Glaube an ein Weiterleben des Lebensgeistes in einem Tier muß aber nicht unbedingt mit Totemismus zusammenhängen. Vielfach sind es Tiere, die im Innern der Erde hausen und ihre Erdwohnungen gern in der Nähe von Gräbern anlegen. Hierauf kann der Glaube zurückgehen, daß die Verstorbenen in der Gestalt solcher Tiere aus dem Grabe kommen. Das ist besonders dann verständlich, wenn es sich um Tiere handelt, die gern in die Nähe der menschlichen Wohnungen kommen. Das gilt z. B. von dem verbreiteten Glauben, daß Verstorbene in der Gestalt von Schlangen ihre Hinterbliebenen aufsuchen.

In Verbindung mit der Erörterung über den Totenglauben wird oft die Frage aufgeworfen, ob Naturvölker eine Rechenschaft nach dem Tode kennen. Eine solche kommt im Zwischenseengebiet vor, geht aber sehr wahrscheinlich auf Hochkultureinflüsse zurück.

II. Die Toten und die Lebenden pp. 139–194

1. Die Totengeister treten in Beziehung zu d. Lebenden pp. 139–165
 - a) Der Verstorbene und das nachgeborene Kind . pp. 139–144
 - b) Die Besessenheit pp. 144–153
 - c) Tote und Träume pp. 153–155
 - d) Tote schicken Krankheit und Unglück . . . pp. 155–163
 - e) Die Toten strafen Unrecht pp. 163–165
2. Die Lebenden fürchten die Toten pp. 165–178
 - a) Die Furcht vor bösen Geistern pp. 165–172
 - b) Das Nicht-Nennen der Toten pp. 172–174
 - c) Zeremonien bei Menschentötung pp. 174–178
3. Die Lebenden sorgen für die Toten pp. 178–190
 - a) Der Topf auf dem Grabe pp. 179–180
 - b) Grabbeigaben pp. 180–183
 - c) Menschen als Grabbeigaben pp. 183–185
 - d) Ernährung des Totengeistes pp. 185–190
4. Die Lebenden bemächtigen sich des Totengeistes . pp. 190–194
 - a) Die Vernichtung des Totengeistes pp. 190–192
 - b) Fetische pp. 192–194

Über das Verhältnis zwischen Toten und Lebenden bestehen sehr verschiedene Glaubensauffassungen. Die Initiative, eine Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits zu schaffen, kann von den Toten oder von den Lebenden ausgehen.

Geht sie vom Toten aus, dann kann es zu einer Reinkarnation des Toten in einem nach seinem Hinscheiden geborenen Kinde kommen. Abgeschwächt liegt dieser Glaube in der Auffassung vor, daß der Tote ein besonderer Schutzgeist des ersten nach seinem Sterben geborenen Kindes werde, noch mehr abgeschwächt, wenn dieses Kind nur den Namen des Verstorbenen erhält.

Die Toten suchen weiter Verbindung mit den Lebenden durch die Besessenheit. Führt der Totengeist in einen Menschen, so macht er ihn krank. Bei der schamanistischen Besessenheit oder dem Mediumismus tritt der Totengeist zeitweise in einen Menschen ein, um durch ihn Mitteilungen zu machen. Das kann auch durch Träume geschehen.

Die Furcht vor den Toten führt auf Grund der engen Verbindung von Name und Wesen dazu, daß man ihren Namen nicht nennt. Als besonders gefährlich gilt der Geist eines gewaltsam Getöteten. Um ihn zu versöhnen, müssen an dem Töter Reinigungsriten vorgenommen werden. Oft spielt dabei das Einreiben mit dem Mageninhalt eines geopferten Tieres eine Rolle. Das gehört zu einem Kopfjagdkomplex.

Die Furcht vor den Toten veranlaßt auch teilweise die Sorge der Lebenden für sie. Speisen und Getränke, die auf das Grab gestellt werden, sind keine Opfergaben, sondern sollen ihnen als Nahrung dienen.

Die Furcht vor den Toten führt aber nicht nur zu den genannten Dienstleistungen, sondern auch zu Praktiken, durch die die Lebenden sich der Toten zu bemächtigen oder sie zu vernichten suchen. Dazu bedient man sich vielfach der „Fetische“. Als solche bezeichne ich im vorliegenden Zusammenhang Gegenstände, an die ein Geist gebunden ist. Der Unterschied zwischen dem Fetisch und dem Schrein eines Toten liegt darin, daß der Geist im Fetisch sozusagen inkarniert ist, während der Schrein nur die Wohnung des Geistes darstellt, von der aus er die Lebenden beherrscht. In dem untersuchten Gebiet sind im allgemeinen Fetische, deren Geister als Totengeister nachgewiesen werden können, selten.

Den eigentlichen Totenkult behandelt der dritte Teil.

| | |
|--|--------------------|
| <i>C. Totenkult</i> | <i>pp. 195–313</i> |
| <i>I. Die Verehrung der Toten</i> | <i>pp. 195–264</i> |
| 1. Der Totenschrein | <i>pp. 195–219</i> |
| 2. Die Totenfigur | <i>pp. 220–222</i> |
| 3. Totenopfer | <i>pp. 222–253</i> |
| a) Der Mageninhalt des Opfertieres | <i>pp. 222–224</i> |
| b) Tragen von Fellstreifen des geopferten Tieres | <i>pp. 224–228</i> |
| c) Allgemeines zu Totenopfern | <i>pp. 228–231</i> |
| d) Gelegenheits- und periodische Opfer | <i>pp. 231–240</i> |
| e) Versöhnungsopfer | <i>pp. 240–247</i> |
| f) Fruchtbarkeitsopfer | <i>pp. 247–253</i> |
| 4. Schädelkult | <i>pp. 253–254</i> |
| 5. Die heilige Lanze | <i>pp. 254–257</i> |
| 6. Regensteine | <i>pp. 257–259</i> |
| 7. Schlangenkult | <i>pp. 259–262</i> |
| 8. Heilige Plätze | <i>pp. 263–264</i> |
| <i>II. Totengeister, Naturgeister und Götter</i> | <i>pp. 265–303</i> |
| 1. Totengeister und Naturgeister | <i>pp. 265–284</i> |
| 2. Totengeister und Götter | <i>pp. 285–303</i> |

Unter „Totenkult“ verstehe ich allgemein irgendein religiös-kultisches Verhalten der Lebenden zu den Toten. Dabei will ich nicht die Frage untersuchen, ob die kultischen Handlungen den Toten selbst gelten, oder ob die

Toten nur die Mittler sind, deren Dazwischentreten als notwendig erachtet wird, damit die Lebenden mit der Gottheit in kultischen Kontakt kommen können, ob man also im engeren und strengen Sinne von einem Kult der Toten sprechen kann.

Ein kultisches Zentrum für die Totengeister ist der schon erwähnte Totenschrein. Es ist irgend eine Konstruktion an einem bestimmten Platze, die dem Totengeist von den Lebenden als Wohnstätte errichtet wurde, an welcher er ihre Verehrung entgegennimmt. Vier verschiedene Formen solcher Schreine können wir im untersuchten Gebiete unterscheiden: den Hüttenschrein, den Plattformschrein, den Steinschrein als Dolmen oder Menhir und den Baum-, Pfosten- oder Pfahlschrein. Diese vier Formen lassen sich auf zwei Grundformen zurückführen: auf den Hüttenschrein und den Pfosten- oder Pfahlschrein.

Der Hüttenschrein ist am weitesten verbreitet. Meist kommt er in Miniaturformat vor, gelegentlich aber auch als so große Hütte, daß man sie als Tempel bezeichnen könnte. Die Hüttchen sind meist aus Stöcken und Gras errichtet, zuweilen sind es auch Steinkisten oder Dolmen. Der Plattformschrein ist ebenfalls ein Hüttenschrein, offenbar der Rest einer früheren auf Pfählen erbauten Hütte. Der Hüttenschrein ist seiner Funktion nach die Wohnung des Totengeistes.

Der Pfahlschrein kann sein: ein gekappter Baum, ein Gabelpfosten, ein Kerbpfosten oder schließlich ein Pfosten, der oben in einem trichterförmigen Opferkorb endigt. Diesen benenne ich mit dem Azandeh-Wort *tuka*. Die Menhir- oder Stelenform ist ein Pfahlschrein in Stein. Der Pfostenschrein tendiert dazu, eine Darstellung des Toten zu sein, wobei der Nabel vielfach deutlich und bewußt betont wird.

Die Totenfigur kommt im untersuchten Gebiete tatsächlich nur als sogenannte Pfahlplastik vor, bei der die Glieder der Figur nicht vom Körper gelöst sind.

Der Totenkult selbst äußert sich am intensivsten in den zahlreich dargebrachten Totenopfern. Im Komplex dieser Opfer finden sich zwei besonders kennzeichnende Erscheinungen: das Einreiben oder Besprengen der Opferteilnehmer, des Dorfes oder des Grabes mit dem Mageninhalt des Opfertieres und das Tragen von Fellstreifen des Tieres an den Fingern, um den Hals, die Handgelenke, den Oberarm, die Knie oder Fußfesseln der Teilnehmer am Opfer.

Der Totenkult konzentriert sich gelegentlich um den Schädel des Verstorbenen, der sozusagen sein Schrein wird. An die Stelle des Schädels tritt am Nordufer des Victoriasees bei der herrschenden Schicht der Unterkiefer des Häuptlings oder Königs.

Zwei mit dem Totenkult zusammenhängende Erscheinungen sind die heilige Ahnenlanze und die Regensteine. Beide können als Fetische bezeichnet werden. Die Lanze symbolisiert vielleicht die phallisch-sexuelle Kraft und Fruchtbarkeit des Urahn. Sie wird darum in der Hauptsache zu Fruchtbarkeitsriten, besonders zum Regenmachen verwendet. Das letztere ist die einzige Funktion der Regensteine. Es sind das kleinere oder größere Steine, meist geschliffene Steinbeile und durchbohrte Steine, als Phallus und Cunnus

zu verstehen. Manchmal sind es auch geschliffene Quarzstifte, wie sie von den Frauen, wohl als phallische Symbole, in den durchbohrten Lippen getragen werden. Die Regensteine sind insofern eine Art von Fetischen, als an sie der Geist des verstorbenen Regenmachers gebunden ist und durch sie beherrscht werden kann. Sie werden, etwa bei den Bongo, Beli und Mittu des Bahr-el-Ghazalgebietes, mit Öl gesalbt, wie es mit dem Regenmacher geschieht, wenn er den Regen zurückhält, oder sie werden, wie bei den Lotuko, genau so behandelt wie der Schädel des verstorbenen Regenmachers. Fast durchweg aber werden sie paarweise mit der ausdrücklichen Bedeutung von männlich-weiblich gebraucht. Das weist auf einen sexuellen Hintergrund der Regenmagie hin und wohl auch auf eine bisexuelle Vorstellung von der Gottheit, die den Regen bewirkt.

Der Fruchtbarkeitsgedanke steht offenbar auch hinter dem Schlangenkult, der seine Entstehung der Vorstellung verdankt, daß die Toten in Schlangen zu ihren Angehörigen zurückkehren.

Mit dem Totenkult hängen weiter auch heilige Plätze zusammen. Diese spielen in einigen Gebieten eine große Rolle als Versammlungsplätze der Männer, von denen Frauen und Nicht-Initiierte ausgeschlossen sind. So gehören sie vielfach in den Kreis der Männer- oder Klubhäuser. Die verschiedenen Elemente, die nirgends alle zusammen mit den heiligen Plätzen verbunden sind, zeigen, abgesehen von der Art der Plätze selbst, daß wir es mit typischen Erscheinungen einer Megalithkultur zu tun haben, die auch in Beziehung zur Kopfgabe steht.

Von besonderer Bedeutung, aber auch besonders schwierig, ist die Frage, in welcher Beziehung der Totenkult zur Verehrung von Naturgeistern und Göttern steht, namentlich auch zu den im untersuchten Gebiete vorkommenden Hochgottgestalten.

Von Naturgeistern werden nur drei Gruppen berücksichtigt: die Geister von Bäumen, Felsen und Gewässern.

Der Totenkult hängt nicht nur mit der Verehrung solcher Naturgeister zusammen, er scheint sogar einen bedeutenden Einfluß auf die Entstehung des Glaubens an Naturgeister ausgeübt zu haben.

Bei der Verehrung von Bäumen sind rein animistisch aufgefaßte Baumgeister selten zu finden. Die Heilighaltung und Verehrung von Bäumen geht auf die Totengeister zurück, die in ihnen wohnen, außerdem auf einen Hochgott, der in den Bäumen verehrt wird. Dieser Hochgott steht oft in einer sehr engen Beziehung zu den Totengeistern.

Geisterfelsen und Felsengeister sind seltener als Baumgeister, und ihre Beziehung zu den Toten ist weniger deutlich. Dasselbe gilt von den Geistern von Gewässern, besonders Flüssen, obwohl hier das Begräbnis in Flüssen Anlaß zu einer Verehrung des Gewässers gegeben haben mag. Hierher gehört auch der bei den Niloten verbreitete Glaube an ein Flußvolk, der wohl auch mit dem Mythos, daß der Stammvater aus dem Nil kam, zusammenzubringen ist. Auch die Heilighaltung von Flüssen ist zuweilen mit einem Hochgott verbunden, der von den Totengeistern nicht zu lösen ist. Bei der Herausbildung des Glaubens an Naturgeister spielen besonders die Totengeister von leitenden Persön-

lichkeiten eine Rolle, die nach ihrem Tode in gewisser Hinsicht Anteil an den Naturkräften bekommen, wie das H. H. JOHNSTON von den Bantu Kavirondo feststellt. (The Uganda Protectorate, 2 vols. London 1902, II, p. 753).

Neben den Totengeistern ist für die Entstehung des Glaubens an Naturgeister die Vorstellung von „Kindern Gottes“ verantwortlich, bei denen wir es mit Himmelsgeistern, Schutzgeistern der Natur oder Naturkräften zu tun haben. Aber auch diese „Kinder Gottes“ sind nicht ganz eindeutig von den Totengeistern zu trennen. Eine Allbeseelung der Natur im animistischen Sinne ist kaum irgendwo zu fassen und könnte höchstens nur ganz nebensächlich für die Entstehung eines Glaubens an Naturgeister in Frage kommen.

Das untersuchte Gebiet ist nun weiter, wenigstens zum Teil, eines der typischen Gebiete des afrikanischen Polytheismus. Dabei zeigt sich, daß viele dieser Götter mit dem Toten- und Ahnenkult in enger Verbindung stehen, zum Teil ihm ihren Ursprung verdanken.

Überall findet man die Vorstellung von einem Hochgott. Bei den Hamiten ist er ein Gott des Firmamentes, ein Sonnengott. Je stärker die hamitische Kulturkomponente ist, um so mehr tritt er in den Vordergrund; die religiöse Beziehung zu den Toten tritt dagegen zurück. Rein oder fast rein hamitische Stämme beachten die Toten nicht, sie leugnen sogar ein Fortleben nach dem Tode. Wo die hamitische Komponente nicht so stark eingewirkt hat, kommt es nur zu einer engeren Verbindung der Totengeister mit Gott. Diese führt aber nicht zu einer Verschmelzung von Gott und Totengeistern, sondern die Toten werden vergöttlicht, unter die Kinder Gottes als Naturgeister eingereiht, und das ist eine der Quellen des Polytheismus.

Wo keine hamitische Beeinflussung vorliegt, da bestimmen die Totengeister vordringlich die Weltanschauung und auch die Gottesvorstellung. Es tritt eine Verschmelzung zwischen Gott und den Totengeistern ein; dadurch entsteht ein Gottesbegriff, der eine kollektive Zusammenschau der Totengeister darstellt und der entsprechend dem Aufenthalt der Toten chthonische Züge trägt. Allerdings handelt es sich bei diesem Kollektivwesen wohl nicht um ein Höchstes Wesen im eigentlichen Sinne, sondern um einen gottmenschlichen Mittler.

Wo starke kulturelle Überkreuzungen wirksam waren, ist es oft zu einem dualistischen Gottesbegriff gekommen, indem neben einen Himmelsgott ein Erdengott tritt. Der Erdengott aus den Totengeistern scheint dann wieder aufgeteilt worden zu sein: die guten Geister wurden zum guten Gott, die bösen zum Teufel. Diese trinitarische Gottesvorstellung könnte aber auch so entstanden sein, daß man neben dem Himmelsgott die Totengeister zusammenfaßte, solche, die für Jagd, und andere, die für Regen zuständig sind, eine Aufteilung, die bei den in Betracht kommenden Stämmen nicht ungewöhnlich ist.

Besonders bemerkenswert ist in unserem Zusammenhang die Gottesvorstellung, die ein Kollektivum aus den Totengeistern darstellt, z. B. die Vorstellung, die sich mit dem Wort *jok* verbindet, das bei den nilotischen Stämmen als Gottesname gebraucht wird, oder das Bantuwort *mulungu*, das ebenfalls Gott bezeichnet und die Totengeister.

Dieser Gott stellt keine scharf umrissene Persönlichkeit dar. Er hat vielmehr irgend eine Beziehung zu einer unsinnlichen, unpersönlichen Kraft, die auch eine Verbindung mit den Totengeistern zeigt.

III. Kulturhistorischer Ausblick pp. 304–313

Bei dem Versuch, die gefundenen Phänomene um Totenbrauch, Totenglaube und Totenkult den beiden großen Kulturkomplexen um das Tier und um die Pflanze zuzuteilen, muß vieles problematisch bleiben infolge der komplizierten kulturellen Lagerung.

Bezüglich der Bestattung ist allerdings die Einteilung recht einfach: Zu beiden Kulturen um das Tier – der jägerischen wie der züchterischen – gehört die Aussetzung der Leiche; zu beiden Kulturen um die Pflanze – der altnigritischen wie der äthiopischen – das Erdbegräbnis.

Es mag sein, daß die Aussetzung bei den Viehzüchtern weniger brutal als bei den Jägern erfolgt, indem man dort die Leiche mit Steinen oder Viehdung zudeckt, damit sie nicht so leicht eine Beute der Tiere werde. Es scheint auch Viehzüchtersitte zu sein, der Leiche Milch in den Mund zu schütten, außerdem wird sie mit Fett gesalbt. Sonst haben jedoch die beiden hamitischen Kulturen zu den Toten nur das Verhältnis einer Furcht, über die man sich keine rationale Rechenschaft gibt. Diese irrationale Furcht führt dazu, daß man nach einem Sterbefall die Siedlung verlegt, daß die Überlebenden oder diejenigen, die mit der Leiche in Berührung kamen, sich reinigen, daß man den Namen von Verstorbenen nicht mehr nennt. Als Trauerzeichen wird hier der Schmuck abgelegt. Bei Viehzüchtern wird ein Erdbegräbnis im Viehkraal für angesehene Personen vorgenommen. Das kann auf Einflüsse einer Kultur zurückgehen, die das Erdbegräbnis pflegte und die als herrschende Schicht einen weitreichenden Einfluß in unserem ganzen Gebiete ausgeübt hat.

Sowohl die jägerische als auch die viehzüchterische Komponente der Hamitik hat aber ebenso weitgehende Einflüsse ausgeübt, besonders auf die äthiopische Kultur, was dazu führte, daß man für besondere Todesarten die Aussetzung der Leiche übernahm.

Es wurde bereits erwähnt, daß auch die beiden Kulturen um die Pflanze in dem Komplex kultureller Erscheinungen um den Tod Übereinstimmungen zeigen. Es ist darum auch von diesem Gesichtspunkte aus nicht abwegig, wenn L. FROBENIUS beide als „Äthiopik“ zusammenfaßt. Gemeinsam haben sie das Erdbegräbnis, die Hockerleiche, Grabbeigaben, das Nähren der Totengeister, das Rasieren der Haare als Trauerzeichen, den Totenschmaus, das Jahrgedächtnis und die Verehrung von heiligen Felsen in Verbindung mit den Toten, vielleicht auch die heiligen Totenhaine.

Speziell in die altnigritische Gruppe scheinen weiterhin unter anderem folgende Erscheinungen zu gehören: Das Rotfärben der Leiche vor der Beerdigung, der liegende Hocker, die nackte, in ein Fell oder in Rindenstoff gehüllte Leiche, das Grab als Nischengrab vor der Hütte, verschiedene Orientierung von Grab und Leiche je nach dem Geschlecht des Toten. Ein besonderes Merkmal dieser Kultur sind die verschiedenen Aufbauten auf den Gräbern. Und

zwar finden wir zunächst konische, pyramiden- oder dolmenförmige Steinformen und den Grabhügel, dann Pfosten aus Holz oder Stein, auch Holzfiguren. Ferner gehört der Grabzaun hierher.

Der Topf, der auf das Grab gestellt wird, zeigt in Verbindung mit all diesen Dingen, daß hier das Nischengrab als Wohnung und Schrein für den Toten angesehen wird, wo er geregelt seine Nahrung erhält. Es herrscht die chthonische Auffassung vom Aufenthalt der Toten, ferner scheint hier der Totengeist mit dem Schatten identifiziert zu werden. Er manifestiert sich in Träumen, schickt Krankheit und Unglück, wenn er vernachlässigt wird oder wenn die Stammessitten übertreten werden. Auch krankhafte Besessenheit kann er bewirken. Von Totenopfern sind in der altnigritischen Kultur besonders Versöhnungsopfer zu finden, aber auch die Opfer bei Aussaat und Ernte und beim Jahrgedächtnis der Toten, ferner Totentänze. Die Hinterbliebenen tragen in der Trauerzeit die Trauerschnur und pudern ihren Körper weiß. Man trauert und wacht am Grabe. Regensteine, heilige Plätze megalithischer Art stellen die Verbindung mit den Verstorbenen her. Im Kult macht sich die kollektive Zusammenfassung der Totengeister zu einem gottmenschlichen Wesen besonders bemerkbar. Die Zeremonien, die nach der Tötung eines Menschen stattfinden, zeigen unter anderem, daß wir es bei den Altnigritiern mit Kopfgängern zu tun haben.

Obwohl die kulturellen Phänomene um den Tod, wie sie sich bei den äthiopischen Stämmen finden, nicht sehr deutlich von denen der altnigritischen Kultur abzugrenzen sind, lassen sich dieser doch eine Anzahl von Elementen mit ziemlicher Sicherheit zuweisen. Zunächst tritt mehr die Verehrung der Ahnen im engeren Sinne hervor. Möglicherweise gehört das Begräbnis in der Hütte dazu. Die Leiche wird gewaschen, ihr Kopf rasiert. In Felle oder Rindenstoffe gehüllt und gebunden wird sie beigesetzt, wahrscheinlich als sitzender Hocker. Es kommt aber auch Leichenkannibalismus vor. Der Tod wird eine Zeitlang geheim gehalten. Nach der Bestattung reinigt man sich. Das Kopfrasieren findet am Ende der Trauerzeit statt, man läßt also zum Zeichen der Trauer die Haare wachsen. Die Zweistufenbestattung mit Entnahme des Schädels und dessen Verehrung gehört in diese Kultur, in Verbindung damit auch die zweite Bestattung der Gebeine in Töpfen. In diesem Kreis scheint die Unterscheidung von Körper- und Geistseele zu Hause zu sein und der Glaube, daß die Körperseele nach dem Tode in das Klantier eingeht, während die Geistseele bei den Hinterbliebenen lebt, und zwar in der Miniaturhütte, die man ihr als Schrein errichtet. Die Toten können auch in einem Kinde wiedergeboren werden. Krankheiten werden auf Totengeister aus einem feindlichen Klan oder auf schwarze Magie zurückgeführt. Feindliche Totengeister werden vernichtet. Die Ahnen werden besonders in Verbindung mit Fruchtbarkeitsriten gebracht, sie erhalten darum die Erstlinge von der Ernte und Opfer bei den Initiationsriten. Bei einem Todesfall wird die Totentrommel geschlagen. „Fetische“ scheinen ebenfalls in diese Kultur zu gehören.

Bei den nilotischen Völkern zeigt das Verhältnis zu den Toten zwar die altnigritische Grundlage, aber zugleich auch Einflüsse von der äthiopischen wie von der hamitischen Seite her. Sie haben nicht die Hockerlage, sondern

die gestreckte Lage des Toten im Grabe. Das Nischengrab kommt nur stellenweise für hochstehende Personen vor. Es findet sich auch die hamitische Aussetzung der Leichen, wenigstens für solche, die gewaltsam ums Leben gekommen sind. Dieselben Einflüsse veranlaßten bei den Niloto-Hamiten das Salben der Leiche vor der Beisetzung, ferner die Reinigung der Hinterbliebenen nach einem Todesfalle, das Ablegen von Kleidung und Schmuck zur Totentrauer, das Fehlen von Totenschreinen, von Besessenheit durch Totengeister, die cölare Vorstellung vom Aufenthalt der Verstorbenen.

Aus dem altnigritisch-äthiopischen Kreise stammt das Einhüllen der Leiche, die Trauerschnur und das Weißpudern des Körpers der Trauernden, das Nähren der Toten am Schrein, die Totenopfer und wahrscheinlich auch das Einreiben der Opferteilnehmer mit dem Mageninhalt des geopfertem Tieres und das Tragen von Streifen aus seinem Fell. Krankheit und Unglück werden auf Tote zurückgeführt, die mit einem Fluch gestorben sind. Eine Besonderheit der Niloten scheint die Vorstellung von einem Flußvolke zu sein, das sich offenbar aus den Totengeistern rekrutiert.

Andere Bräuche bei den Niloten weisen auf eine Hochkultur hin, die auch noch im Zwischenseengebiet und bei den Dschagga am Kilimandscharo deutlich zu greifen ist. Dazu gehört bei den Niloten etwa das Mumifizieren der Leiche, der Schlangenkult, der Mediumismus, die heilige Ahnenlanze, ferner die Anfänge von Polytheismus, auch in Verbindung mit dem Ahnenkult, die Zeremonien mit einem verstorbenen Regenmacher, bei den Schilluk mit dem König, die auf ein Gottkönigtum hinweisen.

Es mag sich dabei um gesunkenes Hochkulturgut aus dem alten Ägypten und vielleicht auch Vorderasien handeln. Vielleicht hat sich aber auch im südlichen und östlichen Bahr-el-Ghazal und dem östlich anschließenden Gebiete, wo wir eine niloto-äthiopische Kulturmischung haben, ein Entstehungsgebiet dieser Hochkultur erhalten. Jedenfalls scheint sie mit den Hamiten, wenigstens primär, keinen Zusammenhang zu haben. Sie ist am deutlichsten in der Herrschicht um den Victoriasee und bei den Dschagga ausgeprägt. Diese Schicht zeigt auf dem Gebiete des Verhaltens zu Tod und Toten etwa die folgenden Erscheinungen: Mumifizieren der Leiche, das Grab in der Hütte und auf Friedhöfen, Trauertabus. Ferner die Vorstellung vom cölaren Aufenthalt der Toten und, daraus hervorgehend, ein entwickelter Polytheismus. Dann die Fanany-Mythe vom Hervorkommen des Klantieres in kleiner Gestalt aus der Leiche, Menschen als Grabbeigaben, Mediumismus, die Vorstellung von einer Rechenschaftsablegung nach dem Tode, Fetische, die heilige Lanze und der Schlangenkult, also Elemente, wie sie sich mehr rudimentär auch bei den Niloten, namentlich den Niloto-Äthiopiern, finden.

P. Kirchners Aufzeichnungen im Lande der Ibibio

(Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 33)

Von H. CHRISTOFFELS

P. JOHANNES KIRCHNER C. S. Sp., heute Missionar in Südangola, arbeitete vor 1930 in Nigeria auf der Station Anua, Provinz Calaber.

Das vorliegende Manuskript¹, ursprünglich als Missions- und Erlebnisbericht für einen weiteren Leserkreis gedacht, schrieb er während eines langjährigen Krankheitsaufenthaltes in Europa. Dieser Arbeit liegen vor allem Dokumente und Notizen aus zwei umfangreichen Heften des im August 1960 verstorbenen P. BIECHY, seinerzeit Bischof von Brazzaville, zugrunde. P. BIECHY lebte von 1913-1930 unter den Ibibio. Mancher Ethnologe hat sich um seine Materialien bemüht; er hat sie jedoch nie ausgeliehen. Besonderes Interesse fanden seine Kenntnisse über die geheimen Gesellschaften der Ibibio, über die P. BIECHY ausgezeichnet Bescheid wußte.

J. KIRCHNERS Aufgabe bestand darin, die Aufzeichnungen dieses Missionarforschers zu übersetzen, sie systematisch aufzuteilen und aus den eigenen Erfahrungen zu ergänzen. 1940 war das Manuskript im ersten Entwurf abgeschlossen und sollte nun wissenschaftlich überprüft werden. Der Tod des zweiten Bearbeiters, P. KRAMERS, verhinderte die endgültige Fertigstellung.

Der Grund dafür, warum dieses fragmentarische Werk (ein zweiter, hier nicht publizierter Teil behandelt die Missionsarbeit) in die MBA aufgenommen wird, liegt in seinem Reichtum an ethnologisch wichtigen Beschreibungen.

Sein Inhalt ist in sieben Abschnitte eingeteilt:

| | | |
|--------------------------------|-----|-------|
| I. Land und Leute | pp. | 1-60 |
| 1. Die Landschaft | pp. | 1-22 |
| a) Geographisches | pp. | 1-12 |
| b) Modernes Aussehen | pp. | 12-15 |
| c) Geschichtliches | pp. | 15-22 |

¹ Johann Kirchner, Im Lande der Ibibios. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 33.) VIII-150 pp. Posieux/Freiburg (Schweiz) 1961. Preis: sFr. 12.—. Auf 35 mm-Filmstreifen.

| | |
|---|-------------|
| 2. Der Stamm der Ibibios | pp. 22-60 |
| a) Organisation des Stammes | pp. 22-24 |
| b) Klan- und Dorfverwaltung | pp. 24-30 |
| c) Dorf- und Familienleben | pp. 30-46 |
| d) Sprichwörter und Sprachwendungen | pp. 46-52 |
| e) Zeitrechnung, Jahreszeiten und Festtage | pp. 52-60 |
| II. Der Gottesglaube der Ibibios | pp. 61-76 |
| 1. Abasi - Gott | pp. 61-62 |
| 2. Ndems | pp. 62-69 |
| 3. Hausgötter | pp. 69-72 |
| 4. Mbiam - Götter der Rache | pp. 72-76 |
| III. Naturgeister und Seelenleben | pp. 77-93 |
| 1. Naturgeister | pp. 77-80 |
| 2. Der Glaube an die menschliche Seele | pp. 80-82 |
| 3. Jenseitsleben und Manenverehrung | pp. 83-90 |
| 4. Ifot oder Teufelsverschreibung | pp. 90-93 |
| IV. Das Gesellschaftswesen unter den Ibibios: Geheime und andere Gesellschaften | pp. 94-121 |
| 1. Die Idiong-Gesellschaft | pp. 94-104 |
| 2. Die Ibok-Gesellschaft | pp. 104-109 |
| 3. Die Ekong-Gesellschaft | pp. 109-111 |
| 4. Die Ekpo-Gesellschaft | pp. 111-117 |
| 5. Verschiedene andere Gesellschaften | pp. 117-121 |
| V. Das Ibibio-Kind | pp. 122-127 |
| VI. Verlobungs- und Heiratszeremonien | pp. 128-137 |
| VII. Krankheit und Beerdigung | pp. 139-150 |

Von den zu Anfang sehr anschaulich und eindrucksvoll beschriebenen Gegebenheiten der Landschaft her lassen sich manche Züge der wirtschaftlichen, religiösen und sozialen Verhältnisse erklären. Bei der Darlegung der Tierwelt und Vegetation gibt der Autor auch Bericht über ihre Nutzung. Neben der Verbreitung von Öl-, Wein- und Kokospalme schildert er ihre Zucht, den Handel mit den Produkten, den Transport und die mit solchen Tätigkeiten verbundenen Zeremonien und Vorschriften. Er nennt die bevorzugten Obstbäume, ferner die Hölzer, die für den Kahnbau gebraucht werden. Dann gibt er die Namen der wichtigsten Jagdtiere, Fische und Insekten.

Nigeria war seit je ein verhältnismäßig reiches Land, dessen Handelsbeziehungen mit Europa und Asien bis in die Zeit des alten Ägypten und der Phönizier reichen. KIRCHNERS historische Hinweise orientieren darüber in groben Zügen, seine Quellen sind – dessen ist er sich selbst bewußt – einseitig und unvollständig, zeigen aber trotzdem deutlich, daß die Kultur der Ibibio stets von außen beeinflußt wurde.

Sehr eingehend werden die soziologischen Beziehungen der einzelnen Gruppen innerhalb des Volkes, ihre Funktionen, Rechte, die Leitung durch Häuptlinge, ihre mythologischen Beziehungen und die sich daraus ergebenden Folgerungen dargestellt. Ferner zeigt KIRCHNER das Geschick und Interesse beim Handel, den individualistischen Zug bei Dorf- und Hausanlagen, die Aufgeschlossenheit gegenüber neuen und ertragreichen Handwerken. Die Ibibio sind in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Volk in geordneten und sozial fortschrittlichen Verhältnissen, dessen Denkweise und pädagogisches Verhalten sich wie ehemals in zahlreichen überlieferten Sprichwörtern und Redewendungen, deren eine Reihe aufgeführt sind, offenbart.

Sieht man von den umständlichen Erläuterungen zu manchen Begebenheiten ab, so findet sich auch in dem Abschnitt über Zeitablauf und Totem-Tabu wertvolles Tatsachen- und Vergleichsmaterial.

Gute Beobachtungen und Schilderung der Einzelheiten (Gottheiten, Verehrung, Opfer, Heiligtümer etc.) bringen die beiden Kapitel über die Religion und das religiöse Verhalten.

„Obgleich theoretisch eine Abstufung unter der Geister- und Götterwelt besteht, denen die Ibibio ihre Verehrung darbringen, so scheint im praktischen Leben der Unterschied zwischen Götter- und Kreaturverehrung fast verschwunden zu sein“, schreibt KIRCHNER (p. 77). Dieses Verhalten erschwert ihm die Beschreibung und Deutung der religiösen Phänomene. Er teilt die überirdische Welt in zwei Kategorien, in die der Götter und die der Geister. Dabei würde vielleicht eine vergleichende Untersuchung ergeben, daß es sich bei den sogenannten Göttern wahrscheinlich ursprünglich auch um Natur- oder Ahnengeister handelt, die auf bestimmte mythologische Personen zurückgehen. Daß KIRCHNERS wenige Deutungen wissenschaftlich noch nicht fundiert sind, stört nicht, weil erstmalig erfaßtes Quellenmaterial zugrunde liegt.

Die öffentlichen Bünde hängen eng mit den zuvor erwähnten religiösen und magischen Vorstellungen zusammen. Der Autor beschränkt sich nicht nur auf die Beschreibung von Einweihungszeremonien, Vorschriften und deren Bedeutung für die Bünde, sondern schildert auch Begebenheiten, die er oder andere Missionare, vor allem P. BIECHY, erlebten. Aus beiden läßt sich auf die gegenwärtige Bedeutung und zukünftige Entwicklung der Bünde schließen.

Die letzten Kapitel berichten von jenen wichtigen Begebenheiten im menschlichen Leben, die gemäß der ganzen Weltanschauung mit viel Ritual und Magie verbunden sind.

Wenn P. J. KIRCHNER auch glaubt, daß einige Teile seines Manuskriptes durch neuere Forschungen stark erweitert werden könnten, so bietet er selbst doch grundlegendes, bisher kaum bekanntes, Forschungsmaterial.

Analecta et Additamenta

6. Internationaler Kongreß für Anthropologie und Ethnologie, Paris. – Von Kongressen wird man heutzutage im allgemeinen keine Revolutionen oder Sensationen auf den behandelten Wissensgebieten erwarten. Das Tempo der Forschung und der Entdeckungen hat sich derart beschleunigt, daß niemand auf einen Kongreß warten wird, um seine neuen Erkenntnisse bekanntzugeben. Kongresse sind daher mehr denn je zu Gelegenheiten geworden, die eine persönliche Begegnung, die Erörterung von Organisationsfragen und gesellschaftliche Veranstaltungen ermöglichen. Paris verleiht dabei als Ville-lumière einer solchen Zusammenkunft immer noch besonderen Glanz.

So war auch dem 6. Intern. Kongreß für Anthropologie und Ethnologie ein würdiger äußerer Rahmen im Musée de l'Homme (und im Musée Guimet) gegeben. Über 1000 Wissenschaftler aus aller Welt hatten ihre Teilnahme angemeldet, und 600 Vorträge standen auf dem Programm, aufgeteilt auf 4 Sektionen in der Anthropologie und 11 in der Ethnologie. Außerdem gab es eine eigene Abteilung „Museologie“, 12 Sitzungen besonderer Arbeitsgruppen und zahlreiche Filmdarbietungen.

In den meisten Vorträgen der Spezialsektionen spielten historische Fragestellungen eine geringere Rolle; sie waren zumeist monographisch, psychologisch, funktionalistisch oder sozialtheoretisch ausgerichtet.

Die ausgedehnteste Sektion war die über „Allgemeine Ethnologie und Methodologie“, zu der noch die „Sozialen Strukturen“ traten. Gemessen an der Bedeutung und Aktualität einer grundsätzlichen Auseinandersetzung war das bekundete Interesse gering, obgleich gerade in dieser Sektion sich auch die sowjetischen Vertreter ausgiebig vernehmen ließen. Ihre Gruppe trat auffallend geschlossen auf, entwickelte eine rege propagandistische Aktivität und vertrat ihren Standpunkt mit starkem Nachdruck. S. P. Tolstow z. B. machte bei seinem Vortrag über „Die wichtigsten Probleme der sowjetischen Ethnographie“ in Sprache und Gestus eher den Eindruck eines Propagandaredners, der seine Thesen sicher und unwiderlegbar vorträgt. Er betonte, daß die Ethnographie eine historische Wissenschaft sei, daß jedes Volk (auch das schriftlose) seine Geschichte habe und darum mit geschichtlicher Methode zu behandeln sei, und entwarf dann in großen Zügen eine Geschichte der Menschheit, die trotz des Bekenntnisses zur (kultur-)historischen Methode ganz im evolutionistischen Sinne gesehen wurde. L. H. MORGAN, von MARX und ENGELS schon geschätzt und verwertet, gilt ihm als der große Wegbereiter.

Wenn hier gerade der Vortrag Tolstows herausgehoben wird, so bedeutet das nicht, daß er etwa den Mittel- oder Höhepunkt des Kongresses gebildet hätte. Er war nur einer unter den vielen Hunderten und wies nicht einmal ein besonders auffallend zahlreiches Auditorium auf. Aber er hätte den Anlaß zu fruchtbarer Diskussion bieten können. Doch kam es nicht dazu, z. T. auch wohl wegen des mißlichen Umstandes, daß das Gespräch über einen Dolmetscher gehen mußte, der trotz seiner anerkennenswerten Geschicklichkeit nicht immer die rechten Worte fand, da er nicht vom Fach war. Entscheidend aber dürfte die hinter allem stehende Ideologie gewesen sein, die (wenigstens in der Öffentlichkeit) vertreten werden mußte. Manche Formulierungen wiesen zudem darauf hin, daß man auch an die Adresse der anwesenden Asiaten und Afrikaner sprach,

und es bedurfte zuweilen nur einer wenig bedachten Formulierung, um sogleich einen mehr oder minder lauten Protest gegen „Kolonialismus“ und andere die Weltlage von heute so erhitzen Schlagwörter hervorzurufen.

Im Ganzen des Kongresses waren das jedoch Randerscheinungen, und die Atmosphäre blieb freundlich und ruhig. Als Zeichen dieser von den Organisatoren angestrebten Ausgeglichenheit dürfen wohl auch die beiden Abendvorträge im Musée Guimet gewertet werden. Die Anthropologie vertrat G. E. DEBETZ/Moskau mit dem Thema „Aspects de la transformation du crâne de l'Homo sapiens“; in einem tadellosen Französisch entwickelte der Redner anhand eines reichen Materials aus dem Gebiet der Sowjetunion, daß die Grazilisationserscheinungen nicht einer Rassenmischung zu verdanken sind, sondern aus einer inneren Entwicklung heraus erfolgen. Für die Ethnologie sprach M. J. HERSKOVITS/Evanston über das Thema „Humanism in the Sciences of Man“.

Wie sehr den Russen daran gelegen ist, auch in den Wissenschaften vom Menschen entscheidend mitzureden, zeigt ihr gelungenes Bemühen, den nächsten Kongreß in Moskau tagen zu lassen. Wenn das zu einem besseren gegenseitigen Verstehen und zur rechten Erkenntnis des Menschen und seiner Geschichte beitragen sollte, darf man diese Wahl begrüßen.

A. BURGMANN.

XXV. Internationaler Orientalistenkongreß, Moskau. – Es dürfte für die gegenwärtige Lage der Forschung bezeichnend sein, daß der 25. Internationale Orientalistenkongreß in der Hauptstadt der Sowjetunion stattfand. Seit dem 3. Kongreß in St. Petersburg (1874) sammelten sich jetzt erstmalig wieder die Orientalisten vieler Länder in Osteuropa. In vergangenen Jahren ist man mancherorts geneigt gewesen, die Sowjetforschung mit einem Achselzucken abzutun, nun muß aber wohl die Wahl Moskaus als eine Anerkennung der Leistungen der marxistischen Orientalisten betrachtet werden.

Gegen tausend Orientalisten waren zusammengekommen. Die ostdeutsche Delegation zählte gegen dreißig Mann, die westdeutsche dagegen nur drei. Überraschend zahlreich war Nordamerika vertreten. Japan hatte 40 Delegierte geschickt, China keinen einzigen. Da ein Teilnehmerverzeichnis nicht veröffentlicht wurde, stützen sich die genannten Angaben nur auf mündliche Mitteilungen. Nach der Anzahl der Länderfahnen, die den Platz vor dem großen Hauptportal der Universität schmückten, dürften gegen sechzig Länder vertreten gewesen sein; manches vielleicht zum ersten Mal auf einem internationalen wissenschaftlichen Kongreß.

Auf der Tagung spiegelte sich natürlich in manchem rein sozial-politisch die Spannung zwischen Ost und West wider, aber bei weitem nicht so, wie man es auf Grund der Pressestimmen hätte erwarten können.

Die Teilnehmer des Ostblockes genossen gewisse ökonomische Vorteile, sie brauchten z. B. die verschiedenen Abgaben erst nach ihrer Ankunft in Rubeln zu bezahlen, während Teilnehmer aus den westlichen Ländern alles im voraus in Dollarvaluta zu begleichen hatten. So konnten recht eigenartige Situationen entstehen. Man bat z. B. einen Amerikaner und einen Schweden, ihre Vorträge nicht nur in den Akten des Kongresses, sondern auch in der Zeitschrift „Vestnik istorii mirovoi kultury“ (Bote der Geschichte der Weltkultur) veröffentlichen zu dürfen – offenbar wünscht man Verbindungen und Diskussionen über alle politischen Grenzen hinweg. Das Honorar wurde den Betreffenden in Rubeln ausgezahlt, doch durften sie diese weder in ihr Land mitnehmen noch dorthin überweisen, ja nicht einmal in der UdSSR einwechseln. Die Staatsbank von Leningrad mußte in Moskau telephonisch anfragen, was in solch einem seltenen Fall zu tun sei, und erhielt dann den Bescheid, daß die Akademie der Wissenschaften der UdSSR sich an das Finanzministerium hätte wenden müssen.

Der Wunsch nach Verbindungen mit dem Auslande wurde auch bei Einzelgesprächen mit älteren und jüngeren russischen Forschern deutlich. Sie baten um Literaturangaben (u. a. um eine Missionsgeschichte Afrikas), sprachen über ihre Probleme und regten einen brieflichen Gedankenaustausch an.

Die Sitzungen des Kongresses fanden in zwanzig verschiedenen Sektionen statt.

Die Teilnehmer waren in einem der sieben halborientalisch anmutenden Hochbauten Moskaus, dem Hotel Ukraina, und in der Universität selbst, einem Hochbau von noch größeren Dimensionen, untergebracht. Jede Viertelstunde verkehrten Kongreßautobusse zwischen diesen beiden Punkten. Gemeinsam für alle Sektionen waren nur die Eröffnung und der Abschluß des Kongresses in der großen Aula der Universität. Die verschiedenen Sektionen dagegen arbeiteten in z. T. voneinander recht weit entfernten Lokalen, so daß es fast unmöglich war, Vorträge der andern Sektionen zu besuchen.

Bezüglich der Kongreßsprachen teilte der vorbereitende Ausschuß erst in seinem letzten Rundschreiben mit, daß außer russisch auch deutsch, englisch und französisch zugelassen seien, in Ausnahmefällen auch arabisch. Simultanübersetzungen gab es nur bei den beiden Vollversammlungen. In den Sektionen mußte man sich mit Dolmetschern oder mit Zusammenfassungen in einer oder zwei der andern Kongreßsprachen begnügen. Wer sowohl das Russische als auch die westeuropäischen Sprachen beherrschte, mußte zuweilen feststellen, daß die Zusammenfassungen in russischer Sprache nicht nur sprachliche Übertragungen waren. Doch sei ausdrücklich hervorgehoben, daß die jungen Dolmetscher unter den gegebenen Voraussetzungen Hervorragendes leisteten.

Das Kongreßprogramm umfaßte 180 Druckseiten und war auf russisch und englisch abgefaßt. Die englischen Themen der Vorträge waren ins Russische übersetzt, aber die russischen nicht ins Englische. Das Programm enthielt 767 Vortragsthemen, von denen (wenigstens in einer Sektion) eine große Anzahl ausfielen. Tatsächlich dürften „nur“ etwa 700 Vorträge gehalten worden sein. Eine Einschränkung bei der Wahl des Themas war nicht zu bemerken; so hielt z. B. TEKLE TSADIK MEKUIA (Addis-Abeba) auf französisch einen Vortrag über die Bedeutung des Kreuzes in Äthiopien, wobei er von rein christlichen Voraussetzungen ausging. Allerdings war gerade bei diesem Vortrag die russische Zusammenfassung inadäquat.

Untersektionen arbeiteten unter den Rubriken „Geschichte“ und „Philologie“, wobei „Geschichte“ sehr vieles decken konnte. So wurde u. a. eine ganze Reihe religionswissenschaftlicher Vorträge gehalten: in der Sektion für Ägyptologie „Mensch und Gott in den Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit“ (EBERHARD OTTO, Heidelberg); „Water in Ancient Egypt“ (J. A. WILSON, Chicago); „Egyptological Remarks on the Religion of the Kaffichô“ (GÜNTER LANCZKOWSKI, Wabern); in der Sektion für Assyriologie „The Death of Dumuzi (Tammuz): A Newly Restored Sumerian Poem“ (SAMUEL N. KRAMER, Philadelphia); in der Sektion für Semitistik „Sur la déesse Kubaba (à propos d'une inscription araméenne inédite de Cilicie)“ (ANDRÉ DUPONT-SOMMER, Paris), usw. Vorträge dieser Art wurden fast ausnahmslos von westlichen Forschern gehalten, fanden aber bei den östlichen Gelehrten großen Anklang. Man ist sich dort bewußt, dieses Forschungsgebiet bisher vernachlässigt zu haben. Nach einem religionswissenschaftlichen Vortrag bekannte eine hervorragende Vertreterin der marxistisch bestimmten Forschung: „So etwas ist für unsere Leute zu schwer, sie verstehen es noch nicht, aber wir fangen wieder an, da hineinzuwachsen“.

Die Vorträge marxistischer Wissenschaftler zeichneten sich oft durch ihre Gegenwartsnähe aus, was ganz sachlich zum Ausdruck kommen konnte, zuweilen aber auch eher den Eindruck von Propaganda als von Wissenschaft machte. Man ist sich russischerseits dieses Übelstandes bewußt und empfindet eine Kritik als berechtigt. Andererseits hat man sich aber auch an dieses Doppelspiel irgendwie gewöhnt. Alle Veröffentlichungen der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, die für einen weiteren Leserkreis berechnet sind, müssen dieses wissenschaftlich-politische Gepräge tragen, Spezialberichte für Fachleute, die in kleineren Auflagen erscheinen, aber nicht.

Die hier angedeuteten Spannungen kamen besonders stark in der Afrika-Sektion zum Ausdruck, was bei der heutigen Bedeutung dieses Erdteils im politischen Spiel der Weltmächte kaum überraschen kann. Symbolisch kam die Bedeutung Afrikas darin zum Ausdruck, daß der erste Vortrag von einem der wenigen afrikanischen Teilnehmer, MODILIM ACHUFUSI (z. Zt. Leipzig), gehalten wurde. Er sprach auf deutsch über „Die Herausbildung des Sokoto-Reiches (1804-10)“. Das Interesse der russischen Gelehrtenwelt für Afrika zeigte sich auch bei einem Besuch des Afrika-Instituts in Leningrad. Es lag dort

gerade die erste Korrektur des ersten Bandes einer Sammlung arabischer Texte mit russischer Übersetzung vor, die sich auf Afrika beziehen. Die ganze Sammlung soll vier Bände umfassen *. An einem entsprechenden Bande chinesischer Texte mit russischer Übersetzung wurde auch gearbeitet, und kleine Arbeitsgemeinschaften von begeisterten russischen Wissenschaftlern arbeiteten an der Herausgabe von drei Wörterbüchern: mandingo-russisch, amhara-russisch und swahili-russisch.

Mit einer gewissen Unruhe sah man der letzten Sektions-Sitzung des Kongresses entgegen, wo Resolutionen vorgelegt werden sollten. Würde man vielleicht unversehens vor wissenschaftliche Politik, respektive politische Wissenschaft gestellt werden? Für die Afrika-Sektion erwiesen sich derartige Befürchtungen als vollständig unbegründet. MODILIM ACHUFUSI unterbreitete den Anwesenden einen Vorschlag, nach ein paar Jahren einen Internationalen Afrikanistenkongreß in Afrika selbst zu halten. M. J. HERSKOVITS (Evanston) griff sogleich den Vorschlag auf und gab ihm eine konkrete Ausgestaltung, die dann in der fortgesetzten sachlichen Diskussion ihre endgültige Formulierung fand, ohne daß auch nur der geringste Mißklang spürbar gewesen wäre. Einstimmig wurde die so erarbeitete Resolution angenommen und lieferte den Beweis dafür, daß die einträchtige Zusammenarbeit der gesamten Gelehrtenwelt über alle ideologischen Grenzen hinweg nicht mehr Utopie ist, sondern Wirklichkeit sein kann. Problematischer hingegen erscheint die Frage, wieweit allgemeine Orientalistenkongresse heute noch ihrem wissenschaftlichen Zweck entsprechen.

HARALD V. SICARD.

The Ha of Tanganyika. – In the section on "History" of my article bearing this title (*Anthropos* 54. 1959, p. 848) reference was made to a journey from Ushirombo (Kahama District) through the northern part of Buha to Burundi, made in 1896 by a party of three White Fathers. Among them was Father CAPUS, who gave a description of this journey in *Petermanns Mitteilungen* (44. 1898, pp. 121-124; 182-185). He himself did not stay in Burundi, where a mission station was to be established, but returned to Ushirombo.

From another source¹, which came to my notice only recently, it appears that this enterprise had some consequences, as far as the southern part of Buha was concerned. As a matter of fact, the remaining two missionaries, J. M. M. VAN DER BURGT and J. VAN DEN BIESEN, both Dutchmen, were soon obliged, on account of political difficulties, to give up their plans to found a new station on the Ruvuvu river. They left Burundi, accompanied by a few young adherents, and, after crossing the Malagarasi, moved into the Bushingo chiefdom of Buha. From there they marched southward through the Heru chiefdom to Ujiji, where they arrived in rather destitute circumstances.

It may be assumed that they were the first Europeans ever to set foot in the heart of Buha, the populous highlands of the Heru chiefdom, which they traversed from north to south. Their journey, which took place in the second half of the month of October, 1896, before any German patrol had ventured into the interior of Heru, is certainly worth saving from oblivion.

J. H. SCHERER.

* Die Sammlung heißt „Drevnije srednevekovyje istočniki po etnografii i istorii narodov Afriki južneje Sahary“ – Alte und mittelalterliche Quellen zur Ethnographie und Geschichte Afrikas südlich der Sahara – und der erste Band, der unterdessen erschienen ist, „Arabskije istočniki VII-X vekov“ – Arabische Quellen vom 7. bis zum 10. Jahrhundert –, redigiert von L. E. KOUBBEL und W. W. MATVEJEVA, Akademie der Wissenschaften der UdSSR 1960. 399 pp. in 4°. Preis: 1 Rbl. 87 Kop.

¹ J. M. M. VAN DER BURGT, *Het Kruis geplant in een onbekend negerland van Midden-Afrika*. Boxtel 1921. (The Cross planted in an unknown part of dark Africa.) This book is mainly a collection of papers, published before in a Dutch missionary periodical called "Annalen".

Bemerkungen zu R. Rahmanns Besprechung von J. Haekel, Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie. – Der Rezensent¹ sieht einen Widerspruch in dem von mir (und W. KOPPERS) bezogenen Standpunkt, daß mit der Ablehnung des Kulturkreisbegriffes die Gültigkeit der historischen Methode der Völkerkunde grundsätzlich nicht berührt wird. Seiner Meinung nach führe nämlich die konsequente Anwendung des Form- und Quantitätskriteriums bei der ethnologischen Vergleichsarbeit ganz von selbst zur Erfassung von Komplexen, „die eben als gegeben erweisen, was GRAEBNER und SCHMIDT als Kulturkreis bezeichnen“ (p. 1006). R. RAHMANN hält es nicht für richtig, die Kulturkreisidee ganz aufzugeben.

Es ist jedenfalls sehr zu begrüßen, daß durch die vorgebrachte Kritik an verschiedenen meiner Darlegungen die Diskussion über so wichtige Fragen wieder in Fluß gebracht wurde. Ich möchte nun zu den einzelnen Punkten der Ausführungen des Rezensenten kurz Stellung nehmen.

I. R. RAHMANN weist zunächst auf die von W. SCHMIDT vor seinem Ableben durchgeführten Modifikationen des früheren Kulturkreisschemas hin, die mir anscheinend entgangen sein sollen (p. 1003). Hierzu muß ich feststellen, daß mir manche dieser Neufassungen nicht unbekannt waren, ich jedoch in meinem Beitrag deswegen nicht darauf eingegangen bin, weil sie gegenüber den alten Aufstellungen m. E. keinen Fortschritt darstellen. Dies zeigt z. B. das posthum erschienene Buch W. SCHMIDTs, „Das Mutterrecht“ (1955). Einer aufbauenden Kritik, die bestrebt ist, das Bleibende früherer Versuche aufzuzeigen, wird eine Würdigung dieses Nachlaßwerkes schwer gemacht. Die darin angeführten Argumente rechtfertigen nicht im geringsten die für den „mutterrechtlichen Kulturkreis“ supponierten Entwicklungsphasen von privatem Bodenbesitz der Frau und Besuchsehe über Matrilocalität zum vermännlichten Mutterrecht.

Wenn RAHMANN weiter ausführt, es sei beachtenswert, daß SCHMIDT in den Vorarbeiten für eine Neuauflage von „Völker und Kulturen“ statt „Sekundärkulturen“ den Begriff „Mittelkulturen“ verwendet, so vermag ich mit bestem Willen auch hierin nichts wesentlich Neues zu erkennen. Meiner Meinung nach kann aber diese Bezeichnung (in Verbindung mit „Altkulturen“ und „Hochkulturen“) nur im Sinne einer ganz allgemein gehaltenen entwicklungsgeschichtlichen Klassifikation des Kulturgeschehens Gültigkeit beanspruchen, worauf ich in dem (von RAHMANN zitierten) Symposium-Bericht der Wenner-Gren Foundation hingewiesen habe.

II. Bezugnehmend auf meine Kritik an der SCHMIDTschen Kulturkreiskonzeption betont RAHMANN, daß meine Feststellung, der Kulturkreis wurde als ein weltweit verbreiteter Kulturkomplex gedacht, zu Mißverständnissen führen könnte, denn weder GRAEBNER noch SCHMIDT betrachteten dies als ein ausschließliches Merkmal. Dazu sei bemerkt, daß ich „weltweit“ nicht buchstäblich meinte, sondern im Sinne von „welt-räumig“, „interregional“, „interkontinental“. Ich gebe gerne zu, daß ich, der Klarheit halber, diese Spezifizierung in meinem Artikel hätte vornehmen sollen. Dem Moment der räumlichen Ausdehnung kommt aber für die Ablehnung der Kulturkreiskonzeption keine so entscheidende Bedeutung zu.

Anders steht es hingegen mit der Wesensbestimmung des Kulturkreises, wie sie SCHMIDT in seinem Handbuch der Methode (p. 163 f.) nach ihrer inhaltlichen und methodischen Seite vornimmt. Hierzu sind schwere Bedenken anzumelden, auf die, wenn auch in aller Kürze, eingegangen werden muß. Zunächst die gegenständlichen Grundgedanken SCHMIDTs:

1. Tatsache ist, daß nicht nur einzelne Kulturelemente oder kleine Elementgruppen wandern, sondern auch ein in sich geschlossener Kulturkomplex.

2. Ein solcher ist dann als (selbständiger) Kulturkreis zu bezeichnen, wenn er alle wesentlich notwendigen Kategorien der Kultur in sich schließt, also die dauerhafte Befriedigung sämtlicher menschlicher Bedürfnisse gewährleistet. Er stellt somit einen „lebenden Organismus“ dar.

3. „Es ist klar, daß solche Kulturkreise für die Kulturgeschichte Tatsachen [von

¹ Anthropos 54, 1959, pp. 1002 ff.

mir gesperrt] von höchster Wichtigkeit sind ... Die kulturhistorische Ethnologie mußte [von mir gesperrt] in ihrem historischen Forschen auf die Kulturkreise stoßen ... so bedeutungsvoll und wirkungskräftig stehen sie in der Kulturgeschichte da".

Was unter einem Kulturkomplex konkret zu verstehen ist, darin sind weder GRAEBNER noch SCHMIDT zu einer vollen Klarheit gelangt. So bezeichnet ersterer u. a. als Kulturkomplex eine Anzahl von Kulturelementen, die in einem geographischen Raum ziemlich gleichmäßig verbreitet sind (siehe RAHMANN, p. 1005). Man könnte Kulturkomplex besser vielleicht folgend formulieren: eine Gruppe von Einzelementen und Institutionen, die verschiedenen Kulturen eines mehr oder weniger ausgedehnten Gebietes gemeinsam sind und die durch die Beziehungsforschung als historisch-genetisch zusammengehörig erkannt wurden.

Kulturkomplexe dieser Art können mehr oder weniger als reale Einheiten bezeichnet werden. Auf solcher Basis wollten nun GRAEBNER und SCHMIDT zur Erstellung von umfassenden kulturellen Kumulierungen kommen. Während GRAEBNER in seiner Formulierung vom Kulturkreis recht schwankend war, versuchte SCHMIDT zu einer profilierten Fassung zu gelangen. Die Eigenschaften, die SCHMIDT (in Anlehnung an eine GRAEBNERSche Fassung) nun einem selbständigen Kulturkreis zuordnet, sind im Grunde genommen die einer intakten, konkreten Kultur. Es würde also gewissermaßen eine Großkultur vorliegen, deren Inhalt und innerer Aufbau (als „Organismus“!) trotz weiträumiger Ausdehnung und langer zeitlicher Trennung von ihrem Ausgangsgebiet im wesentlichen konstant und integer geblieben wären. Der so von SCHMIDT definierte Kulturkreis ist jedoch ein reines Postulat, ein mentales Gebilde. Der Sprung, der hier von einer realen Basis aus in eine gedachte Kategorie gemacht wird, ist logisch und sachlich nicht durchführbar. Die Kulturkreise sind demgemäß realiter inexistent.

Betrachten wir die Angelegenheit noch von der ethnologischen Erfahrung her. Ein „wandernder Kulturkomplex“ gelangt ja in neue ökologische Gegebenheiten, die Träger des Komplexes kommen in Kontakt mit anderen Kulturen, dazu können sich demographische Änderungen ergeben, Interessenverlagerungen usw. Daraus erwachsen kulturelle Umstellungen, Einbußen, Adaptationen, Modifikationen, Variantenbildungen, Neuschöpfungen u. a. m. Gerade weil die Kultur ein „lebender Organismus“ ist (um diesen nicht ganz passenden Ausdruck der Einfachheit halber zu gebrauchen), muß sie sich stets mit neu auftretenden Situationen auseinandersetzen, im Wechselspiel der elementaren menschlichen Triebkräfte der Beharrung und des Wandels.

Wenn nun also SCHMIDT mentale Kulturkreise als kulturgeschichtliche Tatsachen hinstellt, kommt man über den Eindruck nicht hinweg, daß die Ergebnisse der ersten historisch-ethnologischen Untersuchungen und die ersten Versuche kulturhistorischer Synthesen, die bis dahin vorlagen, von ihm hinsichtlich ihrer Stichhaltigkeit überbewertet, ja geradezu verabsolutiert wurden. So bezieht er sich in seiner Methode doch ständig auf diese vorläufigen Aufstellungen und Zusammenfassungen, als wenn sie implizite reale Fakten wären und die Aufgabe der weiteren Forschung eigentlich nur darin bestünde, sie nur noch besser herauszuarbeiten.

III. Ein gewisser Widerspruch liegt nach RAHMANN auch darin vor, daß von mir (wie ebenso von W. KOPPERS) einerseits unbeschränkte lange Konstanz einer kulturellen Ganzheit (i. e. Kulturkreis) in Frage gestellt wird, anderseits jedoch KOPPERS und ich für das Zurechtbestehen der sogenannten Alt- oder Grundkulturen eintreten (p. 1004 f.).

Wenn von Konstanz gesprochen wird, so fragt es sich, was im einzelnen jeweils darunter zu verstehen ist. Es muß jeder Fall für sich geprüft und jedenfalls spezifiziert werden. So ergeben sich u. a. folgende Möglichkeiten:

1. Beharrung in der „Idee“ einer Kulturerscheinung, also im Grundsätzlichen.
2. Konstanz in der äußeren Form bei geändertem Sinngehalt.
3. Beharrung als bloße Tendenz oder Haltung.
4. Unveränderte Weitergabe eines Kulturelementes.
5. Beharrung im Konstitutiven oder Akzidentellen einer Kulturerscheinung.

Eine völlig unrealistische Auffassung von Konstanz liegt hingegen in der Annahme vor, daß die Elemente einer ehemaligen Kultur, die sich vor Jahrtausenden ausbildete

und verbreitete (der SCHMIDTSche Kulturkreis in der „Seinsordnung“), als „organisches Ganzes“ in wesentlich gleicher Zusammenstellung und Kombination sich in verschiedenen Kulturen bis in die Gegenwart erhalten hätten. Dort, wo prähistorische Fundkomplexe mehr oder weniger unmittelbar in lebende Kulturen übergehen, ist deutlich zu erkennen, daß Einzelercheinungen oder Gruppen von solchen wohl mitunter betonte Konstanz aufweisen, sich jedoch Art und Vergesellschaftung des Kulturinventars im Laufe der Zeit sehr geändert haben.

Bei der Erstellung der Kulturkreise wurde viel mit ethnographischen Verbreitungsstudien und Verbreitungskarten operiert, die Aussagekraft dieser an sich nützlichen Forschungsbehelfe aber weit überfordert. Eine unkritische Anwendung solcher Übersichten, ein zu starkes Sichbeeindruckenlassen von dem „optischen Bild“, kann dann leicht zur Meinung führen, in der geographischen Verteilung von formal ähnlichen Elementen aus allen Bereichen der Kultur hätte man beharrende „organische Ganzheiten“, also Kulturkreise vor sich. Die Sache erhält aber ein anderes Gesicht, wenn man das in Verbreitungsstudien niedergelegte Material, wenigstens zunächst nur in Stichproben, in seinem jeweiligen lokalen Kontext betrachtet, d. h. die dort gegebenen Bedingungen und Faktoren, den kulturellen Einbau der Elemente und die Lokalgeschichte entsprechend berücksichtigt.

Greifen wir nun einen Fall heraus. In Australien findet sich eine Anzahl von Elementen, Vorstellungen und Institutionen gleicher Art weit verbreitet, so daß es den Anschein hat, als ob sie Kulturkomplexen von relativer Konstanz zugehörten. Neuere Forschungen haben aber ergeben, daß diese Verteilung in vielen Fällen das Ergebnis eines reziproken Güter- und Ideenaustausches ist, der von bestimmten Stammesgebieten aus auf festgelegten „Handelswegen“ über Stammesgrenzen hinweg vor sich ging.

Was nun die sogenannten Altkulturen betrifft, die ethnologisch faßbaren Vertreter des Jäger- und Sammlertums, so handelt es sich bei ihnen zunächst um das Weiterleben des entwicklungsgeschichtlich ältesten Kulturstadiums mit einer Unzahl lokaler Varietäten und Spezialbildungen. Die Beharrung liegt in erster Linie in großen Tendenzen grundsätzlicher Natur, z. T. weisen aber auch Einzelercheinungen und Vorstellungskomplexe, wenigstens prinzipiell, betonte Konstanz auf. Die hier getroffene Beurteilung des Beharrungsmomentes unterscheidet sich also vom Konstanzbegriff der Kulturkreis-konzeption.

IV. Der Rezensent weist darauf hin, daß ich zwar den Kulturkreisbegriff ablehne, hingegen für das Herausarbeiten von Kulturkomplexen als Ziel der ethnologischen Beziehungsforschung eintrete. Dabei fragt er, „wo die Grenze zwischen Kulturkreis und Kulturkomplex liegen soll“ (p. 1005).

Diese Frage wurde zum Teil schon durch die vorstehenden Ausführungen beantwortet. Ich möchte noch hinzufügen, daß es an sich vertretbar wäre, einen verschiedene Kulturbereiche umfassenden Komplex, der in einem größeren Areal nachweisbar ist, als Kulturkreis zu benennen. Da jedoch dieser Terminus belastet erscheint und damit Mißverständnisse und Fehlmeinungen auftreten können, ist von seiner Verwendung abzuraten. Das Eruiere von Kulturkomplexen stellt angesichts des Fehlens eigenschriftlicher Quellen jedenfalls einen wichtigen Beitrag zur Rekonstruktion des Kulturgeschehens der Naturvölker dar. Dabei muß man sich aber stets der Grenzen der Erkenntnismöglichkeiten bewußt bleiben und darf sich keineswegs der Täuschung hingeben, die äußerst verwickelten Vorgänge kulturhistorischer Prozesse nach starren, simplifizierenden Schemata lösen zu wollen.

JOSEF HAEKEL.

Erwiderung auf J. HAEKELS Bemerkungen zu meiner Besprechung des Artikels „Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie“. — Mit JOSEF HAEKEL begrüße ich lebhaft eine Diskussion über das Problem der Kulturkreise. Zu seinen voraufgehenden Darlegungen möchte ich folgendes sagen¹.

Mein Hauptanliegen bei der Besprechung von HAEKELS Artikel „Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie“ war nicht, die Kulturkreisidee einfach zu verteidigen, sondern auf mir schwach und unklar scheinende Punkte in HAEKELS Beweisführung hinzuweisen, um dadurch zu weiteren Klarstellungen anzuregen. So habe ich z. B. nicht die Meinung vertreten, „die konsequente Anwendung des Form- und Quantitätskriteriums“ führe „bei der ethnologischen Vergleichsarbeit ganz von selbst zur Erfassung von Komplexen, die eben das als gegeben erweisen, was GRAEBNER und SCHMIDT als Kulturkreise bezeichnen“, sondern ich stellte eine diesbezügliche Frage. Allerdings erachte ich es nicht als richtig, die Kulturkreisidee aufzugeben; mir scheint das zum mindesten verfrüht zu sein.

Im übrigen nehme ich kurz Stellung zu einigen Äußerungen in den vier Punkten von J. HAEKEL.

I. Soweit es sich in diesem Punkte um die Modifikationen handelt, die P. W. SCHMIDT an seinem Kulturkreisschema vornahm, ist eine weitere Diskussion nicht notwendig. Zu HAEKELS Bezugnahme auf die Mittel- und Altkulturen äußere ich mich in Punkt III.

II. Gegen W. SCHMIDTS Wesensbestimmung des Kulturkreises bestehen zweifellos gewichtige Bedenken. Die Schlußfolgerung jedoch, die HAEKEL aus seiner Skizzierung der SCHMIDTSchen Auffassung zieht, ist anfechtbar. Auch wenn man der Meinung ist, daß „der von SCHMIDT definierte Kulturkreis ... ein reines Postulat, ein mentales Gebilde“ ist, und daß der „Sprung, der hier von einer realen Basis aus in eine gedachte Kategorie gemacht wird, ... logisch und sachlich nicht durchführbar“ ist, kann man nicht folgern, daß die Kulturkreise (als solche) „demgemäß realiter inexistent“ sind. Denn trotz der einseitigen und wohl auch extremen Auffassung, die W. SCHMIDT vom Kulturkreis hatte, kann der Kulturkreisgedanke als solcher zu Recht bestehen. Dem widerspricht auch nicht meine frühere Bemerkung (p. 1006), daß man den Begriff des Kulturkreises aus seiner Geschichte verstehen müsse; eine Klarstellung in grundlegenden Fragen ist ja nicht selten die Frucht fortschreitender Erkenntnisse mehr als eines Fachmannes.

III. HAEKELS Unterscheidungen zum Konstanzbegriff werden zur Klärung der Fragen um die von ihm selber freilich aufgegebenen Kulturkreisidee beitragen und darum Interessenten willkommen sein. Aber es sind hier wohl zwei Fragen berechtigt: erstens, ob eine ähnliche gründliche Erforschung, wie sie den Wildbeutekulturen (Altkulturen) zuteil wurde, nicht z. B. auch für die primitiven Pflanzenbauer Südostasiens, also für Völker der Mittelkulturen, im Sinne der Auffassung von W. KOPPERS und J. HAEKEL betreffs der Altkulturen, eine Beharrung „in den großen Tendenzen grundsätzlicher Natur“ feststellen würde; und zweitens, ob dieser Beharrungsbegriff nicht einem gemäßigten Konstanzbegriff (angewandt auf die Kulturkreiskonzeption) sehr nahe kommt. Die Klärung der zweiten Frage ist übrigens dadurch erschwert, daß HAEKEL in seinem Artikel (p. 23) von der Auffassung ausgeht, daß der von GRAEBNER und SCHMIDT entwickelte Kulturkreis „auf der Annahme einer schier unbeschränkt langen Konstanz einer kulturellen Ganzheit begründet“ ist. Damit interpretiert aber HAEKEL die Ansichten GRAEBNERS und selbst W. SCHMIDTS weit über das hinaus, was sie selber zu dieser Frage sagen. GRAEBNER schreibt nur (p. 129): „... die Ausbildung größerer, mehr oder weniger einheitlicher Kulturgebiete läßt deutlich auf relative kulturgeschichtliche Ruheperioden von längerer oder kürzerer Dauer schließen ...“, und gerade in diesem Zusammenhange (pp. 132 ff.) befaßt er sich eingehend mit Akkulturations- und ähnlichen Vorgängen. Auch

¹ Die Seitenzahlen im Text beziehen sich bei: J. HAEKEL auf seinen Artikel „Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie“, in: Die Wiener Schule der Völkerkunde, Wien 1956; R. RAHMANN auf die Besprechung des eben genannten Artikels in Anthropos 54. 1959, pp. 1002-1006; W. SCHMIDT auf sein Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie, Münster 1937; F. GRAEBNER auf seine Methode der Ethnologie, Heidelberg 1911.

W. SCHMIDT, für den „längere Dauer“ (p. 164), ebenfalls also nicht „schier unbeschränkt lange Konstanz“, eines der Wesensmerkmale des Kulturkreises ist, behandelt wie GRAEBNER in diesem Zusammenhange das Problem kultureller Veränderungen.

IV. Betreffs meiner früheren Frage (p. 1005), wo denn die Grenze zwischen Kulturkreis und Kulturkomplex liegen solle, verweist HAEKEL zunächst auf die Ausführungen, die Punkt IV seiner Entgegnung voraufgehen. Vor allem dürfte er hier die Bestimmung von „Kulturkomplex“ meinen, wie er sie unter II gibt: „eine Gruppe von Einzelelementen und Institutionen, die verschiedenen Kulturen eines mehr oder weniger ausgedehnten Gebietes gemeinsam sind und die durch die Beziehungsforschung als historisch-genetisch zusammenhörig erkannt wurden.“ In dieser Bestimmung bzw. Einengung des Kulturkomplexes sehe ich aber ein neues Problem. HAEKEL selbst betont (p. 25), daß von den Revisionen, die er als notwendig ansieht, „der historische Grundcharakter der Ethnologie und das Kernstück ihrer Methode, die Beziehungsforschung“, unberührt bleibe. Die Wahrung des historischen Charakters der Ethnologie erfordert es aber, die historisch-genetischen Beziehungen nicht auf ein Gebiet zu beschränken (wie groß dieses Gebiet auch sein mag), sondern formell die Möglichkeit historischer Beziehungen zwischen mehreren voneinander getrennten Gebieten zu betonen. Andernfalls hätten wir nur etwas Ähnliches wie die Culture Area, auf die HAEKEL übrigens im letzten Abschnitt seiner Erwiderung anspielt.

Daß der Terminus „Kulturkreis“ belastet ist (wie sehr ist er es übrigens?), braucht nach meiner Ansicht kein Grund zu sein, auf ihn zu verzichten. Wenn die Sache, um die es geht, wissenschaftlich einwandfrei vertreten wird, ist zu erwarten, daß die Terminologie auf die Dauer keine Schwierigkeit bedeutet. Jedenfalls dürfte die kulturhistorische Schule von „gegnerischer“ Seite nicht mehr Zustimmung erhalten, wenn sie sich auf „Kulturkomplexe“ zurückzieht.

RUDOLF RAHMANN.

I Caritiana. — La domanda « Chi sono i Caritiana e dove vivono? » fino ad alcuni mesi fa, più precisamente un anno fa, praticamente tutti se la potevano rivolgere in Europa, in America, nel Nord Brasile, dove qualche volta almeno se ne sentiva il nome. Nient'altro; o meglio pochi estrattori di gomma, nel bacino dell'alto Rio Candeias, li osservavano e tentavano di comprendersi vicendevolmente; di questi estrattori ve ne sono tuttora, di quelli specie che hanno assistito a qualche caccia agli indi Caritiana. — Oggidi i Caritiana sono tutti più o meno semi-civilizzati. Presentemente abitano nelle vicinanze del Rio Candeias, un sub-affluente del Rio Madeira, affluente a sua volta del grande Rio delle Amazzoni. Si potrà trovare il loro territorio nella carta geografica, cercando nel Brasile lo stato federale della Rondonia, che una volta chiamavasi anche Guaporé, sù verso il confine della Bolivia.

In tempi passati i Caritiana formavano un sol gruppo coi Caripuna ed è per questo motivo che al giorno d'oggi solo il vecchio Tuchaua va nel villaggio dei Caripuna, dove però s'intrattiene solo per breve tempo: c'è infatti una grande rivalità fra di loro.

I Caritiana hanno pelle chiara, vanno sempre nudi, ma in presenza di civili, che essi chiamano semplicemente « brasiliani », si coprono e si mettono i loro ornamenti. Anzi esigono di essere avvertiti a tempo dai « brasiliani » che vogliono avvicinarsi alla loro *maloca* per aver così modo di coprirsi. Forse lo fanno unicamente per adornarsi. — Possiedono una costituzione fisica robusta, ma nutrono uno spavento terribile per l'influenza, sempre fatale per loro.

Abitano tutti insieme in una stessa *maloca* colla separazione però delle famiglie. Sono di una disposizione speciale al lavoro, il che è ben raro nell'ambiente indigeno primitivo. Attualmente gli uomini ed i ragazzi lavorano nell'estrazione del caucciù e della *sorva* che è un tipo di gomma inferiore. Il proprietario del territorio li remunera poi per il lavoro. — Le donne invece si occupano solamente delle faccende domestiche. Si dedicano anche all'agricoltura, ma in forma rudimentale; coltivano il granturco, la patata, il manioco, le arachidi ed il cotone con cui tessono le loro amache.

Fin da piccoli si sforzano ad imitare le voci ed i gridi di tutti gli animali per conse-

guire un buon esito nella caccia, successo che non manca mai. Utilizzano ancora l'arco e la freccia, ma preferiscono acquistare col frutto del loro lavoro armi e munizioni. Fuggono le discussioni ostili sia fra loro come colle altre tribù. — Il giovanotto aiuta nella sua rudimentale educazione la sua futura sposa e questo lo compie col massimo rispetto ed attenzione fin da quando ella è ancor bimba ; ci tiene ch'ella divenga un'ottima massaia. I Caritiana sono poligami, tuttavia hanno accettato docilmente, in quanto è dato di sapere, la monogamia insegnata dal cristianesimo. È notevole l'obbedienza dei figli verso i genitori e le persone più anziane come pure l'amorevolezza estrema dei genitori verso i loro marmocchi. I genitori stringono con molta forza il cranio dei loro figlioli fin dall'infanzia; per questo adoperano fasce di cotone o fibbre indigene. La testa viene così a prendere una forma conica ed affusolata, che distingue i Caritiana dai Caripuna, i loro implacabili, mortali nemici. Proprio per questo l'anziano Tuchaua, l'unico superstite dei Caripuna, è pure l'unico che possenga una testa normale.

I Caritiana credono in un Essere Superiore, ch'essi invocano col nome di *Botagna*. Però la vera idea religiosa che penetra e domina ogni atto della vita sociale, è il culto dei morti. Per la sepoltura chiudono il defunto tra due stuoie di *paxiuba* che è una palma adoperata a quest'uso e per pavimentare per così dire le abitazioni. Posto così il morto nella fossa, lo coprono di terra. Alla fine accendono sul cumolo di terra un tenue fuoco, all'altezza del cuore del defunto sepolto. In segno di lutto, tutti i Caritiana ed anche i bambini si radano i capelli nel cocuzzolo del capo, a mò dei frati.

V'è pure la credenza negli spiriti malefici, che agiscono nella vita dei Caritiana.

All'ora dei pasti, i bambini riuniti in un punto della *maloca* vicino al *muquém* « braciere » offrono un po' di cibo al capo famiglia, al papà o alla mamma ; allora, con misteriosa cerimonia, il capo compie due giri con quel beccone di cibo attorno alla testa del bambino, facendo uno strano rumore linguo-palatale, sfrega poi l'offerta sul petto dell'offerente, dandogliela a mangiare.

I Caritiana adoperano pochi ornamenti : semplici collane di denti di scimmie, forati, o semi dai vivi colori di alberi forestali.

Sono alofili. Hanno una lingua relativamente povera di parole semplici, ma ricca di parole composte, con perifrasi, che sinteticamente descrivono l'oggetto nelle sue principali caratteristiche, e che si rendono così poco comprensibili, data anche la pronuncia fortemente gutturale. — I Caritiana sono profondamente penetrativi e immaginosi, dal momento che sono nati e cresciuti nell'ambiente dell'esuberante natura equatoriale ; ecco perchè posseggono pure una nomenclatura estesa. Niente sfugge alla sagace e fine osservazione di quegli indi : il minimo particolare della fauna e della flora ha il suo nome proprio e posseggono nomi anche per innumerevoli sostantivi astratti, pronomi, verbi ed avverbi. Possiamo ben ricordare ciò che Fra VELOSO scrisse nel 1795 : « È stupendo : avendo le loro idee limitate a un piccolo numero di cose, ritenute necessarie al loro modo di vita, sapevano tuttavia concepire segni rappresentativi di idee con capacità di intuire oggetti, di cui non avevano notizia, e ciò non in qualunque maniera ma con molta proprietà, energia e eleganza. »

Ciò nonostante sarebbe troppo presto far considerazioni sulle ripartizioni grammaticali o definire con esattezza regole per la pronuncia e gli accenti tonici. I missionari hanno elencato una considerevole lista di vocaboli nel 1958, come avremo occasione di dire. Quando proprio quest'anno l'abbiamo pubblicato nelle due redazioni pervenuteci (VITOR HUGO, « Desbravadores », Edição da Missão Salesiana de Humaytã - Amazonas/S. Paulo, Brasil), ne abbiamo conservata la semplicità e la medesima rozzezza : solo qualche volta ci siamo permessi di indicare evidenti confusioni, lasciando però, persin le parole che manifestano mancanza di pratica da parte di coloro che avevano compilato il lavoro. Si tratta di un campo inesplorato, atto ad allettare e indurre allo studio di una lingua sconosciuta. D'altra parte tale pubblicazione è una prova chiara di un lavoro fatto con molta serietà ed impegno. I Caritiana si offrono di molta buona voglia e senza soggezione a rispondere su tutto ciò che loro si domanda sulla lingua, sulla loro vita, sugli usi e costumi della tribù. Essi attualmente non posseggono più strumenti musicali, ma apprezzano molto la *bandola* molto diffusa per le danze dei civilizzati dell'interno dell'Amazzonia.

Adoperano – molto simile al tradizionale strumento musicale *trocano* – un tronco di legno di 4 m. di lunghezza, con una cavità in tutta la parte superiore della sua estensione; in esso le donne con pezzi rettangolari di pietra, trituranò il granturco per farne poi la *pamogna*. In questo modo tale strumento fa anche un suono cupo ed uniforme che rimbomba per la foresta. I Caritiana fanno bella mostra della loro capacità intellettuale, relativamente sviluppata, con l'arte e la meticolosità con cui fanno le loro armi ed i loro addobbiamenti. Si tratta di lavori fatti con grande abilità, dimostrando così un grado di civiltà e di progresso raggiunti in tempi immemorabili. Le facoltà dei Caritiana, una volta educate e stimolate, si manifestano subito. Vedendo poi che il missionario non è come gli altri, lo tengono in una altissima riputazione, il che facilita l'assimilazione della catechesi e del progresso civilizzatore.

VITOR HUGO.

Manggyan of Sablayan, Occidental Mindoro (Philippines). – The following notes contain some observations of the natives in Occidental Mindoro in a mountainous area stretching from the Amnay river in the North to the Lunintao river in the South.

There seem to be three distinct groups of natives in the mountains. In the North between the rivers Amnay and Mompong there lives a group who is generally called Manggyan. To the south of Mompong, about as far as the Iriron district, are the so-called Batangan and, further down to the South lives the third group of natives, very similar to, and apparently belonging to, the Hanunoo people studied by CONKLIN in the Mansalay district in the South-East of Mindoro.

The Manggyan are natives of a well-built, stocky type with virile features (Pl., *d*). They have regular commercial contact with the coastal Tagalog, exchanging bees' wax, rattan, and baskets for salt, shirts, and blankets. They use such articles of clothing as shirts and jackets; the wife of a leader of a small group of Manggyan, the only woman who came along one day with the men, was dressed in skirt and blouse. Their baskets are generally very rough and simply woven, without any color or other decorations. The beautifully woven little containers for their betelnut and lime and other neatly woven articles are not their own work; they barter them from other Manggyan right in the far interior. – Many of these natives speak Tagalog; they are interested in things that are not yet known to them, although this interest is mixed with a certain fear of the unknown. Some of them e. g. did not dare to climb the church tower in spite of their skill in climbing the much higher coconut trees. A great joy to them are cans and bottles, etc. Having received such small objects they distributed them all equally among themselves. An old man having been asked who created the earth and all things answered that he did not know as they had never been told about that by their fathers and the old people. – Sometimes these Manggyan work for Tagalog; they are often exploited by them and have become "serfs" in exchange for a bolo or a shirt.

The Batangan, the natives of the central group, are very shy and have little contact with the coastal people, except in a few places, where they work on farms. They are slender and tall, with fine features, and most of them have fine, prominent noses (Pl., *b-c*). Their clothing consists only of the G-string. All of them have their betelnut containers, a *buri* bag carried by *buri* around the forehead or slung over the shoulders, a bolo knife and a bamboo stick, and a short pipe. They do not like being photographed. – The Manggyan look down on them as very primitive.

The native people of the third, southern group of the Sablayan district all have soft, feminine features like the natives of Mansalay (Pl., *a*). They have beautifully woven belts and armbands, most of them also necklaces of colored seeds. They are quite familiar with Tagalog people and not afraid of the white man; besides, they allow themselves to be photographed without any difficulty.

ALBERT COOK.



c



b



a



d

a Manggyan from the South of Occidental Mindoro.
b, c Batangan from the central district of Sablayan.
d Manggyan from the Annay-Mompong area of Sablayan.

Descent Totemism and Magical Practices in the Wahgi Valley (Central New Guinea). –

Descent Totemism. – Very scant traces of totemism have been found in the Central Highlands of New Guinea. So it is rather surprising that there should be a tribe in the Wahgi valley which derives its origin from dogs. Even now these people are not allowed to eat dog's meat, because by doing so "we would be eating our ancestors" as the old people say.

The tribal tradition of the coming into existence of the Komp-Karaka tribe runs thus: Once upon a time there were two men, Komp and Karaka. They lived together in one house. Karaka went into the bush to shoot marsupials. There he found some women whose husbands were dogs, not men. The man spoke to the women, who gave him a hearty welcome. They told him they were fed up with having dogs for husbands. They asked him to go and ask his companion to join them. While he was away the women brought all the dogs into a rock cave² and closed the entrance against them. When the two men came back, the women followed them into their homes, where they married. After some time one of the women gave birth to a boy. This boy grew up and married a girl who was the daughter of a dog. Then the people planted a herb which they called *boipar*. Later the husband of the dog's daughter stole one of these plants and ran off with his wife from Kovun³ to Kip⁴ in the Wahgi Valley. There they had two sons, Kip⁴ and Ndop⁵. Kip grew up and married an Andepang woman⁶. They also had two boys, Kaman and Mont⁷. Kaman married an Omngar girl⁸. Her name was Mu. She had four sons and two daughters. The second son is the father of my informant MEK. His father's name is Keringa. – That is why we do not eat dogs. If we did, we would be eating our ancestors and they would punish us for doing so. If, however, we keep the taboo, our ancestors will love us and see to it that we do not die and that we have plenty of children.

Here are some more details about the Komp-Karaka tribe which is supposed to descend from dogs. One subgroup of this tribe are the Tenggrab. One of the Tenggrab clans is called *kong nganimp kanem* "black pig line". The name of the black pig clan originated from the tribe's first mother, whose father was a dog. She warned her sons not to steal other people's pigs, or else she would have to give away all her pigs in reparation for the stolen ones. She would rather eat her own pigs, since the porc tasted so good. Her children and grandchildren kept this precept and so they always had plenty of pigs. That is why the neighbouring people called this clan the black pig line.

MEK, my informant, who belongs to the black pig clan, illustrated the seriousness with which his people stick to this taboo, by telling me the following story: Once I was away on a Mission station. There I ate a piece of dog's meat. Later on I told my father about it. He became very much upset and rebuked me severely. He even told me to get out of the place, because I had eaten my ancestors. My family and all my relatives would have to suffer heavily because of my breaking the taboo.

Magical practices for young lovers to achieve favour in the eyes of girls. – Shortly before the first dancing event of the big pig-slaughtering festival occurs, the young boys go into the bush and shoot a marsupial called *kamp*⁹. On the following

¹ This cave is still shown in the Kovun area.

² Kovun is a district on the upper Jimmi river. Cf. my article "The Parry Shield in the Western Highlands of New Guinea". *Anthropos* 52. 1957, pp. 631-633.

³ Kip is a place between Banz and Nondugl in the Wahgi valley on the right-hand side of the Bints river.

⁴ *kip* means "ghost" or "spirit". A certain kind of hawk is called *kip* as well.

⁵ *ndop* is the expression for "fire" and "light".

⁶ Andepang is a tribe living towards the north and west of Banz. In former times it must have been very numerous. Even now the Andepang claim to be the owners of large areas on both sides of the Wahgi river.

⁷ *mont* is a species of tree which is used for important ceremonial purposes, for instance at the *bolim* cult. Cf. L. J. LUZBETAK, The Socio-religious Significance of a New Guinea Pig Festival. *Anthrop. Quarterly* 27. 1954, pp. 59-80; 102-128, esp. p. 105.

⁸ The Omngar tribe lives between the rivers Al and Bilu, northwest of Nondugl.

⁹ *kamp* has two meanings, "marsupial" and "banana". Only the sound indicates the difference. There are not many words in the Nondugl-Banz language which have the same spelling but are differentiated by their sound.

day they go into the bush with an old magician. There every boy takes a *kose ndop kir* bamboo¹⁰. Then the youngsters go and get some branches of the *milen* and *wan* trees as well as a *maskar* leaf¹¹. All these are laid before the magician, who speaks a charm over them. Now every boy takes his fire gear, puts his foot on the wood, and, holding the bamboo string with both hands, tries with all his strength to produce fire. He moves the bamboo string, which lies under the split wood, quickly up and down. Only if he is successful will he hear the magician say to him: "You will find a girl and marry her."

Now the above mentioned marsupial is steamed in the earth-oven. Around the latter every boy sticks a little branch of any tree into the ground. Near this branch he lays down all his ornaments: pearl shells, paint, feathers, etc., as well as a ginger bulb. While they are all sitting on the ground, a frog (sometimes more than one) appears and hops on and over all the ornaments. The frog appears at the request of the magician.

After this they all lie down on the ground pretending to sleep. Now the magician calls for the spirit girl *Nggol amba amber*¹² and the spirit boy *Kilaki*¹³. The two spirits leap over the sleeping boys, squirting water over them and casting a spell over the boys' ornaments.

When the two spirits have gone, each boy gives his ginger bulb to the magician calling the name of the girl he intends to marry. The magician speaks a charm over the bulb and blows on it. Then he lifts it up and, with a certain gesture, says: "Yes, you will marry this girl." After that he punches the bulb with a wooden awl (*kal mbombo*)¹⁴. If the point of the awl reappears on the other side of the bulb, he will say: "No, you won't have her." If it does not come out again, he will say: "Yes, you will marry her." Then the steamed marsupial will be eaten by the magician.

After having taken their ornaments the boys go and collect some *orka* wood as well as some *ngundum* flowers. When the magician has pronounced a charm over the wood, they light a huge fire in a men's house. On account of the heat the boys, who are sitting around the fire, perspire very freely. Now the "wise man" speaks a charm over the *ngundum* flowers and gives some of them to each boy, who then wipes his body with them. When this is finished, the magician says: "Now I have removed all the dirt from your bodies. Tomorrow you may start the love songs."

Next morning the boys put marsupials' skins on their hand-drums (*nggizing*). When all the drums have been laid together, the magician speaks a charm over some wax from the *bants* bee¹⁵ and puts it on the skins of the various drums. After this he takes some enchanted *kula* blossoms and turns them around in the hollowed out drums. When the dancers appear, decked out with all their ornaments, the magician squirts them with "holy" water, which he takes from the bamboo over which he has spoken a charm. When the girls hear the sound of the enchanted drums, they cannot help being thrilled.

Magical practices for war purposes. — My informant gave me the following details about magical practices which were believed to guarantee a successful war:

"My deceased father told me: When we had agreed on going to war, we all gathered. One man made the *opo kuntse* 'war magic'. All the spears, bows and arrows were put together and a magician spoke a charm over the ashes of the *lila tapi* tree. All the warriors rubbed their bodies with these ashes and took their weapons, over which the magician had spoken a charm and on which he had blown his breath. After that the magician lay down, waiting for the *kip mbang* 'red spirit' to come¹⁶. After a while he started to tremble. The spirit had taken possession of him. He jumped up, put his stone axe behind the girdle on his back, grabbed a spear and ran around like a madman. Doing so, he shouted: 'Now

¹⁰ *kose ndop kir* is a particular kind of bamboo which is used for producing fire. It is split into strips.

¹¹ The leaves of the *maskar* plant are similar to taro leaves.

¹² *nggol* means "singing and dancing", *amber* is the expression for "girl".

¹³ *Kilaki* is believed to possess eternal youth.

¹⁴ *kal* means "awl", and *mbombo* is a fern tree.

¹⁵ The *bants* bee is a very small black native bee.

¹⁶ About *kip mbang* cf. L. J. LUZBETAK, l. c., p. 104.

we will kill one of our enemies !' A young pig was brought along and the magician killed it in front of the huge war shields. He smeared the blood of the pig on the points of the spears and arrows. If the dying pig turned its head towards its owners, it meant that one of their own tribe would lose his life in the coming fight. Otherwise one of the enemies would be killed. The dead animal was held over a fire and the hair of its snout was singed off. This ceremony is called *opo usingar kong to ngomon* 'war road pig killing we give'. The old men and young boys took the slaughtered pig to the *nggar mavi* 'forbidden house' ¹⁷. There they steamed it in the earth-oven and ate it. Women and girls were not allowed to eat this meat. The magician took some of the singed hair and two *maskar* leaves. On these he poured a little blood from the piglet, mixed it with the animal's singed hair and with some 'dirt', which had been in touch with a certain enemy. This dirt had been brought by the enemies' own tribesmen. A man who had nothing to do with the fight and belonged to a different group of natives had his hands enchanted by the magician. After that this man took the mixture of blood, etc. and poured it on the road on which the enemies were expected to arrive. After a while he came back and told the warriors that everything was now ready for the battle. Then they all went to the battlefield and killed the man who had been delivered to them" ¹⁸.

According to my informant it happened that the traitor felt qualms and remorse for sending this fellow tribesman to a certain death. In this case he revealed his plot to his "brother". The latter, thus warned, would of course keep away from the battle ground. The traitor would shout to the oncoming enemies : "You can't kill my brother. I have told him all about it. The things you have given me for my service : bird of paradise feathers, a pearl shell, etc., I won't give back to you ! I shall keep them." In this case the wrath of the enemies was tremendous.

H. AUFENANGER.

¹⁷ There are several "forbidden houses". Here the war magic house is meant. Cf. my article "The War-Magic Houses in the Wahgi Valley and Adjacent Areas". *Anthropos* 54. 1959, pp. 1-26.

¹⁸ By delivering the "dirt" of a man to his enemies, a part of his soul is handed over to them. Being in possession of this, the enemies are sure that they have power over the whole man. The term for delivering the soul of a member of one's own tribe to the enemies is *na angena tsimbem tunt* "I go and get my brother's leg."

Miscellanea

Generalia

Einige Beobachtungen und Maße am Skelett von Oreopithecus, im Vergleich mit anderen catarrhinen Primaten (ADOLPH H. SCHULTZ). – Vom Oreopithecus bambolii besitzen wir bereits eine reichhaltige Menge von Fossilresten, die sämtlich aus dem unteren Pliozän der Toscana (Italien) stammen. Kurz vor der Schließung der tiefen Kohlenmine in der Nähe von Grosseto war es 1959 HÜRZELER (Basel) noch gelungen, eines der früher bei der Minenarbeit gefährdeten vollständigen Skelette in einem Block retten zu können. Dieser glückliche Fund ist inzwischen im Naturhistorischen Museum von Basel größtenteils und erfolgreich präpariert worden, weswegen er schon jetzt eine so vielseitige Untersuchung am Skelett erlaubt wie das von kaum irgendeinem andern fossilen Affen bekannt ist. Aus der gut erhaltenen Bezahnung geht hervor, daß es sich um ein ausgewachsenes männliches Tier handelt. Oreopithecus muß zweifellos zu den catarrhinen Primaten gestellt werden und gehört nicht zu den Ceropitheciden oder niederen Ostaffen. Nichts spricht gegen die Zuweisung des Oreopithecus in die Überfamilie der Hominoidea. Die Kombination von hominoiden Eigenschaften im Gebiß und Skelett unterscheidet sich von der Zusammensetzung der entsprechenden Merkmale bei den Hylobatiden, den Pongiden und den Hominiden. So muß man den Fund als den bisher einzigen bekannt gewordenen Vertreter einer ausgestorbenen Familie Oreopithecidae auffassen. Oreopithecus kann kein schlanker und behend springender Affe gewesen sein, eher ein verhältnismäßig langsames Baumentier, das sich zu seinem Schutz weder auf Schnelligkeit noch auf ein wehrhaftes Gebiß verlassen konnte. Vielleicht hatte er sich in Sumpfwälder zurückgezogen, lange bevor seine Art mit diesen Sümpfen verschwand. Mit Oreopithecus ist ein weiterer Beweis für die außerordentliche Variabilität und Plastizität der Hominoidea gewonnen, aus der der Mensch hervorgegangen ist. (Zeitschr. f. Morph. und Anthr. [Stuttgart] 50. 1960, pp. 136-149.)

The Australian Aborigines in a New Setting (R. RUGGLES GATES). – Many anthropologists accept a relationship between the Australian aborigines and the Ainu of Japan. The Murrayans and the Ainu both have relatively hairy bodies, formerly very marked in the Ainu. Both agree in the unusual character of having a high percentage of the N blood group. The Ainu are dolichocephalic, with a high and relatively narrow nasal bridge, greyish white skin and wavy hair. Formerly their bodies were more hairy than those of people belonging to any other race, the Murrayans and Caucasians coming next. The Ainu men have heavy brow ridges, which are generally absent in the females. They resemble the Murrayans in many respects, and the skin colour of the latter, which could have arisen through a single mutation, is no longer a bar to close relationship. Both could have descended in part from the so-called Australoid tribes of India (BIRDSELL 1951). – If the Ainu are partly of Indian Australoid origin, they are even more nearly derived from archaic Caucasian ancestry. Many Europeans have beetling brows and sunken orbits, which are also found among the Ainu and, to a greater extent, among the Australian aborigines. These may therefore be regarded as archaic Caucasians who have acquired one gene for skin pigmentation (melanin) and have retained the ancient skull

characters already discussed. – In this way we may regard the Caucasoids with the Ainu and Australians as one network of descent, while the Mongoloids, derived partly from *Sinanthropus*, form another nexus of descent, involving also the American Indians with various ingredients of Mongoloid and Ainoid elements. In Africa south of the Sahara the woolly-haired races have evolved more independently. The relation of these Africans to the Melanesians and Negritos is still obscure. (*Man* [London] 60. 1960, pp. 53-56.)

Feld-Terrassen und Megalithen (AD. E. JENSEN). – Künstliche Terrassen findet man in den Bergländern Afrikas quer durch den Sudan vom Westen bis nach Äthiopien und von dort durch Ostafrika, in Nord- und Süd-Rhodesien bis nach Transvaal hinein. Diese Kulturen weisen folgende Merkmale auf: Die Berghänge sind bis zu den Gipfeln hinauf terrassiert. Zur intensiven Nutzung des Bodens gehört auch Düngung (verschiedene Arten) und Regulierung der Bergbäche zu Bewässerungszwecken. Das Anbauland ist Privateigentum (während es bei Brandrodungsbau Kollektiveigentum des Clans ist). Die Bevölkerungsdichte ist groß. Die Siedlungen sind hochgelegen und machen einen festungsähnlichen Eindruck. Die Terrassen-Bauern haben megalithische Denkmale aus unbearbeiteten Steinen. Erinnerungsmale für ausgezeichnete Persönlichkeiten lassen an Verdienstfeste denken. Das Vorkommen dieser Elemente in Assam und auf Luzon spricht für einen gemeinsamen Ursprung, und zwar in einer vor-hochkulturellen Schicht. In dieser Terrassenkultur ist wohl zum erstenmal der unbearbeitete Stein in typisch megalithischer Weise verwendet worden. Beim Wechsel des Wohngebietes wurde oft die Weiterführung des Terrassenbaues unmöglich, aber der Megalith-Komplex mit seinen sozialen und religiösen Beziehungen wurde beibehalten. Daher findet er sich jetzt auch mit Brandrodungsbau u. a. verbunden, aber dies ist eine sekundäre Entwicklung. (*Paideuma* [Wiesbaden] 7. 1960, pp. 80-95.)

Early Smoking Pipes in Africa, Europe, and America (THURSTAN SHAW). – 69 pieces and fragments of clay smoking pipes were dug out from a stratified midden mound at Dawu, Ghana. They belong to the "two-piece" type in which the stem is provided by a hollow reed or tube of wood inserted into a socket protruding from the base of the bowl. In a search for possible prototypes in the New World the closest parallels were found near the northern coast of the Gulf of Mexico. It is possible that Sir John Hawkin's seamen, after they had been in contact with the Florida area introduced this type of stem-socket pipes into West Africa. (*The Journal of the Royal Anthropological Institute* [London] 90. 1960, pp. 272-305.)

Europa

Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas (KARL J. NARR). – In einer Zeit, in der die protolithische allmählich durch die miolithische Kultur abgelöst wird (also zwischen mehr als 50 000 und etwa 30 000 Jahren v. Chr.), zeichnet sich in Teilen Europas der Brauch ab, Schädel und andere Knochen von Tieren, vornehmlich von Bären, zu deponieren, was in einigen (vorwiegend in protolithischen) Komplexen vielleicht zunächst als schlichte Opferung von Teilen der Beute, die dem menschlichen Genuß entzogen wurden, interpretiert werden darf. Möglicherweise ist aber doch schon gleichzeitig und damit verbunden die Vorstellung des Zurücksendens und Wiederbelebens der Tiere vorhanden, die jedoch später (hauptsächlich in miolithischen Komplexen) in den Quellen stärker bemerkbar wird. In einer ähnlichen Vorstellungswelt wurzelt auch weithin das eigentliche Bärenzeremoniell, dessen altsteinzeitliche Zeugnisse sich wahrscheinlich sogar in einigen Einzelzügen mit den entsprechenden Erscheinungen in Nord- und Nordostasien und darüber hinaus Nordamerika verbinden lassen. Offenbar etwas später (wohl erst nach 25 000 v. Chr.) werden für Westeuropa Frühformen des Schamanismus greifbar, von denen sich wenigstens die Ekstasetechnik durch Lascaux wahrscheinlich machen läßt. Darüber hinaus auch eine Verbindung mit der Vorstellung vogelgestaltiger Schutz- und Hilfsgeister, die auf die Jenseitsreise des Schamanen deuten. Sowohl beim Bärenzeremoniell als auch bei den Frühformen des Schamanismus wird ein sekundärer Einbau in das südwesteuropäische Kulturareal vorliegen. Die damit gegebenen

Umprägungen und Sinnveränderungen, Ausgestaltungen und Zutaten gebieten, sich auf allgemeine Grundvorstellungen zu beschränken. (Saeculum [Freiburg, München] 10. 1959, pp. 233-272.)

Die Herkunftsfrage der ältesten Hirschgeweihtrensen (A. MOZSOLICS). – Einige in den letzten Jahren gefundenen Trensenknebel aus Hirschgeweih gestatten eine Korrektur in der Chronologie der ungarischen Frühzeit. Im Laufe der Bronzezeit regten verschiedene neuere östliche und südöstliche Kulturverbindungen die Beschirung des Pferdes an. Parallel dazu verläuft das Auftreten anderer Kulturerscheinungen. Der Weg – ob etwa donauaufwärts ins Karpatenbecken über die Balkanhalbinsel – läßt sich noch nicht genau bestimmen. Allem Anschein nach waren in der Kupferzeit die Kulturbeziehungen mit Kleinasien viel reger als mit Griechenland. Das dürfte auch noch für die Bronzezeit gelten. Der „mykenische“ Einfluß auf Ungarn scheint sekundär über Kleinasien gekommen zu sein, da sich Verschiedenes, das allgemein als „mykenisch“ bezeichnet wird, in Mykenai nicht findet, wohl aber in Kleinasien und auf dem Donauweg, z. B. die segmentierten Fayenceperlen und Knochenschnitzereien mit Wellbandmuster. Hierher gehört auch die neuentdeckte Trense von Beycesultan, die, obwohl nicht im mykenischen Stil verziert, doch aus Kleinasien stammt. So müßte die Chronologie der mittleren Bronzezeit um ca. 100 Jahre herabgesetzt werden, und es dürfte sich herausstellen, daß Mykenai für die absolute Chronologie Mitteleuropas eine viel geringere Bedeutung zukommt als den Hochkulturen Anatoliens. (Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae [Budapest] 12. 1960, pp. 125-135.)

Zimbrisches Liedgut im Veroneser Bergland (A. KÖNIG). – In Giazza, zu deutsch Ljetzan, wird von der knappen Hälfte der Einwohner noch das Zimbrische gesprochen. Der Name erinnert an die von den Römern im Jahre 101 v. Chr. geschlagenen Zimbern, obwohl die Herkunft von diesen geschichtlich nicht nachweisbar ist. Wohl weiß man, daß Bartolomeo della Scala, Bischof von Verona, im Jahre 1287 deutsche Siedler aus Tirol und Bayern zur Urbarmachung seines Besitzes herbeigerufen hat. Die heutige Umgangssprache ist für den Außenstehenden leichter zu verstehen als die gehobene Sprache, in der die Lieder abgefaßt sind. (Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes [Wien] 9. 1960, pp. 63-65.)

Asia

Die Amaterasu-Mythe im alten Japan und die Sonnenfinsternismythe in Südostasien (TARYO OBAYASHI). – Die Amaterasu-Mythe Altjapans gehört zu einem Mythologem, das sich auch bei den Palaung, Shan, Siamesen und Kambodschanern, sowie bei den Khan und den Einwohnern der Kar-Nikobaren findet. – Es besagt, daß Sonne und Mond Geschwister sind, die noch einen Bruder (Schwester) haben. Dieser benimmt sich schlecht und wird nach seinem Tod zu einem Dämon. Das Mythologem ist den Non-Khmer-Völkern zuzurechnen und aus einer gemeinsamen austroasiatischen Basis hervorgegangen. Ob ähnliche Motive im nordeurasiatischen Raum damit zusammenhängen, bedarf noch weiterer Forschungen. (Ethnos [Stockholm] 25. 1960, pp. 20-43.)

Der gordische Knoten und seine Lösung (LEOPOLD SCHMIDT). – Unter dem gordischen Knoten ist die Verbindung von Deichsel und Joch am Wagen des *Gordios*, des mythischen Urkönigs der Phryger, zu verstehen. Deichsel und Joch waren mit einem durchgestoßenen Pflock miteinander verbunden, der seinerseits durch kreuzweise geschlungene Bänder und Riemen gesichert war. Das „Lösen des gordischen Knotens“ bedeutete in der Sprache der Zeit : derjenige, der sich daran erproben wollte, mußte den Wagen des Königs neu anschnallen können. Er mußte das Joch von der Deichsel lösen und auch wieder daran befestigen können, sich also auf Roß und Streitwagen verstehen. Gleichzeitig liegt eine kosmische Bedeutung zugrunde. Das Joch am Wagen versinnbildet in der indogermanischen Kultur den Himmelspol (Polarstern), die Deichsel die Weltssäule, die Himmel und Erde verbindet. Der Gott der kosmischen Bindung ist im indogermanischen Glauben durch den Jochnagel, den Pflock am Ende der Deichsel symbolisiert. Die Idee des gordischen Knotens reicht also in die höchsten Bezüge kosmischen

Glaubens archaischer Art, der sich bei den Phrygern und ihnen verwandten Thrakern und Skythen, auch bei den Persern und bis in die griechisch-historische Zeit hinein erhielt. Der Lösung des Knotens ist mindestens in zwei Varianten überliefert. Die bekanntere ist jene vom Zerhauen mit dem Schwert; die wahrscheinlichere jene, nach der Alexander den Jochnagel herausgezogen habe. Mit dem Herausziehen bezeugte der Feldherr, daß er sich einerseits auf die Behandlung des Streitwagens verstand, und andererseits die Frömmigkeit seiner Zeit respektierte. (Antaios [Stuttgart] 1. 1959, pp. 305-318.)

Les Rephaïm ougaritiques (ANDRÉ CAQUOT). – Dans les livres historiques de l'Ancien Testament *rp'ā'im* signifie une population préisraélite de la Palestine, quelquefois des géants, dans les écrits prophétiques, lyriques et sapientiaux les ombres, les habitants du Séol. On s'est efforcé d'expliquer ces deux acceptions différentes du même mot, sans parvenir à un accord. Comme étymologie, LAGRANGE a proposé la racine *rp'*, guérir, parce qu'on attribuait aux défunts, entre autres capacités spéciales, celle de guérir. La découverte du terme *rp'um* dans les textes ougaritiques a ranimé les discussions et renforcé, au moins partiellement, l'hypothèse de LAGRANGE. Dans ce contexte, il faut tenir compte du sens très large de la notion de guérison chez les anciens Sémites, établie par BAUDISSIN : les dieux „guérisseurs“, dieux de la végétation qui reviennent eux-mêmes de la mort à la vie, sont en même temps dieux nourriciers, fécondateurs (mais ces deux aspects peuvent se dissocier). Les fragments d'un poème ougaritique sur les *rp'um* admettent l'interprétation que ceux-ci sont des morts, plus exactement, les ancêtres du héros *Dan'el*. Convoqués pour un banquet, ils viennent d'une „ville“ (= le séjour infernal) dans les „aires“ et les „plantations“. D'anciennes conceptions mânistes, reliant le culte des morts aux rites agraires, peuvent survivre à Ougarit. La postérité de *Dan'el* est rétabli par le dieu *Ba'al*, mais aussi par les *rp'um*. Il y a là deux motifs difficilement conciliables, mais la notion qui attribue aux ancêtres le pouvoir de susciter une descendance aux vivants (d'où le nom *rāpi'um*) semble être plus ancienne. (Syria [Paris] 37. 1960, pp. 75-93.)

Altmesopotamisches Lebensgefühl (FRANZ RUDOLF KRAUS). – Die seelische Haltung der Bewohner des alten Mesopotamiens war nicht bloß resignierte Dumpfheit und freudloser Ernst. In ihrer Literatur findet man vielmehr auch Stücke komischen und humorvollen Charakters. Noch wichtiger sind jene Äußerungen im sumerischen und akkadischen Schrifttum, die eine zuversichtliche Haltung gegenüber dem Leben ausdrücken. Dazu gehört die Kulturvergötterung : Elemente der materiellen Zivilisation werden vergöttlicht, Göttergestalten in Förderer menschlicher Kultur umgedeutet. – Der Gedanke an die Vergänglichkeit hat kaum das ganze Leben überschattet, lehrt doch die Erfahrung, daß viele Menschenwerke, z. B. Bauten, eine lange Dauer hatten. Wenn anderes auch zerfiel und wiederhergestellt werden mußte, so zeigte sich in der Permanenz des Prozesses von Entstehen und Vergehen die Dauer des Seins. In den häufig vorkommenden Klagen ist kein Ausdruck der prinzipiellen Unzufriedenheit mit dem Leben zu sehen; der beklagte Zustand ist immer Ausnahme, als Gegensatz zu dem normalen, dessen Wiederherstellung begehrt und erhofft wird. Positiver Ausdruck der Lebensbejahung ist die Verherrlichung menschlicher Größe, das Streben nach Ruhm, nach „Verewigung des Namens“. (Journal of Near Eastern Studies [Chicago] 19. 1960, pp. 117-132.)

Restoration and Study of the Shanidar I Neanderthal Skeleton in Baghdad, Iraq (T. D. STEWART). – In 1957, RALPH SOLECKI discovered an adult human skeleton of the Neanderthal type in Shanidar cave in Northern Iraq. The skeleton has been tentatively assigned an age of 45,000 years. Students of human paleontology immediately realized the importance of this discovery. The face of the skull has all of the features which characterize the classic Neanderthals and looks even more primitive owing to extra elongation of the midfacial region. As seen from behind, however, the impression gained is that of a very large brain-case verging on the modern form. In the occipital and temporal regions, primitive traits are visible : the occipital torus lacks the modern configuration; the mastoid process, unlike that in modern man, projects much less than the occipito-mastoid crest; and the digastric fossa is far larger than in modern man. Thus the primitive traits outweigh any that might be called "progressive". Indeed, in

view of the trend to a modern type which the finds at Mount Carmel seemed to foretell, it is suprising that late-occurring Shanidar I is still so primitive. (Year Book of the American Philosophical Society [Philadelphia] 1958, pp. 274-278.) – Cf. T. D. STEWART, The Restored Shanidar I Skull. Smithsonian Report for 1958 [Washington] 1959, pp. 473-480.

Kuṣṭā. A Monograph on a Principal Word in Mandaean Texts (WALDEMAR SUNDBERG). – A survey of the passages in Mandaean texts in which the word *kuṣṭā* occurs shows that it has the sense of knowledge, γνῶσις, but in order to understand all these texts correctly it is necessary to pay attention to the fundamental idea of the participation of all the parts of the universal organism to each other and to the living whole. There is no sharp dividing-line between person and thing (the teacher and the knowledge, the crying man and the cry, the water-bearer and the water, the light-figure and the light are united in the word *kuṣṭā*), nor between one person and another, one thing and another, between spiritual things and material things (water, light, fragrance – and knowledge), the means and the end, the world of darkness and the world of light. If this is considered, Mandaean texts, which have often been judged to be confuse and contradictory, appear better than their reputation, and one can even assign perspicuity and consequence to their lines of thought. (144 pp. in 8°. Lund 1953. C. W. K. GLEERUP.)

Die Gottheiten der Schulter in Tibet (Phrag-lha) (SIEGBERT HUMMEL). – Nach einer Vorstellung, die in der vorbuddhistischen tibetischen Seelenlehre eine große Rolle spielt und bis in den Lamaismus hinein nachwirkt, sind neben anderen Körperteilen auch die Schultern (und Achselhöhlen) Orte einer besonderen Konzentration der menschlichen Lebenskraft. Die weite Verbreitung dieser Vorstellung in Eurasien bezeugt die Ikonographie (aus den Schultern hervorbrechende Flammen in lamaistischer, buddhistischer und altbabylonischer Kunst). Auch das Motiv von einem unverwundbaren Helden, dessen einzige verwundbare Stelle an der Schulter ist (*Ge-sar*-Epos und Siegfriedsage), gehört hierher. Die genannten Lebenspotenzen sind als Gottheiten (*lHa*) personifiziert. Ihre Aufzählung und Lokalisierung sind zwar nicht einheitlich, doch spielen die *lHa* der beiden Schultern (*Pho-lha* und *Mo-lha*) eine wichtige Rolle. Sie scheinen die männliche und weibliche Ahnenreihe darzustellen, wobei die weibliche ursprünglich von größerer Bedeutung war. Zu den schamanistischen Zügen der entsprechenden archaischen Schicht gehört die Vorstellung von einer Tiermutter, sowie von der fundamentalen Bedeutung des Knochengerüstes. Wenn heutzutage in Tibet die Verwandtschaft väterlicherseits noch „Knochenverwandtschaft“ genannt wird und diese Vorstellung vorbuddhistisch ist, so gehört die matrilineare Orientierung, mit der Vorstellung von der Tiermutter, dort einer noch älteren Schicht an. In diese reichen aber auch die Wurzeln der Vorstellung von den *Phrag-lha* zurück. (Rivista degli Studi Orientali [Roma] 34. 1959, pp. 183-197.)

Agriculture in Ancient China (L. S. VASILYEV). – From the earliest times the mild climate and the fertile soil in the river lands of the Hwang-Ho basin provided China with favorable conditions for agriculture, which was known and widely practised as far back as the Neolithic age. However, river-land agriculture, which reached its highest development in China during the Yin period (16th-11th centuries B. C.) did not necessarily involve artificial irrigation as it did in several other countries of the ancient East. The principal agricultural instrument of the period was the *lei*, a primitive wooden plough fashioned in the form of a split bough. The Chou period was marked by a transition from river-land agriculture to the cultivation of virgin lands in steppe and forest-steppe regions, and based on cutting and burning vegetation on the plots to be cultivated. The new development gave rise to a new type of primitive plough – the sharp pointed *ssu*, which cut deep into the hard ground and loosened it. In the early Chou period, the soil was cultivated by the *ou-geng* method, in which two ploughmen pulled and pressed on the *ssu* plough, driving it deeper into the ground. The emergence of the metal plough hoe and sickle in a third stage (dated by the middle of the 1st millennium B. C. and the appearance of iron) brought about many important changes in agricultural methods and techniques: the system of fallow field rotation, ploughing with the help of draught animals, hydrotechnical projects. By the second half of the 1st millen-

nium B. C. rice had supplanted millet as the leading grain crop. – Farming and agricultural techniques continued to develop and improve in the Han period. New inventions included the heavy plough with two ploughshares, drawn by a pair of oxen for tilling virgin soil, a combined plough and seeder which made it possible to plough and sow simultaneously, the water wheel for bringing water to the field and for driving water mills. A new system of cultivation was introduced – the *tai-tien* system of alternating fields. This system, based on the earlier bed ploughing, consisted in planting seeds in the furrows instead of the beds. In the Han period several new agricultural crops, among them cotton and alfalfa, were introduced in China. (Revue d'Histoire de la Civilisation Mondiale [Moscou] 20. 1960, pp. 79-92.)

Africa

The Yoruba Ogboni Cult in Oyo (PETER MORTON-WILLIAMS). – In Oyo, political authority of the king (*alafin*) has always been checked by that of a non-royal group of office-holders, the *oyo misi*. At an annual festival, their leader (*baṣorun*) can declare, after divination, that the king is found unfit to rule, and order him to poison himself. Their power is, however, restrained by the *ogboni*, a secret corporation of political and religious leaders and special priests who worship and control the sanctions of the Earth as a spirit. The *oyo misi* must become members of the *ogboni* society before taking up their duties. Apart from their religious powers, the *ogboni* also have judicial and political functions. To shed human blood on the ground is to profane the Earth. This sin is examined and punished by the *ogboni*. Their full assemblies take place at sixteen-day intervals in their lodge in the forecourt of the palace. The *oyo misi* are constrained by certain sanctions. Only distinguished elders, including some women, are eligible as members of this corporation whose rites comprise costly funerals of its members. These are believed to become ancestors who live in the Earth and watch over the community with the same care as the living *ogboni*. (Africa [London] 30. 1960, pp. 362-374.)

Über sprachliche und kulturelle Beziehungen zwischen Südarabien und Äthiopien im Altertum (M. HÖFNER). – Ostafrika und Nordabessinien wurden im Laufe des 1. Jahrtausends v. Chr. (zu einer nicht genau feststellbaren Zeit) von Südarabien aus kolonisiert. Die ersten Einwanderer in Abessinien waren Sabäer. Ein unabhängiger Staat, der im 1. Jahrh. n. Chr. als Reich von Aksum bekannt wird, scheint sich seit dem 3. Jahrh. v. Chr. gebildet zu haben. Von diesem wurde Südarabien später zeitweilig beherrscht (im 4. und dann wieder im 6. Jahrh. n. Chr.). Aus den nach Afrika mitgebrachten altsüdarabischen Sprachen entstanden dort das Altäthiopische (Ge'ez) und andere semitische Sprachen. Diese haben zwar auch mit dem Nordarabischen vieles gemeinsam, doch finden sich gerade zwischen den altsüdarabischen Sprachen und dem Ge'ez zahlreiche Übereinstimmungen, die auf eine alte Schicht semitischen Sprachgutes hinweisen. Gemeinsamkeiten im Wortschatz betreffen vor allem Rechtswesen, Bautechnik und Landwirtschaft. Auch die äthiopische Schrift stammt von der südarabischen her, hat sich jedoch selbständig entwickelt. Weitere Übereinstimmungen finden sich in der Kunst (besonders Baukunst). Die herrschende Göttertrias in Äthiopien scheint nicht, wie in Südarabien, Mond-Venusstern-Sonne gewesen zu sein, sondern Himmel-Erde-See. Daneben spielte wohl auch der Mondgott eine größere Rolle. In Äthiopien hatten sich Sprache und Kultur der Kolonisten mit einem fremden Substrat auseinanderzusetzen, in Südarabien brachte der Handel und zentralarabischer (beduinischer) Einfluß neues Kulturgut ins Land; daher entstanden im Laufe der Zeit größere Unterschiede zwischen beiden Kulturen. (Atti del Congresso Internazionale di Studi Etiopici [Roma 1960] pp. 435-445.)

Prä-kuschitische und prä-nilotische Survivals in Süd-Äthiopien (AD. E. JENSEN). – Im Nordosten Afrikas haben wir es vom Neolithikum an mit vier verschiedenen Kulturstraten zu tun: 1. Die jüngste semitisch sprechende Hochkultur, die eigentlichen Äthiopier, die aus Arabien bereits eine Schrift mitgebracht haben; 2. die kuschitische Kultur, die sich in wenigstens zwei, aber wahrscheinlich mehr, Wellen ausgebreitet hat;

3. die nilotische Kultur mit Viehzucht und Hirse-Anbau; 4. die vor-kuschitische und vornilotische Pflanzer-Schicht, mit der sich bereits V. L. Grottanelli befaßt hat (cf. *Anthropos* 45. 1950, pp. 379 f.). Diese ist bei Restvölkern am Westrande des äthiopischen Hochlandes zu erkennen, und zwar an rassischen Eigentümlichkeiten und kulturellen Besonderheiten. Aus dem Vorhandensein einer verachteten Kaste, die im Ari-Gebiet Manni genannt wird, läßt sich schließen, daß vor dem Eindringen der kuschitischen und nilotischen Viehzüchter dort eine Pflanzerbevölkerung vorhanden war, die hauptsächlich Musa Ensete (eine bananenähnliche Staude) und Knollenfrüchte anbaute; diese besaß als Haustier das Schwein, und dem Hund kam rituelle Bedeutung zu. Möglicherweise hatte diese Schicht eine matrilineare Sozialordnung und totemistische Vorstellungen. Auf dem Gebiet der materiellen Kultur war für sie charakteristisch eine Tracht aus Baumbast und Blättern sowie die Töpferei. (*Ethnologica* [Köln] N. F. 2. 1960, pp. 384-397.)

Äthiopische Dachaufsätze (EIKE HABERLAND). – Die Dachaufsätze in Äthiopien bestehen aus Ton, Holz und Straußeneiern. Eine geographische Einteilung ist nicht möglich, häufig kommen bei dem gleichen Stamm verschiedene Formen nebeneinander vor. Aus praktischen Motiven, etwa Zusammenhalten des Strohs, Schutz gegen Regen und Wind, lassen sich die Dachaufsätze nicht erklären, ebensowenig aus der Absicht, das Haus vor dem Blitz zu schützen oder Fruchtbarkeit zu bringen, oder aus dem Ahnenkult. Sie sind vielmehr ursprünglich soziale Rangabzeichen, die auf den gleichen Ideen beruhen wie die Verdienstfeste (cf. *Anthropos* 54. 1959, p. 248); das Recht, einen Dachaufsatz auf seinem Haus zu haben, wurde erworben durch Tötung (von Feinden oder Großwild) durch Zeugen bzw. Gebären (daher die manchmal phallische Gestalt der Dachaufsätze) sowie durch Reichtum, besonders an Vieh. Durch den allgemeinen Kulturwandel (Landfriede seit der Besetzung Südäthiopiens durch die Amhara, Ausrottung des Großwildbestandes, Rinderpest usw.), sind manche dieser Voraussetzungen in Wegfall gekommen; heute werden die Dachaufsätze vielfach auch von solchen in Anspruch genommen, die früher eine geringe Rolle spielten, z. B. von den Zauberpriestern der neuen Besessenheitsgeister. (*Jahrb. d. Mus. f. Völkerk.* [Leipzig] 17. 1958, pp. 158-176.)

The Tomb of the Dated Inscription at Gedi (JAMES KIRKMAN). – One of the most interesting discoveries at Gedi on the coast of Kenya is an Arab tomb with the date A. D. 1399. It delivers a contribution to the dating of late mediaeval, oriental, and African ceramics and beads. There are finds from post-A. D. 1399 levels and from pre-A. D. below the floor of the tomb. The latter form the most important body of material at present in existence for the chronology of East African archaeology, since they came from a deposit closed and sealed in A. D. 1399. Local earthenware, Islamic ware, Chinese porcelain and stone ware, beads, and other objects are found on both levels. This fact allows us to draw some conclusions, e. g. that contacts between Gedi and Ungwana may have been particularly close in the fourteenth century. With the Islamic ware are the first sherds of lustre ware to have been excavated in East Africa. The scarcity of Chinese wares in the low levels, observed also at other sites, notably Ungwana, shows that large imports did not begin before the second quarter of the 14th century. The beads can be divided into three groups: 1. drawn beads; 2. wound, pressed, and inlaid glass beads; 3. shell, ostrich egg, comelian, and crystal beads. (*Journ. Roy. Anthr. Inst.* [London] 14. 1960, pp. 3-50.)

The African Pygmies (R. RUGGLES GATES). – GUSINDE, in a recent general account of the African Pygmies (1955), adopts for them the name *Twiden*. The tribal names Batwa, Batua, Basua, Bakwa, Batwa, Bakka, Akka, are shown to be etymologically the same as the root *twa*. The name *Twiden* may be shortened to *Twi*. – The common ancestor of Pygmy and Negro would be a tall race with the mahogany skin and hairy body of the Pygmies and may now be extinct. The Pygmies are of ancient origin, with mahogany skin and a hairy body. The Negroes have since acquired a black skin by Q mutation, and their bodies have become hairless by one or more loss mutations. The Bushmen, with sallow yellow skin, must have lost the ancestral mahogany gene in addition to their other transformations. The Pygmy dwarfing is apparently the result of a single gene mutation of an essentially achondroplastic type, as suggested in 1946. This

kind of mutation is not very uncommon in Negro tribes and has probably been occurring, like melanism in moths, for thousands of years. Interbreeding of such heterozygous dwarfs would quickly establish a tribe more or less homozygous for the dwarf gene. The Pygmies are then the oldest living race in Africa with the exception of the Bushmen. Thus we have a form of achondroplastic dwarfing of mutational origin. Many kinds of dwarfing occur in man, some normal, some pathological. The Pygmy type is one of these but „normal“. (Acta Geneticae Medicae et Gemellologiae [Roma] 7. 1958, pp. 159-218.)

!Kung Bushman Bands (LORNA MARSHALL). – Each !Kung band lives in its own territory in which there must be a permanent or semi-permanent waterhole and an area where edible plants (*veldkos*) grow. Every band has a head (*kxau*) "owner". The eldest son succeeds to the headmanship at the death of his father. The structure of the family goes through various phases. A nuclear family comes into being when a couple gets married and the husband gives bride-service to his wife's parents in payment for her. This is rigorously required. The first extended phase develops when the girls get married and bring in sons-in-law. After the birth of three children the sons-in-law may, if they wish and if circumstances allow, return to their own bands with their wives and children; thus, in a second extended phase married sons and daughters may be seen together. When the old parents die, their children's families, whose offspring are not yet married in turn find themselves in a nuclear phase. Most bands consist of two or more nuclear families. (Africa [London] 30. 1960, pp. 325-355.)

America

Ein endokannibalischer Ritus in Südamerika (LAJOS BOGLÁR). – Bei vielen süd-amerikanischen Indianerstämmen existiert noch ein Bestattungsritus, bei dem die Asche des verbrannten Toten oder die zu Pulver zerriebenen (und im allgemeinen verbrannten) Knochen, einem Getränk beigemischt und von den Stammesgenossen feierlich genossen werden. Mangelnde Angaben über einzelne Stämme sowie über verschiedene Gruppen erschweren einen Vergleich und machen die Deutung dieses Ritus problematisch. Man sieht darin entweder eine den Toten zukommende Ehrung oder die Übertragung der guten Eigenschaften des Toten auf den Trinkenden. So meint K. TH. PREUSS, daß die Asche der Toten genossen wird, damit seine guten Eigenschaften in den Verwandten weiterleben, zugleich spiele auch die Bezeugung der Ehrfurcht eine gewisse Rolle. Bei den Tariana-Indianern ist dieser Ritus des Trinkens noch nachweisbar, und, da er in enger Beziehung zu ihrem Pflanzenbau steht, ist anzunehmen, daß a) der Genuß der Knochenasche typischerweise mit dem auf Brandrodung ruhenden Pflanzenbau und der Leichenverbrennung verbunden ist; b) die primäre Funktion des Ritus darin besteht, das Weiterleben der Toten und zugleich auch das der Pflanzen zu gewährleisten; und c) die Ehrfurchtsbezeugung und die magische Vererbung von guten Eigenschaften bloß als sekundäre Motive betrachtet werden können. (Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata. México 1958. Univ. Nacion. Autón. Méx., pp. 67-85.)

Kinship and Social Organization of the Yekuana and Goajiro (JOHANNES WILBERT). – Among the twenty-six recorded fundamental kinship terms by which the Goajiro designate their relatives most terms are applied to more than one relative so that the system is classificatory in type. Among the Goajiro, kinship terms are almost exclusively used in reference, while in addressing a person teknonyms are employed. The Goajiro make a distinction between "blood-relatives" and "flesh-relatives". Blood-relatives are all patrilineally related persons, whereas "flesh-relatives" are related to Ego through the mother's line. Kinship ties between flesh-relatives are considered to be stronger than those existing between blood-relatives. In practical life this would mean that Ego would have to help his maternal uncle in a fight against his own father. The extended family clusters around the homestead of the maternal uncle, which makes the Goajiro a matrilineal avunculocal society. (Southwestern Journal of Anthropology [Albuquerque] 14. 1958, pp. 51-60.)

Stilgeschichtliche Einordnung der Nazca-Vasenmalereien (K. H. SCHLESIER). – Die Vasenmalerei der Nazca-Kultur zeigt in ihrer Gesamtheit ein eigenartiges Bild von strenger Geschlossenheit, das sich von andern Kunsterzeugnissen des vorkolumbischen Amerika bestimmt abhebt. Zwei zeitlich sich folgende Phasen lassen sich erweisen. Die Unterschiede zwischen diesen beiden liegen vor allem in den Darstellungsinhalten und in der Wahl der Malfläche (die ältere Phase benutzt begrenzte Teile des Gefäßes, die jüngere Phase meist den gesamten Gefäßkörper); die ältere Phase bevorzugt die Einzahl, während die jüngere sich um eine Häufung der Figuren bemüht. Beiden Phasen gemeinsam ist die Schaffung von Ansichtsseiten, eine oft angestrebte Bildgleichheit der Gefäßhälften sowie eine dekorativ-ornamentale Flächengestaltung, ferner die Anzahl und Beschaffenheit der verwendeten Farben sowie ihre Anordnung, endlich Stil und Gestaltungsprinzipien. Der Grund für die geringe Differenz liegt im Wesen der Nazca-Kunst, die allein religiöse Beziehungen darstellt und nach einem strengen ikonographischen Kanon arbeitet. Den Hintergrund dafür bilden Schädelverehrung und Kopfjagd. In der älteren Phase gipfeln die Darstellungen in der Erscheinung des Gottes mit der Katzenmaske, der als Mond- und Regengott, als doppelendköpfige Wolkenschlange sowie in Vogelgestalt auftritt. Ihm steht in der jüngeren Phase eine Vielzahl neuerer Erscheinungen gegenüber, mit denen im mythisch-religiösen Weltbild Nazcas neue Vorstellungen heraufgestiegen sind. Sie haben ihre gültige Aussage in dem vielköpfigen Gott, in Totenkopfdämonen und Federstabträgern, in Affendämonen und Weißen Frauen, in den Gestalten der Erdgöttin und des Sterngottes gefunden. (*Annali Lateranensi* [Città del Vaticano] 23. 1959, pp. 9-236.)

Der Umbanda-Kult in Brasilien (RICHARD W. BRACKMANN). – Der Umbanda-Kult formte sich aus alten afrikanischen Glaubenselementen, die, durch indianische Anschauungen erweitert, mit dem Christentum eine eigenartige Mischung eingingen. Durch Festlegung gewisser dogmatischer Grundlinien erhält der Kult langsam das Gepräge einer festen Religionsgemeinschaft, die in ständigem Wachsen begriffen ist und 1956 bereits acht Millionen Mitglieder zählte. Zur Zeit wurden z. B. allein in Rio de Janeiro jährlich einhundertfünfzig neue Kultstätten eröffnet. Neben den Farbigen gehören ihr heute auch zahlreiche zum Teil akademisch gebildete Weiße an. Die Erfüllung des Gebotes der praktischen Nächstenliebe und der Glaube an eine Reinkarnation, verbunden mit dem Anruf früherer bedeutender Inkarnationen sowie ein weiter Synkretismus (christlicher Gott und Heilige, afrikanische Götter und Geister) stehen im Vordergrund. Es wird angestrebt, die Umbanda-Religionsgemeinschaft zentral zu steuern und die bereits gründliche Schulung von Priestern und Medien noch zu vertiefen. Wissenschaftler, vor allem Mediziner, stehen dieser Glaubenslehre im allgemeinen ablehnend gegenüber, weitgehend wird sie als psychologisches Phänomen, in dem das „Kollektiv-Unbewußte“ eine bedeutende Rolle spielt, betrachtet. (*Staden-Jahrbuch* [São Paulo] 7/8. 1959/60, pp. 157-173.)

Urn Burial of the Brazilian Indians (LAJOS BOGLÁR). – It is very arduous work to determine the religious importance of the funeral rites of this or that Brazilian Indian tribe, not only because the notions attached to these rites present in themselves a great complexity, but also due to the fact that the exact available information is scanty. Generally speaking Americanists seem to be contented with investigations in the field of social culture, while the problems in the sphere of the spiritual culture are all but abandoned. It is evident that the so-called indirect or secondary type of urn burial was chronologically posterior to the simple interment. Such procedures as burials in baskets, canoes, on platforms, in coffins, are probably an intermediary stage between burials directly in the ground (simplest form), and mummification, the most advanced of mortuary practices. The purpose of burials with the aid of "media" is, according to many authors, to protect the corpse from contact with, and pressure by, the earth or, amongst agricultural peoples, to express religious ideas which associate men with plants and the dead with celestial bodies. Linguistic data are too few to permit an accurate and systematic analysis of the terminology used by the Indians during their mortuary rites. On the evidence of the ceremonies it would seem that the vessels used for ceremonial drinks of libation have an important magico-religious significance. (*Acta Ethnogr. Acad. Scient. Hung.* [Budapest] 6. 1958, pp. 347-355.)

Oceania

Verbreitung der westpapuanischen Sprachgruppe (K. H. J. COWAN). – Mit Hilfe seiner statistischen Methode hat COWAN bereits früher den Zusammenhang einer größeren Anzahl von Papuasprachen auf dem sogenannten „Vogelkopf“ Neuguineas nahegelegt. Darüber hinaus stellt ANCEAUX fest, daß das Barau an der Nordküste der Halbinsel Bomberai deutlich verwandt ist mit dem Arandai an der gegenüberliegenden Küste des Vogelkopfs, und auch sonst schien eine Beziehung zwischen den Sprachen des Vogelkopfs mit denen von Bomberai zu bestehen. Diese ist nun, wie sich aus der statistischen Methode ergibt, genetischer Art. Ferner gehört die eigenartige Sprache auf der Insel Japen, das Mantembu, zur Vogelkopfgruppe. Auch das Mansibabêr und Manton-Manikion vom östlichen Vogelkopf ist hier anzuschließen, doch ergibt sich, daß die Beziehung der östlichen Gruppe zu den übrigen Sprachen des Vogelkopfs nicht sehr eng ist. (Nähere gegevens betreffende de verbreiding der West-Papoease taalgroep. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde [’s-Gravenhage] 116. 1960, pp. 350-364.)

Anthropology and Linguistics of Futuna-Aniwa, New Hebrides (A. CAPELL). – In the New Hebrides, colonies of Polynesian speakers are found not only on Futuna and Aniwa, but also on Mele and Fila Islands, in Vila Harbour, Efate, and on Mae or Three Hills Island, to the north of Efate. The quite different traditions both of culture and language show that the Polynesian “outliers” in the Southern New Hebrides are not derived from the same source. In the language of Futuna and Aniwa, the phonemic system is consistent with a late origin of the language, the morphology is not. Futuna-Aniwa represents (along with Pileni and presumably Fila-Mele) an archaic part of the Polynesian colonization, a relic left on route to Fiji and Polynesia. These are the only areas in which the term Savaiki occurs in its phonetically complete form, and only Futuna-Aniwa (in this case not even Fila-Mele and Pileni) has retained a true plural in the pronouns. Mae presents a considerably different type of Polynesian from that of Futuna-Aniwa and will not be explained on the same hypothesis. (vii-167 pp. in 8°. With 4 pl. and 3 maps. Oceania Linguistic Monographs, 5. Sydney 1958. The Univ. of Sydney.)

The Archaeology of Kangaroo Island, South Australia (H. M. COOPER). – Kangaroo Island is separated from the mainland to the north-east by Backstairs Passage and in a northerly direction by Investigator Strait. At the time of its discovery (1802) the island was uninhabited. Definite evidence of an archaeological native occupation, however, was established with the discovery of stone implements (1903, 1931, 1943). The dominant feature of the Kangaroo Island material culture was the large trimmed pebble industry and the horsehoof-shaped trimmed core may have been a contemporary. None of the camping grounds known upon the neighbouring mainland show any trace whatever of a dominant pebble implement culture. No dominant pebble implement industry, moreover, has yet been discovered elsewhere in South Australia. The existence of the “horsehoof” upon Kangaroo Island, in limited numbers upon some sites and its complete absence from others, may indicate that it was a type already known to the islanders before their arrival there. – Shortly after 1802 sealers, whalers and adventurers established camps bringing Tasmanian women with them. Small well-trimmed flint implements, similar to those found in Tasmania, have been collected. The date and direction of the Kangaroo Islanders’ arrival, the duration of their occupation and their departure – or extinction in situ – are all at present unknown and impossible of solution with the meagre details available. There is a possibility that : 1) The old Kangaroo Islanders were Tasmanoids. 2) They arrived by way of a land bridge, partial or complete. 3) They were a small party. 4) Their home subsequently became an island. 5) They thenceforth pursued a life of isolation and solitude. 6) They died where they had lived. (Records of the South Australian Museum [Adelaide] 13. 1960, pp. 481-503.)

Bibliographia

White Leslie A. *The Evolution of Culture*. The Development of Civilization to the Fall of Rome. xi-378 pp. in 8°. New York 1959. McGRAW-HILL Book Company, Inc. Price : \$ 7.50.

Dole Gertrude E. and Carneiro Robert L. [edit.]. *Essays in the Science of Culture*. In Honor of LESLIE A. WHITE. In Celebration of his Sixtieth Birthday and his Thirtieth Year of Teaching at the University of Michigan. xlvii-509 pp. in 8°, ill. New York 1960. THOMAS Y. CROWELL Company. Price : \$ 6.25.

Sahlins Marshall D. and Service Elman R. [edit.] *Evolution and Culture*. Foreword by LESLIE A. WHITE. 146 pp. in 8°. Ann Arbor 1960. Univ. of Michigan Press. Price : \$ 3.75.

For the longest time LESLIE A. WHITE has been rated as some kind of maverick or rebel on the American anthropological scene. Most anthropologists either took no notice of him or criticized him severely for his anachronistic attempt to resurrect the corpse of LEWIS HENRY MORGAN and his evolutionistic interpretations of culture history. WHITE has, however, been teaching anthropology at the University of Michigan and obviously in that time has been able to recruit some followers from among his students. The volume of essays in his honor to commemorate these thirty years of teaching and his sixtieth birthday is a collection of essays by former students and associates at that university. The theme „Culture Theory“ was chosen as the organizing focus for the volume but not all contributors have conformed. The Wenner-Gren Foundation for Anthropology has helped to defray some of the expenses of publication.

Over ten years ago WHITE gave a more extensive exposition of his superorganic theory of culture development in his „The Science of Culture“ (New York 1949). In this and in his other writings WHITE correctly makes a qualitative distinction between culture and biological happenings. Cultural process, for the study of which he has coined the word Culturology, is a „sui generis“ fact of human history which takes place in a continuous, cumulative and progressive manner. It is true that the historian may study the events that make up this process but in doing so he must concentrate upon these events as *unique* and *specific*. The culturologist, however, approaches these same facts from a much higher perspective for he must be concerned with detecting the *development of generalized forms of human progress*. In this study, and for that he is severely criticized by most anthropologists, he claims that psychology is irrelevant, for the behavior of the individual is nothing else than the response to and the function of culture and consequently is determined by it. (For a thorough critique of this big gap in WHITE's scheme see DAVID BIDNEY, *Theoretical Anthropology*. New York 1953, pp. 268-274.)

WHITE looks upon culture as the focus or interaction of three basic systems. The most important of these systems and the one which causally determines the rest is the *Technological System* which is composed of all the material, mechanical, physical, and chemical instruments by which man is „articulated“ with his natural habitat. The second he calls the *Social System* which takes in all patterns of inter-personal relations, both collective and individual, which are observable in peoples' behavior. The third system

with which he deals is the *Ideological System* made up from the ideas, beliefs, and collective knowledge of a group which finds expression in articulate speech and other symbolic forms. At the head of this conceptual scheme is the Technological System, for it directs the distribution of energy which man exploits from the earth's resources and thus controls the other two systems.

The entire cultural process, according to WHITE, is an interaction of material forces. Man lives in a material universe which he manipulates by a material instrument, his technological system. Culture, therefore, develops according to predetermined laws and evolves "as the amount of energy harnessed per capita per year is increased or as the efficiency of the instrumental means of putting the energy to work is increased" (The Science of Culture, p. 366 s.). It is interesting to note that in his more recent book (The Evolution of Culture, New York 1960, p. 56) he adds at the end of the above "or both". In somewhat reckless fashion WHITE then takes this principle and applies it all along the line to "explain" human culture and society, the family (which is primarily determined by economics (The Evolution of Culture, pp. 95-97), the agricultural revolution (when private property and the exploitation of the masses began, together with civil society as we know it, and the state and church, which are dedicated to the preservation of the socio-cultural system), pp. 309-328. The evolution of culture was simply the concentration of energy in more and more complicated social systems.

What is most astounding in this schematization is not so much the application of the evolutionary principle as the sole explanation of human events and culture, or even the deterministic and materialistic interpretation offered by WHITE, but his unbending efforts to fit the heterogeneous mass of human historical events onto a procrustean bed of *unilinear* evolution, a procedure that does violence not only to whole but even to segments of mankind's behavior confined to limited geographical areas and comparatively short spans of time.

WHITE separates *Specific Evolution*, which is *multilinear* and moves toward greater diversity of specialized social as well as biological life-forms, and *General Evolution*, which is *unilinear* and involves the more generalized life-forms. These latter are looked upon as "progressively emerging". These two directions are intermingled and are really but two different aspects of the same process. According to WHITE, when the diversifying patterns of an individual culture are viewed from the more generalizing frame of reference they then can be seen to show a unilinear pattern. But WHITE nowhere shows how this is to be done. It stands to reason that if the development of each and every culture is toward its own internal specialization, progressively generalized cultural forms cannot be the end result.

WHITE claims he is able to solve this apparent contradiction, and in some kind of mystic fashion claims to be able to discern a transcendent meaning in the cultural development of man amid the cultural diversity that has exfoliated and spread over this earth since some anthropoid first became human. In doing so, WHITE doffs his role as culturologist and dons the cape of a philosopher of history. His theory is impersonal, deterministic, and materialistic. But it is transcendent, none the less. Whether WHITE realizes it or not, no one can attempt to synthesize all the factors (biological, psychological, economic, sociological and material, etc.), that have played a role in the history of man without resorting to philosophical judgement.

WHITE's philosophical theory contains, among other matters subject to criticism, two main errors. These are his unproven assumption of the absolutistic determinant role of technology in the history of human culture and his denigration of the importance of the human personality for culture studies.

It must be obvious that the individual developments of particular cultures (Specific Evolution in the WHITEAN scheme) cannot be the basis for WHITE's overall technological determinism (General Evolution) since the latter, in his own words, is an extrapolation of the former. He simply cannot verify his theory by concrete historical facts. He himself admits the independence of psychological, ideological and social forces in individual cultures, and then by some slight of hand arbitrarily attempts to deny

them by the imposition of a theoretical scheme that cannot be defended in a single case. Without some correlation between Special Evolution and General Evolution one might ask, as BIDNEY does, whether this type of procedure is of any value whatsoever to the ethnologist and the writing of history (BIDNEY, *ibid.*, p. 271).

Probably the most devastating criticism of WHITE's second basic error can be found in the very Foreword to the "Essays in the Science of Culture" (p. XLIV) by HARRY ELMER BARNES whose lengthy portrayal of WHITE's life is unabashedly adulatory. Despite his general agreement with WHITE, BARNES calls attention to the fact that in WHITE's "grandiose and eloquent theorizing about cultural determinism he seems to forget the importance of personal and fortuitous items in human experience, and culture becomes to him a sort of bulldozer or juggernaut which buries from perceptible discernment the personal and the fortuitous." BARNES very correctly demands that all valid cultural data be given full weight, otherwise there "can be no adequate understanding of any important segment of historical experience." "Generalizations ... possess little practical significance unless they contribute directly to a better understanding of specific historical situations." In any of these it requires a great deal of careful thought to determine the relative influence of the cultural heritage and the personal and fortuitous elements involved. Even this can never get far beyond superior guesswork. BARNES carries this criticism through to its logical conclusion and condemns WHITE's opinion that man cannot control his own civilization. BARNES does very well in characterizing WHITE's whole theory as some kind of mysticism or fatalistic theology.

One cannot deny that in human history, energy-forces have been important, and that cultural studies must take them into account. It becomes a completely biased and arbitrary assumption, however, to exclude from the human process all those factors that derive from humans as humans, namely the human mind, human values, and human freedom. Any theory that exalts the impersonal to the utter exclusion of the personal in human affairs does not square with the facts, and in the degree with which it does that, it is a distortion.

A good example of the results of this ideological position of WHITE can be seen in the "Essays" by RICHARD N. ADAMS (An Inquiry into the Nature of the Family), which omits all reference to human personality. On the other hand, the article by ELMAN R. SERVICE in "Evolution and Culture" is in direct opposition to the dictum laid down by WHITE (Scientific Monthly 1948): "No amount of the development of the social sciences would increase or perfect man's control over civilization an iota."

It would seem significant that in the very works designed to honor WHITE or to promote his theories, one finds rejections of his basic ideas and open-faced contradictions to WHITE's deterministic interpretation of the nature of human culture and society, and of mankind's history.

SYLVESTER A. SIEBER.

Tischner Herbert [edit.]. *Völkerkunde*. (Das FISCHER Lexikon, 13.) 370 pp. in 8°. Mit 94 Abb. Frankfurt 1959. FISCHER Bücherei. Preis : DM 4,40.

Der Band „Völkerkunde“ des FISCHER-Lexikons will nach der Aussage des Herausgebers „dem Sinne der Reihe folgend kein Lehrbuch sein, auch ist er nicht für Ethnologen, sondern für einen größeren ... Kreis geschrieben“ (p. 8). Die Art der Darstellung ist die ethnographische, die im ganzen einer geographischen Einteilung des Stoffes folgt. Hier zeigen sich nun merkbare Schwierigkeiten. Es hat den Anschein, daß die lexikalische Gliederung erst nachträglich vorgenommen wurde und dem Stoff nicht recht angepaßt war. So ist bei den 26 Artikeln kein einheitliches Einteilungsprinzip zu erkennen. Asien hat sieben Artikel, Afrika acht und Amerika wiederum sieben. Das Stichwort „Indonesien“ scheint mir nicht glücklich gewählt, vielleicht wäre in diesem Falle „Insulinde“ oder „Inselindien“ besser gewesen, da die Philippinen mit eingeschlossen sind. Die alphabetische Folge der Artikel zwingt dazu, sachlich Zusammengehöriges auseinanderzureißen. Dabei werden Bezeichnungen eingeführt („Zwischenindien“), die ungewöhnlich sind. Diesen Mängeln kommt in etwa ein Register entgegen, dessen Stich-

wörter im Text selber in Kursivschrift verdeutlicht sind. Bei aller Mühe, die sich Herausgeber und Mitarbeiter gegeben haben, muß man feststellen, daß es sich eigentlich eher um einen nicht ganz gelungenen Versuch handelt. Der Stoff selbst wird von bekannten Fachleuten so vorgelegt, daß der Benutzer des Lexikons zuverlässige Informationen erhält. Die Mitarbeiter sind : W. BIERHENKE (Eskimo), K. DITTMER (Afrika), W. HABERLAND (Amerika : Besiedlung und Archäologie), H. HARTMANN (Nordamerikanische Indianer), U. JOHANSEN (Nord- und Mittelasien), L. G. LÖFFLER (Südost-Asien), H. NEVERMANN (Indonesien), H. PETRI, Köln (Australien und Tasmanien), H. H. PETRI, Bremen (Südamerikanische Naturvölker), H. TISCHNER (Südsee). A. BURGMANN.

Guariglia Guglielmo. *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerrundliches und religionsgeschichtliches Problem.* (Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik, 13.) XVI-322 pp. in 8°, ill. Horn, Wien 1959. Verlag FERDINAND BERGER.

Seit Jahrhunderten haben Kolonisten und Missionare in allen außereuropäischen Gebieten mit einem Phänomen zu tun gehabt, das sie nur als Einzelfall sahen und behandelten, und darum auch meist nicht richtig bewerteten. Erst in neuerer Zeit haben sich einzelne Studien damit beschäftigt, und GUARIGLIA legt nun eine abschließende Arbeit vor. Im ersten Teil zeigt er die grundsätzlichen Aspekte des Problems auf, im zweiten Teil geht er der Erscheinung und Erforschung des „Heilserwartungsglaubens“ (diese Benennung oder „Heilserwartungs-Bewegung“ schlägt er anstelle von „Schwarmgeisterei, Schwarmgeisterbewegung“ vor) bei den Eingeborenen in den verschiedenen Kontinenten nach, im dritten Teil bietet er die Synthese. Die Arbeit stützt sich auf eine solch umfangreiche Literatur und geht methodisch so zuverlässig vor, daß sie einen bleibenden Wert behalten wird.

Über die wissenschaftliche Klärung des Phänomens hinaus hat das Buch eine eminent praktische Bedeutung. Nicht umsonst nennt W. KOPPERS sie im Geleitwort (p. XIII) einen hochaktuellen Beitrag zur angewandten Völkerkunde. Sie klingt aus in einem Aufruf an Ethnologen, Soziologen, Politiker und nicht zuletzt an die Missionare, eine „ernste Gewissenserforschung“ anzustellen (p. 277).

Es genügt, hier einige Folgerungen aus dem dritten Teil herauszugreifen : in kulturell-sozialer Hinsicht sind alle Heilserwartungs-Bewegungen ein Protest gegen das beschwerliche Dasein, das durch die Kenntnis der Zivilisationsgüter der anderen Völker entstand ; diese Güter, die die anderen einem nur bekannt machten, nicht aber vermittelten, sucht man nun durch außerordentliche und religiöse Kräfte zu erlangen (p. 265). In politischer Hinsicht zeichnen sich fast alle Heilserwartungs-Bewegungen durch einen starken Groll und Unwillen gegen die Weißen aus, die durch ihr fast unausrottbares Überlegenheitsgefühl die anderen verdemütigten und zum Widerstand reizten, so daß sie nicht einmal das Gute, das man „für sie“ tat, schätzten (pp. 265-267). In religiöser Hinsicht ist auffallend, daß alle diese Bewegungen tiefe religiöse Wurzeln haben. Sie können aus dem Heidentum, Islam, vor allem aber aus dem Christentum herauswachsen, wobei die biblischen Verheißungen, in besonderer Weise die des Alten Testamentes, Anlaß geben zu einem falsch verstandenen Messianismus (p. 269-272).

Die Ethnologen können in diesem Buch eine Rechtfertigung für ihre Bestrebungen finden : wenn man mehr auf sie gehört hätte, wäre es nicht zu diesen ungeschickt durchgeführten Akkulturationen und zu dieser bruchartigen Entfremdung von der alten Kultur gekommen, was Anlaß zu vielen Reaktionserscheinungen gab, vorab zu den nativistischen Bewegungen, die die alte Kultur wiederherstellen wollen. – Für die Politiker und Wirtschaftsleute ergibt sich die Forderung, jetzt nach der Entkolonisierung den farbigen Völkern in großzügiger Weise die Entwicklungshilfe zu leihen und ihnen Zugang zu den erwünschten Gütern dieser Welt zu verschaffen, wenn man nicht mit beständigen und gefährlichen Unruheherden rechnen will. – Der Mission aber fällt die schwere Aufgabe zu, das allgemeine Glücksstreben des Menschen aufzufangen und auf jenseitige Ziele zu lenken.

Die Behauptung, daß in Afrika alle prophetischen Bewegungen aus der protestantischen Mission herausgewachsen seien, und zwar zumeist auf Grund der freien Bibelauslegung (p. 271 f.), ist nicht haltbar. Einzelne Fälle aus den katholischen Missionen sind bekannt. Nach GUARIGLIA wäre auch die ganze Ostküstenprovinz in Afrika von Heilserwartungs-Bewegungen frei gewesen (pp. 197, 234). Er übersieht dabei jedoch den Maji-Maji-Aufstand von 1905 und die Mau-Mau-Bewegung der fünfziger Jahre. Man versteht leicht, daß neben den 256 im Buch aufgeführten Heilserwartungs-Bewegungen dem Verfasser die eine und andere entgangen ist. WALBERT BÜHLMANN.

Paret Rudi. *Symbolik des Islam.* (Symbolik der Religionen, 2.) 96 pp. in 8°. Stuttgart 1958. ANTON HIERSEMANN. Preis: DM 18,—.

Bei der überaus großen Vielgestaltigkeit des Islam – in völkischer, kultureller und sprachlicher Hinsicht, in den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebensformen, ja selbst im eigentlich religiösen Bereich – ist es „immer gewagt und problematisch, die muslimische Welt auf ganz bestimmte Vorstellungen und Verhaltensweisen festlegen zu wollen. Das gilt für den im folgenden erstmalig unternommenen Versuch, das anspruchsvolle Thema ‚Symbolik des Islam‘ zu behandeln. Man käme dem Sachverhalt näher, wenn man das Thema etwas bescheidener und allgemeiner fassen würde, etwa ‚Symbolik im Islam‘ oder ‚Betrachtungen über die Bedeutung der Symbolik in der islamischen Welt‘.“ Wenn man sich diese Vorbemerkung des Verfassers (p. 9; cf. die ganze Einleitung, pp. 7-10) vor Augen hält, muß man die gestellte Aufgabe durchaus als erfüllt betrachten, soweit es innerhalb des ihm gesteckten Rahmens möglich war. Wenn auch die Kapitel etwas lose aneinander gereiht erscheinen, so lassen sie sich doch etwa in diese drei Hauptteile zusammenfassen: I. Allgemeines (offizieller Kult, rituelle Reinheit, Pilgerfahrt nach Mekka, Opferbräuche, pp. 11-31; Festzeiten, Lebenslauf und Alltag der einzelnen Gläubigen, „religiöse Magie“ u. ä., pp. 71-92); II. Mystik und was damit zusammenhängt (pp. 32-55); III. Heiligenkult, Verehrung von Heiligengräbern und anderen heiligen Orten (pp. 56-70).

Aus den oben angedeuteten Gründen war nirgends eine erschöpfende Behandlung des Stoffes möglich. Auch die Literaturhinweise konnten nur eine kleine Auswahl darstellen. Doch wäre es wohl am Platze gewesen, im Kapitel „Heiligenkult“ auch die wertvollen Arbeiten von TAUFİK CANAAN über palästinensische Heiligenverehrung, im Abschnitt über die Festzeiten (wo die schiitischen Feiern im Monat Muharram einen breiten Raum einnehmen, pp. 72-79) G. E. VON GRUNEBaum, Muhammadan Festivals (cf. Anthropos 49. 1954, p. 348) zu erwähnen. – Einige kleinere Versehen seien angemerkt: Statt *Khitān*/*Hitān* (Beschneidung) liest man mehrmals *Khitām* (p. 81 Anm. 115) bzw. *Hitām* (im Index: p. 93a, 94a), statt „aufs Geratewohl“ einmal „aufs geradewohl“ (p. 63). Der Name WESTERMARCK ist nicht immer richtig wiedergegeben (p. 59 Anm. 75 und 76, p. 60 Anm. 77 und 78, p. 62 Anm. 81 steht WESTERMARK). Statt „Prostration“ (pp. 18-20, 53, 94b, 95a) wäre wohl „Prostration“ vorzuziehen, weil dem lateinischen Originalwort mehr entsprechend. Der Begriff der „religiösen Magie“ ist etwas zu weit gefaßt, wenn alles, was „der Erfüllung eines mehr oder weniger egoistischen Zweckes dienen soll“ (cf. p. 86), dazu gerechnet wird.

Über diesen kleinen Schönheitsfehlern sei aber nicht vergessen, was das Buch an wertvoller Information und anregenden Bemerkungen bietet, z. B. über das Zeremoniell der Derwischorden, die Bedeutung von Tracht und Insignien ihrer Mitglieder (pp. 34-40), oder über einen so abgelegenen Gegenstand wie die Buchstabenmystik (pp. 52-55). Das Ganze zeigt eindrucksvoll, wie trotz der streng monotheistischen Gottesauffassung und der Bilderfeindlichkeit des Islams (beides zusammen bewirkt eine starke Tendenz zum Abstrakten, cf. pp. 11-15) die Symbolik doch auf vielerlei Wegen in den Islam eingedrungen ist. Ein sorgfältiges Register (pp. 93-96) erleichtert die Benutzung des Buches.

JOSEPH HENNINGER.

Emmerich Henricus. *Atlas Missionum* a Sacra Congregatione de Propaganda Fide dependentium. 44 Kt. + (8) + 28 pp. in fol. Civitas Vaticana 1958.

Die Missionen haben sich in den letzten Jahrzehnten derart entwickelt, daß die bekannten Vorkriegsatlanten von K. STREIT (Steyl 1929) längst nicht mehr ausreichen. Auch der „Atlante delle missioni cattoliche“ der Propaganda-Kongregation von 1948 und der „Nouvel Atlas des Missions“ von J. DESPONT (Paris 1951) waren bereits überholt und konnten auch infolge ihrer Einsprachigkeit nicht ganz genügen. So hat sich K. STREITS Mitarbeiter H. EMMERICH bemüht, einen neuen, brauchbaren Missionsatlas herzustellen. Mit dem vorzüglichen Druck hat die Druckerei ein Meisterwerk geliefert. Auf 44 mehrfarbigen Kartenblättern werden auf dem Untergrund der Flüsse, Seen, Gebirge und Eisenbahnen, der Ortschaften, Staats- und Provinzgrenzen die Grenzen der Missionsgebiete, ihr Grad in der hierarchischen Ordnung, ihre Gruppierung zu Kirchenprovinzen, die Bischofssitze, die Priesterseminarien und die katholischen Universitäten eingezeichnet. Die Zeichenerklärung steht in sechs Sprachen, die geographischen Namen sind in der ortsüblichen Schreibweise wiedergegeben, im Index dazu noch in der offiziellen Schreibweise der römischen Kurie. – Ethnologen und Linguisten werden ohne Zweifel für einen solchen Atlas als ergänzendes Arbeitsinstrument sehr dankbar sein, sind doch ihre Fächer ohne den wichtigen Beitrag der Missionare in Vergangenheit und Gegenwart gar nicht denkbar, und die Feldforscher sind heute mehr und mehr zur Zusammenarbeit mit den Missionen geneigt – nicht bloß wegen der günstigen Absteigequartiere. – Hier finden sie nun alle erwünschten, die Missionen betreffenden Angaben. Schade ist, daß neben den zivilen Ortschaften und den Residenzen der Ordinarien nicht auch die wichtigsten Missionsstationen aufgenommen wurden. Aber da fehlen wohl für manche Gebiete die nötigen Vorarbeiten. Der Atlas hat ohnehin eine unvorstellbare Kleinarbeit erfordert, die verstehen läßt, wenn einzelne Versehen unterlaufen sind; so ist z. B. in Tanganyika das Gebiet mit den Orten Mgeta, Utengule, Merera, Nderu, das der Atlas noch zur Diözese Iringa rechnet, seit 1932 der Erzdiözese Dar-es-Salaam eingegliedert.

Dem Atlas liegt ein 28-seitiger Faszikel in Großformat bei, in dem L. SCHORER die nötigen statistischen Angaben von 1957, mit einzelnen Nachtragungen bis 1959, zusammengestellt hat. Leider fehlen die Angaben der Tätigkeit der Missionen in Schule und Caritas, welche gerade heute im Zeitalter der Entwicklungshilfe gut verwertet werden könnten. Die Abwesenheit der Schulstatistiken wird damit gerechtfertigt, daß die Begriffe Primarschule, Sekundarschule, Mittelschule, Hochschule von Land zu Land so verschieden sind, daß man zu keinen zuverlässigen Zahlen kommen konnte. Man muß auch wissen, daß die einheimischen Regierungen es nicht gern sehen, wenn die Mission mit ihren Schulen und ihren Spitälern viel Aufsehen macht, weil das den Eindruck erweckte, als ob das Land nicht das Nötige täte; zudem werden diese Missionsschulen und Missions-spitäler vielfach von den Regierungen unterstützt. – Da die Propaganda-Statistiken alle zwei Jahre publiziert werden, darf man wohl hoffen, daß dieser Faszikel alle zwei Jahre erneut herausgegeben wird, während der Atlas nun für viele Jahre der Missionsatlas bleiben wird.

WALBERT BÜHLMANN.

Martin Rudolf - Saller Karl. *Lehrbuch der Anthropologie.* In systematischer Darstellung, mit bes. Berücksichtigung der anthropologischen Methoden. 3., völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart. GUSTAV FISCHER Verlag. Bd. I: VIII-662 pp. in 8°. Mit 312 Abb. u. 8 Musterformularen. 1957. Preis: DM 122.—. Bd. II: 912 pp. Mit 354 Abb. 1959. Preis: DM 170.—.

Von der seit langem erwarteten dritten Auflage von R. MARTINS allgemein bekanntem Lehrbuch liegen nun bereits zwei Bände vor. Nicht verwunderlich, daß von der ersten Lieferung an zustimmende Besprechungen gewidmet wurden: Homo (Bd. 9, Referent SCHWIDETZKY), Anatom. Anzeiger (Bd. 103, Ref. ROTH-LUTRA), Zeitschr. f. Anat. und Entwicklungsg. (Bd. 119, Ref. STARK), Zeitschr. f. Morph. und Anthropol. (Bd. 49, Ref. SCHAEFER) u. a. m. Auf den ersten Blick stellt man eine beträchtliche Erweiterung

über die zweite Auflage (1929) hinaus fest ; bietet sich doch in der neuesten Auflage ein Spiegelbild von dem sich stets mehr ausweitenden Verstehen anthropologischer Forschung und der erhöhten Beteiligung an ihren Untersuchungen. Überraschend viel Neues bringt schon dieser erste Band, mehr noch steht in Aussicht.

Gleich zu Beginn wird „Wesen und Aufgabe der Anthropologie“ in stark veränderter Formulierung bestimmt. Darnach muß Anthropologie „heute definiert werden als die Naturgeschichte, Naturgegenwart und Naturzukunft der Homini- den in ihrer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung. Die Konsequenz einer solchen Definition sind dann nicht nur theoretische Forschungen, sondern auch Vorschläge für praktische Anwendungen (angewandte Anthropologie), d. h. die Anthropologie wird zugleich zu einer Gesundheitskunde des Menschen“ (p. 8). Hiermit muß sich „eine Untersuchung der menschlichen Psyche in den Kulturen, die sie geschaffen hat“, verbünden und schließlich noch so manches andere, was am Menschen erkennbar und einer Ergründung wert ist. „Aus all diesen Betrachtungsweisen zieht die Anthropologie die Schlüsse für Gegenwart und Zukunft der Menschheitsentwicklung, wobei den Erkenntnissen speziell der Konstitutionslehre eine besondere Bedeutung für die Praxis der Medizin und Pädagogik zukommt“ (p. 9).

Es bedarf keines eigenen Nachweises, daß mit dieser neuen Definition der gesamte Aufgabenkreis der physischen Anthropologie als einer auf sich selbst gestellten Wissenschaft mit ihrem spezifischen Material- und Formalobjekt viel zu weit gespannt ist. Man könnte jedweden breiten und auch engeren Wissenszweig, in dem es sich irgendwie um den Menschen handelt, in den schier unbegrenzt elastischen Rahmen „Anthropologische Wissenschaften“ einschieben ; denn Seele und Leib, Geist und Körper sowie deren Betätigungen sind im lebenden Individuum nicht selbständige und voneinander trennbare Teile. Die Annäherung an diese Einheit kann aber formal, bzw. methodisch, auf verschiedenen Wegen und mit mannigfaltigen Forschungsmitteln erfolgen ; und diese Rücksichten erlauben eine Aufsplitterung zu den Wissenschaften vom Menschen, wie man solche heute emsig und erfolgreich betreibt. Eben das ist auch eine Errungenschaft der Neuzeit, daß im englischen Sprachraume sich jedermann zurechtfindet, der sich nach dem Objekt der physical und dem der cultural bzw. social anthropology umschaut. Erstere arbeitet grundsätzlich mit naturwissenschaftlichen Methoden und hält sich dabei eng an Biologie und Anatomie, Physiologie und Embryologie u. a. m. ; jene ist eine Kulturwissenschaft, „welche die Entwicklung des Geistes und der durch den Geist geleiteten äußeren Tätigkeit des Menschen im Völkerleben zum Gegenstande hat“ (WILHELM SCHMIDT), wobei sie sich auf Soziologie und Psychologie u. a. m. stützt. In geschichtlichen Erwägungen findet man die sehr einfache Erklärung dafür, weshalb im deutschen Sprachgebiet „Anthropologie“ einfachhin für „physische Anthropologie“ bzw. „Rassenkunde“ steht. Diesen Terminus allmählich durch „Anthropobiologie“ (EUGEN FISCHER) zu ersetzen, erachtet der Referent als ein gut begründetes und daher empfehlenswertes Bemühen.

Im Abschnitt B „Geschichte der Anthropologie“ scheinen (p. 16) manche Druckfehler auf : J. Thyrnam (statt THURNAM), Prixhard (statt PRICHARD), Waltz (statt WAITZ), I. A. MEIGS (statt J. AIKENS MEIGS), Wymen (statt WYMAN), H. B. BOWDITCH (statt H. P. BOWDITCH), D. R. BRINTON (statt D. G. BRINTON). Mit „Das ethnologische Büro“ (p. 17) ist wohl das allbekannte Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution in Washington, D. C. gemeint. Mehr als ein einfacher Druckfehler ist aber leider die Entgleisung : „Heute hat die Anthropologie Amerikas [= USA] vor allem durch die Forschungen von F. Boas, außerdem durch ihre tiefenpsychologischen Interessen auf Grund der Anschauungen S. Freuds ihr besonderes Gepräge bekommen ; sie wird dort heute geradezu als ‚die Wissenschaft der menschlichen Gebräuche‘ definiert (Mead)“ (p. 17). Langjährige Erfahrung aus meinem Umgang mit USA-Anthropologen aus ihren Jahresversammlungen und Fachzeitschriften (z. B. Amer. Journ. of Phys. Anthropol.) gewonnen, verpflichtet mich dazu, eine solche Deutung als allgemeine Richtung in der Physischen Anthropologie der Vereinigten Staaten entschieden abzulehnen. Offenkundig ist allerdings S. FREUDS Theorie für viele USA-Vertreter der Psychologie und Ethnologie (= cultural or social anthropology), dabei in führender Stellung auch MARGARET MEAD,

das eigentliche Programm. Ihren Namen nennt unser Verfasser merkwürdigerweise nicht in der diesem Abschnitt angeschlossenen „Literatur“¹.

Als Kapitel C - F folgen nun : Erläuterungen anthropologischer Begriffe, eine übersichtliche Primatologie, Klassifikation der Menschenrassen und Gliederung der Konstitutionen. Freilich wird die Forschung schon in der nächsten Zukunft diese und jene Einzelheit, vornehmlich für den Frühmenschen, korrigieren oder umdeuten müssen. So stimmt man z. B. meiner Ablehnung einer zu hohen Bewertung des Boskop-Schädels für die Systematik der südafrikanischen Vormenschheit heute schon in manchen Kreisen zu : daß er nämlich nicht „vielleicht als Zwischenglied zwischen Cro-Magnon und Protobuschmann“ (p. 93) in Frage kommt. (Cf. z. B. RONALD SINGER, The Boskop „Race“ Problem. Man 58. 1958, pp. 173-178.)

Das Kernstück des 1. Bandes bilden die Teile II. „Die Allgemeinen Methoden der Anthropologie“ (Materialgewinnung, Messung und Beschreibung, Materialbearbeitung) und III. aus der Systematischen Anthropologie vorerst die morphologischen und physiologischen Methoden. Die prinzipielle Struktur dieser Teile verrät sehr bestimmt den genialen Geist R. MARTINS. Aber überall sind Ergänzungen und Verbesserungen größeren und kleineren Umfangs eingefügt worden, wie sie der Fortschritt der anthropologischen Forschungen während der letzten Jahre erforderlich machte. So wird eine ausgedehnte und genaue Orientierung für das Handhaben sowohl der anthropologischen und physiologischen Methoden wie auch der vielen Instrumente und Apparate vermittelt, die heutigentags zu gründlichen Untersuchungen, sei es im Laboratorium oder auf Forschungsreisen, unentbehrlich sind.

Der zweite Band setzt mit Kapitel 2 (Die Ernährung des Menschen) den großen Abschnitt A (Somatische Anthropologie) fort. Dieses Kapitel begründet der Verfasser mit der Bewertung der Ernährung als „eines der wichtigsten Umwelteinflüsse, die auf den Menschen in seinen verschiedenen Gruppen und Individuen das ganze Leben hindurch einwirken“ (p. 663). Jedermann ist davon überzeugt, daß der Anthropologe die menschliche Ernährung aufmerksam in Betracht ziehen soll ; niemand leugnet zudem, daß bisher nur wenig darüber ausgesagt werden kann, welche Einflüsse auf rassische Eigenarten der Menschheit allein der Ernährung zuzuschreiben sind. Muß aber deswegen die Ernährung des Menschen in einer Rassenkunde so eingehend behandelt werden ? Dann wären auch Kleidung und Wohnung, Fortbewegungsformen und Ruhelagen, Berufstätigkeit, Sport und Gymnastik u. a. m., die beim Modellieren der Körperform irgendwie mithelfen, in die Rassenkunde ausführlich einzubeziehen. Eine Darstellung der menschlichen Ernährung gehört wohl eher in die Physiologie und die Ethnologie. Was im vorliegenden Kapitel dargeboten wird, ist des Guten zu viel für den Anthropologen und den Feldforscher, der sein Arbeitsprogramm in R. MARTINS erster und zweiter Auflage sieht ; zu wenig für einen Spezialisten, der sich die menschliche Ernährung, sei es nach ihrer geschichtlichen Entwicklung, sei es nach physiologischen Notwendigkeiten und chemischen Gehalten zu erfassen bemüht. Auch sind zahlreiche Wertungen und Folgerungen zu allgemein bzw. einseitig formuliert (cf. „Wirtschaftliche Ausnützungskarte“

¹ Die Richtung, in welcher sich die Anthropologie in den USA bewegt, läßt sich auch anderswie verdeutlichen. So erschienen überraschenderweise im Jahre 1960, und zwar bei demselben Verleger (CHARLES C. THOMAS, Springfield/Ill.), gleich zwei anthropologische Handbücher : M. F. ASHLEY MONTAGU, An Introduction to Physical Anthropology (3rd ed., xvi-771 pp.), und JUAN COMAS, Manual of Physical Anthropology, revised and enlarged English Edition [der spanischen Originalausgabe von 1957] (xxi-775 pp.). J. COMAS hatte sich zu der englischen Ausgabe entschlossen, weil „R. MARTIN's monumental *Lehrbuch der Anthropologie* besides being almost unobtainable, is useless for our needs, being in German and too highly specialized. In English, M. F. ASHLEY MONTAGU's, *An Introduction* ... although useful is also unsuited to our purposes“ (p. ix). In einer „Preface“ zu dieser englischen Übersetzung schreibt WILTON M. KROGMAN : „... the best thing I can say about the book is that it follows in the MARTIN tradition of basic osteometry and somatometry“ (p. vii). Auch A. MONTAGU hält sich an den deutschen Altmeister. Keiner der beiden Autoren erwähnt M. MEAD. - Da die genannten beiden Neuerscheinungen später besprochen werden, sei hier nur erwähnt, daß in der von J. COMAS vorgelegten „Bibliografía“, die 12 Seiten füllt, ein einziges Dutzend deutscher Titel aufscheint ; das gleiche Los hat A. MONTAGU den Schriftwerken deutscher Autoren beschert.

p. 705) und die Bedingungen in Mitteleuropa unverhältnismäßig bevorzugt². Andere ernste Mängel in diesem Kapitel 2 mögen hier unerwähnt bleiben.

Das Studium der „Körpergestalt“ (Kapitel 3, pp. 748-1003) wird in weitestgespannter Ausführlichkeit dargeboten. Es behandelt die Größen- und Formverhältnisse sowohl im allgemeinen als auch die der einzelnen Körperabschnitte. Wichtige und wünschenswerte Einzelheiten, die in zahlreichen Quellschriften nach der 2. Auflage niedergelegt worden sind, findet man hier im Text und in vielen Tabellen und Skizzen, Kurven und Abbildungen wieder. Die nämlichen höchst willkommenen textlichen Erweiterungen und bibliographischen Vervollständigungen hat selbstverständlich auch Kapitel 4 „Knochengerüst“ erfahren. Bei der schwer zu kontrollierenden Fülle der Veröffentlichungen zu den beiden Kapiteln blieb es selbstverständlich nicht aus, daß manche wertvolle Abhandlung übersehen worden ist. Dieser Mangel sei an meinen eigenen Veröffentlichungen exemplifiziert. Zwei Abbildungen (pp. 118 u. 790) zeigen mich selbst mit afrikanischen Pygmäen und zwei eben dieser Gruppe gewidmete Abhandlungen (beide aus den Jahren 1948 und 1955) scheinen in „Literatur“ (p. 996) auf; doch fehlen darin alle Bücher und Artikel, die ich vorher und nachher über den gleichen Rassenzweig veröffentlicht habe. Sodann erfährt der Leser zwei Titel von je einem vorläufigen Zeitschriftenartikel über die Feuerland-Indianer (p. 1350, beide aus dem Jahr 1928); meine dreibändige Monographie „Die Feuerland-Indianer“, deren Bd. III/2 die „Anthropologie“ der drei feuerländischen Stämme schildert, fehlt aber in der „Literatur“; und nirgendwo im vorliegenden Werk sind meine an Lebenden und an Skeletten erforschten Ergebnisse angedeutet. Was unser Verfasser seinen Lesern an rassischen Eigenheiten der Feuerländer vorlegt, hat er mehr oder weniger weit zurückliegenden Abhandlungen entnommen.

Der Wunsch sei hier angefügt, es möchten künftighin in die vorzüglichen tabellarischen Übersichten (vereinzelt ist es geschehen) Name des Forschers und Erscheinungsjahr seiner Veröffentlichung eingefügt werden; bekanntlich haben sich z. B. Beurteilung und Verwertung gewisser metrischer und deskriptiver Rassenmerkmale in der Anthropologie mit der Zeit ein wenig gewandelt. Man begegnet im Text häufig dem Namen eines Bearbeiters, dessen Abhandlung in der Bibliographie nicht aufscheint; z. B. SAWALISCHIN, REICHER, BRACKEBUSCH, HRDLÍČKA (alle p. 1368), zumindest ließe sich das Erscheinungsjahr dem Verfassernamen anfügen. Schließlich sei noch Folgendes hier angeschlossen: Der Verfasser schreibt: „Die Wachstumsstörung, die zum Bilde der [afrikanischen] Pygmäen führt, beginnt bereits um das 2. Lebensjahr und wird schon im 6.-8. Lebensjahr sehr deutlich“ (p. 791). Wie immer diese Worte gedeutet werden mögen, halte ich doch an meinen persönlichen Beobachtungen fest, daß bei der Geburt sich die Pygmäen- und die Negerkinder an Körperlänge nahezu gleichen (cf. GUSINDE, Urwaldmenschen. Wien 1948, p. 198) und daß beide Gruppen sich in der Körperlänge kaum unterscheiden bis zum zehnten Lebensjahre; also bis zum Beginn der sogenannten zweiten Streckung innerhalb der kindlichen Wachstumsstufen (nach C. H. STRATZ, Naturgeschichte des Menschen. Stuttgart 1904, p. 134). Im August 1958 habe ich wieder betont: „Beginnend erst mit dieser Lebensperiode [= 10. Lebensjahr] verlangsamt sich das Längenwachstum [bei Pygmäenkindern] augenfällig und bleibt hinter dem der jeweilig benachbarten negerischen Jugendlichen zurück“³. In eben dieser Eigentümlichkeit unterscheidet sich der rassengenetische Zwergwuchs vom pathologischen.

Kapitel 5 (Zentralnervensystem) ist dermaßen ausführlich und reich illustriert, daß es dem Anthropologen eine anatomische Sonderabhandlung ersetzt. MARTIN GUSINDE.

² In der Literaturliste (pp. 746-748) finden sich bloß eine französisch und drei englisch geschriebene Abhandlungen; mögen auch einige Tabellen diesem und jenem nicht-deutschen Autor entnommen worden sein. Es fehlt z. B. das tatsachenreiche und mit vielen neustzeitlichen Quellschrifttiteln ausgestattete, von WILLIAM L. THOMAS herausgegebene Buch „Man's Role in Changing the Face of the Earth“ (Chicago 1956), zu dem auserlesene Autoritäten beigetragen haben. Zumindest hätte, um bei deutschen Autoren zu bleiben, auf EDWIN FELS „Der wirtschaftende Mensch als Gestalter der Erde“ (Stuttgart 1954) hingewiesen werden müssen.

³ M. GUSINDE, Die heutigen Menschenrassen niedrigster Körperhöhe in biogenetischer Sicht. Bericht über die 6. Tagung der Deutschen Ges. f. Anthropol. Göttingen 1959, p. 25.

Heberer Gerhard et al. *Anthropologie*. (Das FISCHER Lexikon, 15.) 362 pp. in 8°, ill. Frankfurt/M. 1959. FISCHER Bücherei. Preis : DM 3.30.

Schwidetzky Ilse. *Das Menschenbild der Biologie*. Ergebnisse und Probleme der naturwissenschaftlichen Anthropologie. VIII-218 pp. in 8°. Mit 81 Abb. Stuttgart 1959. GUSTAV FISCHER Verlag. Preis : DM 24,—.

Die beiden genannten Werke werden hier zusammen besprochen, da sie ungefähr zur gleichen Zeit erschienen sind und sich zum Teil in ihren Aussagen decken. Ihre voraussichtlich weite Verbreitung rechtfertigt eine eingehendere Würdigung. Man darf vielleicht auch sagen, daß sich in den beiden Werken der Ansatz zu einem erneuten Aufschwung der Anthropologie zeigt, von dem G. HEBERER in der Einleitung spricht, und daß hier schon neue und starke Synthesen sichtbar werden.

Drei Autoren haben sich in die Arbeit geteilt, und zwar so, daß HEBERER die Grundlagen und die ältere Stammesgeschichte behandelt, G. KURTH jüngere Stammes- und Rassengeschichte und I. SCHWIDETZKY die mehr oder weniger sozialanthropologischen Themen. Unerfreulich ist dabei die lexikalische Aufteilung des Stoffes, doch hat jeder Bearbeiter das Bestmögliche daraus gemacht.

HEBERER, einer der führenden Evolutionstheoretiker, vertritt einen strikten Neodarwinismus. Er setzt die Abspaltung des Vormenschen von den Vorvätern der jetzigen Menschenaffen im Miozän an. Das Erste und Wichtigste dabei war der aufrechte Gang, erst danach und zwar davon abhängig, entstanden Sprache und Werkzeug. Weiterhin ist Anthropologie für HEBERER physische Anthropologie, eine Disziplin, die nicht den Anspruch erhebt, das ganze Wesen des Menschen erschöpfend darzustellen. Daneben bestehe noch eine geisteswissenschaftliche Anthropologie. Eine reinliche Scheidung der Grenzen sei allerdings schlecht möglich. In der Geschichte der Anthropologie wird E. FISCHER gebührend gewürdigt ; überhaupt fordert HEBERER eine genetische Verankerung des jetzigen Rassensystems. In der Methode will er R. MARTIN überflügeln, auf dem er fußt : Ziel ist die exakte Kennzeichnung der ganzen lebendigen Form.

Der Artikel „Paläoanthropologie“ betont die C¹⁴-Methode. — „Der Mensch entsteht weiter mit dem Werkzeug“ : so sind also (nach LEAKEYS letzten Entdeckungen) die Australopithecinen (wenigstens zum Teil) schon Menschen ! Die nächste Stufe ist die der Archanthropinen (Java, Peking), dann die der Neandertaler usw. (Rhodesien und Mauer stehen nach HEBERER wahrscheinlich zwischen den beiden letztgenannten.) Leider hat HEBERER keinen Fundkatalog beigelegt, wie KURTH es für die ältere Vollmenschheit tut. Die Darstellung ist bei HEBERER von ausgeglichener, plastischer Klarheit.

KURTH hat, wie gesagt, die Artikel über die Herausgestaltung des Vollmenschen verfaßt. Seine Art der Darstellung ist breiter, sowohl in der Beschreibung als auch in der Sprache, mit bisweilen unnötigen Wiederholungen (cf. besonders pp. 185-190). Zuweilen nähert sich KURTH einer etwas zu mechanischen Rassenauffassung, wobei „Gestalt“ und „Gewichtskriterien“ (um solche Termini im übertragenen Sinne zu gebrauchen) vielleicht nicht genügend berücksichtigt werden ; denn die Wirkungen aller Allele (KURTH benutzt dieses Wort nicht) sind nicht gleichwertig. Es sollten auch die (sicher noch lange) vorwiegend auf Phänotypen gründenden Rassenbeschreibungen möglichst noch in ihrer alten, geographischen und sozialen Umwelt nach lebenden Individuen gemacht werden : bei der Nordrasse z. B. Körperhöhe und Gestalt auf altertümliche Bauern, bei den Lappen auf die Nomaden, sind doch die Rassen nur nach ihren alten Umwelten selektiert und angepaßt ! Die Bedeutung der Rassenmerkmale (auch der psychischen) behandelt KURTH übrigens sehr kurz (pp. 175 ff.), weder zu skeptisch noch zu hypothetisch.

Zu einigen von KURTHS speziellen rassengeschichtlichen Ansichten sei Folgendes vermerkt : Für Amerika berührt er leider nicht die alten, wichtigen Wanderungen im Süden Nordamerikas und in Südamerika längs den Küsten (cf. z. B. Karte von IMBEL-LONI in BIASUTTIS „Razze“, 3. Aufl. Bd. 4, p. 692). Mit Recht hebt KURTH die große Wichtigkeit einer gerechten Beurteilung der Ikonographie der alten Völker hervor (p. 192). Wie fast alle modernen Anthropologen sieht er in den Pygmäen sekundär entstandene Gruppen — doch z. T. aus sehr uralten Bestandteilen (p. 198). Bezüglich der Rassen-namen betont er mit Recht, daß Namen jetziger Rassen mit vorgestelltem Proto- oder

Prae- auszuscheiden sind. – Hinsichtlich der ältesten Vollmenschen meint KURTH, daß Combe-Chapelle, Chancelade, Grimaldi eher nur (ziemlich unbedeutende) Abweichungen von der Cromagnonrasse bilden. – Die verhältnismäßig sehr umfassende Rassengeschichte vom europäischen Neolithikum an zeugt von sehr guten vorgeschichtlichen Kenntnissen und enthält viel Eigenes, Neues und sehr Ansprechendes. In diesem Zusammenhang behandelt KURTH auch in Kürze, aber mit großem Können, die Indoeuropäerfrage. Im ganzen ist KURTHS Leistung hoch zu werten, nur die Typenbilder könnten z. T. besser sein. Ein paar (nicht alle!) der rassengeschichtlichen Karten für die alten Epochen sind vielleicht etwas zu hypothetisch, um hier in dieser Form veröffentlicht zu werden.

Auch SCHWIDETZKYS Beitrag ist zum größten Teil gut. Sie behandelt zuerst die Demographie. Da sie hierbei kaum auf direkt anthropologische Fragen eingeht, braucht dieser Artikel hier nicht besprochen zu werden. Nur wäre zu sagen, daß die Bevölkerungsentwicklung der europäisch-amerikanischen Länder zu optimistisch beurteilt wird, wenn es heißt, daß die drohende, meist unter das Existenzminimum gesunkene Geburtenzahl durch Selbstheilung in der Zukunft wieder steigen und dem Normalen wieder angepaßt werde. Die Hauptzüge der Humangenetik sind klar und geschickt dargestellt. Der Artikel über „Konstitution“, der auch die Geschlechtsunterschiede kurz behandelt, zeugt von großem Wissen und gutem Urteil. Doch wird die ganz fehlerhafte, mathematische Basis des SHELTONSchen Systems leider nicht erwähnt. Die Schule des Schweden LINDEGÅRD wird vermutlich überschätzt. In dem Artikel „Kulturanthropologie“ folgt SCHWIDETZKY etwas zu sehr den Fußspuren der amerikanischen behaviouristischen „Kulturanthropologen“, wobei viel von der alten, guten, organischen Menschenauffassung verloren gegangen ist. Andererseits vertritt sie eine religiöse Deutung der umstrittenen Funde aus dem Drachenloch.

Die Rassenphysiologie, die außerhalb ihres eigentlichen Fachgebietes liegt, kommt etwas zu kurz weg – außer in bezug auf die Blutgruppen-Serologie, wobei sie MOURANTS bekanntem Werk von 1954 folgt. Die sehr sauberen, das Original weit übertreffenden Karten sind leider nicht nach MOURANTS letzter Arbeit von 1958 ergänzt.

Im rassenpsychologischen Abschnitt richtet sich SCHWIDETZKY meist nach z. T. recht umstrittenen amerikanischen Autoren, die Testergebnisse unterschiedlichen Grades bei Weiß und Färbig auf die verschiedenen Umwelten zurückführen. Dies wird aber doch wohl nach der neuesten Zusammenstellung von A. SHUEY (1958), für jeden Unvoreingenommenen unmöglich. Die Korrelation zwischen ökonomischer Tüchtigkeit und Pigmentierung in Niedersachsen (p. 290) ist nicht stichhaltig, da W. SCHEIDT sich in seiner Untersuchung nur auf ein paar kleine Isolatgruppen beschränkt und seine Zahlen hier noch durch Schreib- oder Druckfehler entstellt worden sind. – Hervorgehoben hätte der psychische Gegensatz zwischen Negern und Indianern werden sollen, den schon LAS CASAS erkannt hatte.

Im Artikel „Sozialanthropologie“ sind in dem Diagramm (Abb. 83, p. 304) die Kurven verwechselt worden. Das sehr aufschlußreiche Diagramm (p. 306) über die Intelligenz der Partner bei verschiedenen (amerikanischen) Ehepaaren, nach mittlerer Intelligenz der Paare geordnet, zeigt mit steigender mittlerer Intelligenz eine größere Ähnlichkeit der Partner, was der Referent zwar erwartet hatte, aber interessant findet, es hier objektiv dargestellt zu sehen. – Die jetzige Bevölkerungsentwicklung der Naturvölker (sie hätte besser zum demographischen Artikel gehört) ist sehr gut und klar dargestellt.

SCHWIDETZKYS Forscherpersönlichkeit zeichnet sich besonders durch eine selbst für eine Deutsche enorm breite und umfassende Literaturkenntnis aus, durch assoziative Rührigkeit und Wendigkeit und, im Zusammenhang damit, eine starke (manchmal vielleicht zu starke) Empfänglichkeit für neue, wissenschaftliche Ideen.

SCHWIDETZKYS eigenes Werk besitzt dieselben großen Vorzüge (und wohl auch kleinen Mängel) wie das vorige. Der Titel ist etwas irreführend (denn es ist zunächst ein Grundriß der ganzen Anthropologie), was aber die Verfasserin im Vorwort hinreichend erklärt. Das Werk ist reich mit guten, einführenden Tabellen, schematischen Abbildungen und Diagrammen ausgestattet. Leider macht der kleine Drucksatz die zeilenreichen Seiten nicht besonders leicht leserlich.

Da das Meiste schon bei SCHWIDETZKYS Beiträgen zu dem gerade besprochenen Sammelwerk hervorgehoben wurde, können wir uns hier kürzer fassen – Der rein rassensystematische Abschnitt, nach v. EICKSTEDTS System, jedoch etwas vereinfacht (pp. 121-129) ist ungemein trocken ausgefallen und nur mit Zeichnungen illustriert (darunter von Typen mit Kopfbedeckung). Der darauf folgende Abschnitt über Rassendifferenzierung ist dagegen sehr modern, auch gut und klar dargestellt. Doch dürfte die KEITHsche Hypothese einer (vorwiegend) direkt hormonalen Ursache der (wenigstens extremen) Rassentypen (p. 143) jetzt überwunden sein, wenn auch noch ein gesunder Kern darin zu sehen ist. In dem Abschnitt „Präkulturelle Erscheinungen bei Tieren“ (pp. 164 ff.) ist vergessen worden, daß wenigstens die Warmblüter oft auch ein nach Gruppen verschiedenes, rein traditionelles Erbe bewahren (das also innerhalb der Gruppen nur durch Belehrung von Generation zu Generation weitergeführt wird), z. B. betreffs Teilen des Nestbaus, der Verkehrssitten u. a. m. Aber im ganzen ist das Schlußkapitel über „Kultur“ als Ausdruck der menschlichen Natur gut (wenn auch etwas zuviel „amerikanisierend“; s. o. !)

Beide besprochenen Arbeiten haben sehr reichhaltige und wohlgeordnete Literaturverzeichnisse, wobei das Verhältnis von deutschsprachiger (landeseigener und übersetzter) und fremdsprachiger Literatur ausgeglichen ist. Bei SCHWIDETZKYS Buch vermißt man ein allgemeines Register, das hingegen im ersten Buch vorzüglich ist.

Alles in allem hat die deutschlesende (nicht nur die deutschsprachige) Welt hier wie nie zuvor ausgezeichnete Übersichten über die ganze Anthropologie mit ziemlich ausführlichen Darlegungen auch ihrer naturwissenschaftlichen Grundlagen erhalten. Auch sind gute Anknüpfungen an ihre humanistischen Nachbarwissenschaften (besonders Soziologie, Psychologie, auch Vorgeschichte) vorhanden. Mögen sie den Weg bahnen für eine größere, umfassendere, reich illustrierte Darstellung der Rassen (und Völker) nach Art des BIASUTTISCHEN Säkularwerkes. Hinzuzufügen wäre noch, daß auf Vorschlag des Referenten SCHWIDETZKYS Arbeit als grundlegendes Lehrbuch für Anthropologie im schwedischen akademischen Unterricht sofort nach Erscheinen dieses Werkes angenommen worden ist. Nur für die Rassensystematik und für die von SCHWIDETZKY nicht speziell behandelte Rassengeographie wird mein „Umriß der Rassenkunde“ benutzt.

B. LUNDMAN.

Olivier Georges. *Pratique anthropologique*. Préface de H. V. VALLOIS. 299 pp. in 8°. Avec 79 fig. Paris 1960. VIGOT Frères. Prix : 32,40 NF.

Im „Vorwort“ zum vorliegenden Handbuch klagt wohlbegründet H. V. VALLOIS darüber, daß seit dem Erscheinen der „*Eléments d'Anthropologie*“ von P. TOPINARD (1885) keine französisch geschriebene Einführung in die anthropologischen Arbeitsmethoden geschaffen wurde, die dem inzwischen beträchtlich angewachsenen Fortschritt der rassenkundlichen Forschungszweige auch Rechnung getragen hätte. Nun liegt sie vor, und zwar aus der Feder eines Fachmannes, der sich als solcher auch in eigentlicher Feldforschung bewährt hat. Dieser offensichtlich handliche Leitfaden will „un livre ... essentiellement pratique“ (p. 6) sein. Nach des Verfassers eigener Erklärung wird er der früheren sogenannten klassischen Arbeitsmethode für Anthropologie gerecht und gibt darüber hinaus den biologischen Anforderungen an die heutige Rassenkunde einigen Raum frei. Dieser letztere ist allerdings – um darauf schon jetzt hinzuweisen – wohl viel zu eng ausgefallen; allgemeine Biologie und Physiologie, Erblehre und Primatologie fehlen gänzlich. Was nämlich aus diesen Bereichen hier vorgelegt wird, ist mehr oder weniger eine technische Anleitung zur Stoffgewinnung (Blutgruppen, Papillarleisten, Farbenempfindlichkeit der Augen) samt einigen statistischen Einzelheiten.

Die gesamte Darstellung ist in zwei große Abschnitte aufgeteilt: die Anthropologie des Lebenden und die des Skelettes. Den eigentlichen Text einleitend (p. 15) verlangt der Verfasser für die direkten Maße eine auf Millimeter eingestellte Genauigkeit; und das ist recht so. Auf der gleichen Seite empfiehlt er R. MARTINS Anthropometer zur Bestimmung der Körperhöhe. Warum wurde nicht sogleich eingangs das notwendige Instrumentar (in der bekannten Segeltuchtasche) samt den unentbehrlichen Augen-

farben-, Haarfarben- und Augenfarbentafeln aufgezählt, die sich heute nahezu allgemeiner Benützung in der Alten wie Neuen Welt erfreuen? Und wie diese Dinge zu handhaben sind, muß ebenfalls genau gelernt werden. Bekanntlich sind im MARTINSchen Schema die Ansatzpunkte für die meisten Kopf- und Körpermaße auf einer vom Skelett selbst gebotenen Grundlage gewählt worden und durch genaues suchendes Tasten zu bestimmen. Vom vorliegenden Text her gewinnt man den bestimmten Eindruck, daß das dabei vom Untersucher geforderte Vorgehen nicht deutlich und eingehend genug geschildert worden ist; ob eine persönliche Anleitung eines Lehrers diesen Mangel immer ausgleichen kann? Manchen Vorteil hätte es eingetragen, wären die von R. MARTIN eingeführten, weltweit angewendeten Termini der Meßpunkte im ganzen Text einheitlich benützt worden, wie es teilweise auf p. 157 f. geschieht. Schließlich wird zu häufig dargetan, wie dieser oder jener Anthropologe nach eigener Meßmethode den gleichen Körper- oder Skelettabschnitt bestimmt, bzw. das Meßinstrument so oder anders ansetzt, ohne daß dieser Leitfaden sagt, welcher Vorgang sich als der bessere empfiehlt. Dadurch kann eine gewisse Unsicherheit bei den Studierenden nicht ausbleiben.

Eigentliche Aufgabe der Anthropologie ist es, die Physis der Hominiden nach ihrer biologischen Eigenart wie ihrem rassischen Werden zu ergründen. Für dieses Ziel sind gegenwärtig Spezialisten aller Nationalitäten eifrig am Werk. Je einheitlicher nach jeder Richtung hin die Forschungen durchgeführt werden, um so verständlichere Erkenntnisse und um so verwertbarere Ergebnisse könnten als Belohnung dafür gebucht werden. Demzufolge sollte sich jeder Anthropologe an solche Methoden, Instrumente und Arbeitspraktiken halten, die sich als vorzüglich bewährt und weiteste Anwendung erobert haben. Einwendungen erhebt niemand, wenn in einem Leitfaden die in seiner Sprache abgefaßten Traktate und Bücher bevorzugt aufgezählt werden. Aber wenigstens der Titel dieses und jenes anderssprachigen grundlegenden Werkes hätte den Studierenden genannt werden müssen. In der „Bibliographie Générale“ (pp. 289-291) beispielsweise fehlen die Namen führender, noch lebender Spezialisten, wie der Italiener RENATO BIASUTTI und SERGIO SERGI, der Portugiesen A. A. MENDES CORRÊA und ANTONIO DE ALMEIDA, der Deutschen EUGEN FISCHER, F. LENZ, O. v. VERSCHUER, E. v. EICKSTEDT und GEORG GEIPEL; der Schweden BERTIL LUNDMAN und GUNNAR DAHLBERG, des Polen J. CZEKANOWSKI u. a. m. Schließlich hätten auch die größeren Fachzeitschriften, die nahezu sämtliche nationalen Grenzen überschreiten, namhaft gemacht werden müssen; sie bringen allgemeine Informationen über anthropologische Arbeiten und Erfolge außerhalb der heimatlichen Grenzen. Jedes zu enge nationale Sich-Beschränken behindert die Aufgabe, die zu erfüllen der allgemeinen Anthropologie obliegt. MARTIN GUSINDE.

Durand Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire.* Introduction à l'archétypologie générale. (Université de Grenoble, Publ. de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 21.) 512 pp. in 8°. Paris (s. a.). Presses Univ. de France.

Contrairement à ce que d'aucuns pourraient croire, le royaume des images n'est pas réservé aux romanciers ou aux poètes. Depuis PLATON, dans le « Ménon », les philosophes de métier n'ont pas dédaigné de s'y appliquer, mais c'est surtout en suite des études ethnologiques que l'importance des mythes s'est affirmée, ainsi que le démontre le copieux Index des ouvrages cités (pp. 469-483). Il en est résulté une gamme immense de thèmes symboliques, archétypaux et mythiques dont on trouvera ici le répertoire (pp. 485-492).

Sous la conduite de « maîtres de rigueur et de fantaisie » tels que M. FERDINAND ALQUIÉ et GASTON BACHELARD, M. GILBERT DURAND s'est efforcé de construire « une anthropologie entendue au sens le plus large, c'est-à-dire une connaissance de l'homme associant diverses méthodes et diverses disciplines, et qui nous révélera un jour les secrets ressorts qui meuvent cet hôte, présent sans être convié à nos débats: l'esprit humain » (C. LÉVY-STRAUSS).

Lorsqu'il entreprend d'écrire ainsi une sorte de « Manuel d'Anthropologie de l'Imaginaire », le philosophe se trouve paradoxalement déchiré entre une insolite facilité et d'inéluctables difficultés.

Facilité, puisque dans le royaume des images « toutes les métaphores s'égalisent » et que s'effacent les « préséances » de la logique ou de la chronologie en même temps que s'estompent les articulations de la raison et l'ordre conceptuel.

Difficultés considérables, puisqu'il s'agit d'utiliser le langage et les travaux entièrement spécialisés des anthropologues. Il apparaît dès lors nécessaire d'unifier autant que possible les règles de grammaire et de lexique anarchiquement admises par ces spécialistes.

« Si le document échappe trop souvent à l'histoire, il ne peut échapper à la classification », dit M. A. LEROI-GOURHAN. C'est donc essentiellement à la tâche de classification que s'est consacré l'auteur en distinguant deux grandes catégories ou « régimes » de l'image : l'un *diurne*, l'autre *nocturne*. Par manière de Conclusion, il indique des « Eléments pour une Fantastique transcendente » : I. L'universalité des archétypes ; II. L'espace, forme a priori de la Fantastique ; III. Le schématisme transcendantal de l'Euphémisme.

« L'imaginaire, bien loin d'être vaine passion, est action euphémique et transforme le monde selon l'Homme de Désir :

La poésie est un pilote,
Orphée accompagne Jason.

Aussi ne nous a-t-il point semblé stérile que le philosophe, de nouveau, selon l'antique oracle, se penche avec une attention fraternelle sur l'inspiration fantastique et s'occupe un peu du travail des Muses. Que seraient les Argonautes sans la lyre d'Orphée ? Qui donnerait la cadence aux rameurs ? Y aurait-il même une Toison d'Or ? » (pp. 467-468).

HENRI BERNARD-MAITRE.

Varagnac André [edit.]. *L'Homme avant l'écriture*. (Destins du Monde, 1.) XIII-504 pp. in 8°. Avec 8 pl. en couleurs, 32 pl., 115 fig. et 34 cartes. Paris 1959. ARMAND COLIN.

Varagnac André [edit.]. *Der Mensch der Urzeit*. 600 000 Jahre Menschheitsgeschichte. (Epochen der Menschheit.) (Orig. : „L'Homme avant l'écriture“.) XII-464 pp. in 8°. Mit 8 mehrfarb. Taf., 52 Taf., 115 Abb., 30 Kt. und 6 Zeittaf. Düsseldorf, Köln 1960. EUGEN DIEDERICH'S Verlag. Preis : Ln. DM 48,— ; Hldr. DM 56,—.

Der Rezensent solcher Werke steht immer vor der Schwierigkeit, ein Urteil abgeben zu sollen über eine Arbeit, die auf zahlreiche Autoren aufgeteilt ist, weil ein Einzelner die Fülle des Stoffes einfach nicht mehr übersehen und meistern kann. So ist denn die Versuchung groß – und der Rezensent hat dergleichen im anderen Falle als „Besprochener“ selbst erfahren dürfen – sich ein Spezialgebiet herauszugreifen und kritisch zu beleuchten, auf dem man „zu Hause“ ist. Dabei würde im vorliegenden Fall zwar vielleicht das ungute Gefühl bleiben, an einem großen Wurf kleinlich herumgemäkelt zu haben, doch wäre vieles recht Kritische zu sagen zu den vom Herausgeber selbst verfaßten Kapiteln über Europa und Afrika. Zugeben wird man aber, daß er den Mut zu einer universalen Sicht hat und es auf sich nimmt, daß ihm Ungenauigkeiten und Lückenhaftigkeiten nachgewiesen werden – und derartiges wird ihm sicher nicht erspart bleiben. Dem Rezensenten liegt es ferne, etwa der französischen Urgeschichtsforschung Ratschläge zu erteilen ; doch ist er gewiß nicht allein der Meinung, daß diese weithin in einem typologisch-stratigraphischen Systematisieren erstarrt und einer frankozentrischen Einstellung erlegen ist, angesichts derer jeder Versuch zu einer Auflockerung und einem Ausbrechen aus solcher Selbstisolierung zu begrüßen ist. (Das mag ähnlich auch gelten für die kultur-geographischen Gesichtspunkte, die von L. R. NOUGIER und seiner Schule eingeführt wurden und in anderen Ländern längst nichts Neues mehr sind, wenn auch die bisher von diesem französischen Forscherkreis vorgelegten Versuche kaum befriedigen können und dem Rezensenten z. B. in den Hauptthesen der Bücher von L. R. NOUGIER und C. L. BARRIÈRE über Campignien und Tardenoisien mißglückt erscheinen.)

Es wird auch bei einem solchen Sammelwerk unvermeidlich sein, daß nicht alle Autoren die Intentionen des Herausgebers in ganzem Umfang übernommen und in ihren Beiträgen durchgeführt haben. Eine gewisse Uneinheitlichkeit wird sich deshalb nie vermeiden lassen, wenn man den Mitarbeitern ein Mindestmaß an Freiheit der Darstellung

gewährt und nicht versucht, sie in ein Schema zu pressen. Auch wird die Qualität der Beiträge stets verschieden ausfallen. Vor allem aber werden sich bei der Aufteilung des Stoffes auf verschiedene Zeiten und Räume an den Nahtstellen fast immer bedauerliche Lücken und Klüfte ergeben. Hier soll nur ein besonders betrübliches Beispiel genannt werden: offenbar hat sich niemand so recht zuständig gefühlt für eine Darstellung der Ursprünge von Bodenbau und Viehzucht. (Jericho z. B. sind insgesamt nur vier Zeilen, je zwei auf pp. 194 und 361 der französischen Ausgabe gewidmet!) Etwas bedenklich scheint auch, daß einige Autoren trotz der großen Lücken im Quellenmaterial der von ihnen behandelten Teilgebiete sehr dazu neigen, die Zufälligkeiten, mit denen wir beim früheren oder späteren Auftreten des einen oder anderen Phänomens in verschiedenen Räumen auf Grund des Forschungsstandes und der immanenten Forschungs- und Überlieferungsbedingungen zu rechnen haben, etwas leichthändig zu übergehen und aus dem derzeitigen Bild zeitlich-räumlicher Staffelung sehr positive Schlüsse auf Herkunft und Richtung zu ziehen.

Dem Werk beigegeben ist ein Literaturverzeichnis, bei dem auffällt, daß sich der Herausgeber in seinen eigenen Beiträgen in einigem Umfang auf deutschsprachige Literatur stützt – was ja in der westeuropäischen Forschung keine alltägliche Erscheinung und deshalb besonders hervorzuheben ist! Eine willkommene Hilfe dürfte dem Außenstehenden ein ziemlich umfangreiches Glossar bieten, das zum Teil auch den Text durch Erläuterung und Skizzierung dort gar nicht erwähnter Kulturen und Kulturelemente ergänzt. Den Karten sind numerierte Fundortlisten mitgegeben, die eine Identifizierung ermöglichen. (Zwei Karten sind allerdings in der deutschen Ausgabe weggefallen.) Die Abbildungen sind zum größten Teil von guter Qualität, in ihrer Auswahl aber wohl ein Kompromiß verschiedener Gesichtspunkte. (Teilweise allerdings bringen sie nicht gerade Bezeichnendes, und die Fig. 95 z. B. ist – das muß leider gesagt werden – einfach indiskutabel; doch bringen andere wenig bekannte oder schlecht zugängliche Darstellungen, die Tafel 4 sogar die erste brauchbare Abbildung von Teilstücken der Lanze von Lehringen!). Ein ausführliches Register schließt das Werk ab, dem man aufs Ganze wünschen möchte, daß es seine Wirkung im oben angedeuteten Sinne tun möge, wenn man es auch gewiß nicht ohne manche Bedenken in der Hand eines unkritischen Anfängers oder Laien sehen mag.

Ein besonderes (und lobendes!) Wort verdient schließlich die deutsche Ausgabe, handelt es sich doch hier um einen der (leider) sehr seltenen Fälle, in denen der Verlag bemüht war, wirklich sprach- und sachkundige Übersetzer zu finden. Gelegentliche Mängel (z. B. Unsicherheiten in der Nomenklatur, zumal der älteren und nicht-europäischen Kulturen und Erscheinungen, in geographischen Begriffen und vor allem in der Transkription, die recht uneinheitlich ist und häufig die französische Schreibweise übernimmt oder nur leicht modifiziert) sind gewiß vorhanden, stören aber kaum das Gesamtbild. (So steht z. B. „Bison“ statt „Wisent“, eine Unart, die leider schon ganz alltäglich geworden ist!) Kleinere Abweichungen vom Original tun dem Werk keinen Schaden, sondern erscheinen an verschiedenen Stellen eher als behutsame Verbesserungen. Man wird dem deutschen Verleger und den beiden Übersetzerinnen, MARIE-LUISE WIRSING und RENATE VORETZSCH, mit Freuden bestätigen, daß sie ihre Aufgabe gemeistert haben und – überblickt man, was so in letzter Zeit an deutschen Ausgaben von Werken über ur- und frühgeschichtliche Themen „auf den Markt geworfen“ wurde – als „weiße Raben“ dastehen.

KARL J. NARR.

Verbrugge A. R. *Le symbole de la main dans la préhistoire*. (La continuité des symboles.) xiv-223 pp. in 4°. Avec 7 tableaux et de nombreuses illustrations. Courances 1958. Chez l'Auteur.

Nach dem vorliegenden Teil, der die paläolithischen Abbildungen der menschlichen Hand in Europa behandelt, stellt der Verfasser noch zwei weitere in Aussicht, die das ethnographische und das historisch-folkloristische Material umfassen sollen.

Der Verfasser bietet im Hauptstück das Fundinventar mit Analyse nach Typen, geo- und topographischem Vorkommen, Farbarten, Handformen: linke, rechte, normale, deformierte Hand. An Einzelheiten sei erwähnt, daß die Hände der jungpaläolithischen Menschen den unsrigen sehr nahe kommen (Fig. 93/94 und p. 179); daß die Hände in Castillo sehr kräftig und gewiß Männerhände sind, während die kleinen Hände von Gargas unzweifelhaft von einer kleinen Menschenrasse stammen (p. 179); daß unter den negativen Handbildern mehrheitlich die Linke erscheint, was der Verfasser als Zeichen von Rechtshändigkeit deutet, da die Rechte die Farbe hielt und bei der Anbringung aktiv war; die positiven Hände (Abklatsche) seien älter als die negativen, und zwar wegen der schlechteren Erhaltung der übrigen auch seltenen positiven Wiedergaben (p. 176); die Hände von Gargas zeigen echte, nicht simulierte Verstümmelungen (p. 176); Urin habe als Fixativ für die Farben gedient (p. 163).

Die Interpretation ist enttäuschend und schwach. Der Verfasser stellt eine Synthese am Schluß des 3. Teiles in Aussicht. Dankbar darf man ihm für die Zusammentragung des paläolithischen Materials sein. Die das Werk kennzeichnende ungewöhnliche Auflockerung des Textes, zahlreiche Höhlenpläne, die zeichnerischen und photographischen Handdarstellungen sowie viele Tabellen vermitteln eine leichte und schnelle Übersicht.

Im Inventar vermissen wir die Handbilder von Cougnac, auch die plastische Handdarstellung (?) von Fontarnaud (Gironde), welch letztere unter den zweifelhaften (Santian) hätte erwähnt werden können.

J. MARINGER.

Sweet Louise E. *Tell Toqaan: A Syrian Village*. (Anthropol. Papers, 14.) xiv-280 pp. in 8°. With 55 fig. and 15 tables. Ann Arbor 1960. Univ. of Michigan. Price: \$ 2.50.

Die vorliegende Monographie eines syrischen Dorfes zwischen Aleppo und Hama, das nicht mehr der Küstenregion, sondern dem stark beduinisch beeinflussten Binnenland angehört, bietet eine ins Detail gehende Darstellung der geographischen, geologischen und der darauf basierenden ökonomischen Lage. Die demographischen Angaben über Herkunft der arabisch sprechenden Bevölkerung, ihre Berufsverteilung, Kleidung, Hausbau (die für die Umgebung von Aleppo charakteristischen Kuppelhäuser sind besonders hervorzuheben) geben alle Tatbestände bis 1954 genau wieder. Für die Ethnologie relevant sind vor allem die Daten über die Gesellschaftsorganisation (pp. 163-204) und die dem Volksbrauch angehörenden Riten (pp. 205-220). Es handelt sich um eine jener Siedlungen, in denen das fellachische und beduinische Element sprachlich noch scharf unterschieden bleiben. Diese Eigentümlichkeit läßt sich ja allenthalben unter arabischer Bevölkerung feststellen; selbst in Ägypten halten die Abkömmlinge der Beduinen am Gebrauch ihrer Dialekte fest, auch bei Absorbierung aller anderen Gewohnheiten durch das seßhafte Milieu. In den Städten sagen die Eltern beduinischer Abkunft den Kindern oft: „Hast Du vergessen, daß du Araber bist? Willst du dich mit Gassenbuben herumtreiben?“ *Nahnu 'arab, lanā šaraf!* ist als geflügeltes Wort gegenüber aus Europa eindringender „Freizügigkeit“ im Verkehr jüngerer Leute zu hören. – Heutzutage ermöglichen die Verkehrsmittel eine mühelose Sammlung des Materials, und die reiche Islamliteratur macht die Interpretation des unmittelbar Wahrgenommenen leicht. Früher wurden diese Untersuchungen durch philologisch ausgebildete Fachleute vorgenommen, die ihre statistischen Aufnahmen durch die Verwertung der Volksliteratur noch vertiefen konnten. Das geschieht leider in dieser sonst zu begrüßenden Monographie nicht.

ERNST BANNERTH.

Vora Dhairyabala P. *Evolution of Morals in the Epics* (Mahābhārata and Rāmāyana.) xv-280 pp. in 8°. Bombay 1959. Popular Book Depot. Price : Rs. 18.00.

This work is the printed edition of a doctor's dissertation presented to the Department of Sociology at the University of Bombay. It has some exceptional qualities. For India the printing is unusually neat and correct, though we did discover a small number of misprints and some minor inconsistencies. They do not disturb the reader, they only puzzle him for what reason fat print has been used here and why italics at another place (cf. Ch. X and XI). We often missed the diacritic sign of a cerebral *s* (*ś*) as in *mokṣa*, and we noticed the spelling *fala* instead of *phala*.

The critical sense of the author is worthy of praise. He does not accept everything from the epics "as it has been said in the past", but posits the idealistic views of the theory next to the practice of daily life. This makes it a rather unusual piece of work for India. However, we missed a status questionis about the historical and sociological value of epics, which is of the greatest importance, especially here. — The quality of his style makes it a pleasure to study this work.

The Introduction, which is overcrowded with quotations, looks as if it had been written to order, after fulfilment of the academical requirements. Moreover, the author does not stand for the principles expressed in it. He posits that the means of ethical ideas are the norm of morals, but in the body of his book he seems to express his own feelings with regard to more transcendent norms. And, we are happy to state : we agree with him there.

The work could be divided into some major sections, e. g., Sex Morals ; The Social Structure of the Epic Society. The third section could be named : Reward in the Life Hereafter. Here we sadly miss an etymological study of the term *karman*, which would have been of great value. The last section deals with ethic development and depicts the ethic attitude of the brahmins, the Kṣatriyas and of the rest of the population. The latter's duties consist mainly in fasting, pilgrimages and the giving of alms to the brahmins. Throughout the work we were impressed with the intellectual courage of the author in describing the ethic dictatorship of the brahmins over the rest of the Indian people, making religion a servile service to the *brahmāna varṇa*.

In the bibliography only English originals or translations into English have been listed, thus leaving out the serious works of RENOÜ, SÉNART and others, which certainly is a drawback. Ways and means must be found for European and American booksellers to find the courage and take sufficient interest to list Indian publications in their catalogues, thus giving scholars a chance to become acquainted with their literary and scientific products.

C. W. J. VAN DER LINDEN.

Sankalia Hasmukh Dhirajlal and Deo Shantaram Bhalchandra. *Report on the Excavations at Nasik and Jorwe* 1950-51. Foreword by M. R. JAYAKAR (Deccan College Monograph Series, No. 13.) 178 pp. in 4°. With 85 fig., 36 pl., 9 plans and sections. Poona 1955. Deccan College Postgraduate & Research Institute.

Nasik is an ancient town on the upper Godavari (Deccan), situated on the best route between Central India and the west coast. It has been mentioned since c. 150 B. C. in literary sources relying on still older traditions. The mound of ancient Nasik lies almost on the eastern outskirts of the modern town, and, luckily enough, only its top layers were affected by later building activity and earth-grabbing. The excavations, though as yet on a limited scale, seem to confirm the succession of events which can be derived from historical sources and epigraphical evidence.

The oldest settlement (Period I), the age of which can only be guessed at somewhere around or, more probably, before the middle of the last millenium B. C., yielded a microlithic stone industry in association with an occasionally painted and wheelmade pottery and, probably, low grade bronze adzes and a copper bangle. These "Chalcolithic" or "Early bronze age" layers are separated by a weathered horizon from the Early historic (Period II). Together with "N. B. P." ("Northern black polished ware") and

"Megalith-like" red and black ware also occur a red pottery, saddle querns, and tools and weapons of iron. The settlement consists of mud-walled houses with ring-wells or soak pits. The "N. B. P." together with uninscribed cast copper coins and some symbols on the red ware allow to place the older part of this period in the centuries probably just before c. 200 B. C. and its younger part before 50 A. D. Period III is that of Roman contact, with sherds of Samian ware, when houses are built with large burnt bricks and roofed with well-made terracotta tiles. The evidence produced by the still restricted excavations favours the view that the settlement was abandoned between c. 200 A. D. – c. 1400 A. D. The Early Muslim (Period IV A) is represented by ruins of stone structures, as are also the Mughal (Period IV B) and the Maratha (Period IV C), dated by some coins. The chronology is still tentative, and there is a definite overlapping between Periods II and III, while the late disturbance has caused an admixture between finds of Periods II and IV.

Jorwe is a one period site of remarkably low mounds, on the left bank of the Pravara river. Pottery and microlithic industry show resemblances to Nasik I and to Navdatoli and Narmada (meanwhile published by the authors : cf. *Anthropos* 54. 1959, p. 1025). It would, therefore, not be unjustified if Jorwe, too, were provisionally assigned to a period before the "Early historic".

The microlithic industry of Nasik comprises only a few lunates and a trapez comparable to specimens of the richer collections from the Bombay region and the Vindhya mountains. Nevertheless, its occurrence in a layer below the Early historic constitutes one of the most important discoveries at Nasik, and may help to establish a reliable chronology of microlithic industries in India. Comparable microliths at Jorwe are mixed with surface finds. Collections from other sites in the Godavari valley also consist partially of surface finds and, moreover, yielded some "totally new types". (This, however, leads one to suspect an admixture of more recent specimens. No. 9 in Fig. 59a [meanwhile also represented amidst "Microliths of Urban Culture Type" by D. H. GORDON, "The Pre-historic Background of Indian Culture", Bombay 1958, p. 28, Fig. 4, 15], for instance, bears a striking resemblance to European gun-flints, which so often puzzle the collector of "stone age implements". The raw material of this "scraper" is, however, a "smoky chalcedony" used for other microliths too, and may induce speculations on possible local reproductions of imported gun-flints. But that, of course, cannot be evaluated by a mere comparison of drawings, however excellent they may be, but only by first-hand knowledge.)

KARL J. NARR.

Leach E. R. [edit.]. *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*. (Cambridge Papers in Social Anthropology, 2.) VIII-148 pp. in 8°. With 5 fig. and 4 maps. Cambridge 1960. At the Univ. Press. Price : 18s. 6d.

Stimuliert durch aktuelle Probleme beim Umbau der indischen Gesellschaftsordnung sind in den letzten Jahren eine ganze Reihe Publikationen zum Thema der Kaste in Indien erschienen (so J. H. HUTTON 1946, A. M. HOCART 1950, B. RYAN 1953, M. N. SRINIVAS [edit.] 1955, M. MARRIOTT [edit.] 1955, L. DUMONT 1957, F. G. BAILEY 1957, L. DUMONT und D. POCKOCK 1957/58, H. MANNDORFF 1959), die sich in verschiedener Weise um eine Interpretation des Phänomens bemühen. In der vorliegenden Publikation werden innenpolitische Probleme nur gestreift, sie bilden zwar einen Teil der Beschreibung der aktuellen Verhältnisse, liegen jedoch jenseits der Zielsetzung.

In einer zusammenfassenden Einleitung unternimmt der Herausgeber den Versuch einer Strukturanalyse des Kastensystems, die jedoch nicht ein Abschluß, sondern vielmehr eine Aufforderung an den Leser sein soll, sich selbst an Hand des nicht konformistisch dargebotenen Materials der vier Beiträge (K. GOUGH, Tanjore, M. BANKS, Jaffna, N. YALMAN, Kandy, F. BARTH, Swat) ein Urteil zu formen. Diese Stellungnahme wird dadurch unvermeidlich, daß die vier Referate schrittweise über das, was man unbedenklich als Kastensystem bezeichnen würde, hinausführen in marginale Regionen, wie das buddhistische Ceylon und das islamische Nordwest-Pakistan. Zugleich wird damit

der doppelte Aspekt des Begriffs der Kaste verdeutlicht: einerseits der der kulturgeschichtlichen Verbindung, andererseits der der analogen Sozialstruktur. LEACH weist in seiner Einleitung auf diesen Zwiespalt hin und zeigt, wie in bisherigen Konzeptionen „cultural' and 'social' aspect“ vermischt und verwischt wurden. Aber auch seine eigene Stellungnahme ist doppeldeutig: einerseits versucht er, unter Einbeziehung der marginalen Systeme, rein soziologische Kriterien zu deduzieren (in denen religiöse Bezüge nicht auf den Hinduismus spezialisiert bleiben), so daß ihre Anwendbarkeit auf ähnliche Strukturen außerhalb der indischen Welt zwangsläufig geprüft werden muß und sich bietende Vergleichsbeispiele allein durch ihre Andersstrukturiertheit als nicht unter diesen Begriff subsumierbar dargetan werden können – andererseits zieht er kulturgeschichtliche Kon-nexe als Erklärung für nicht-hinduistische Kastensysteme heran.

LEACH möchte das Kastensystem aufgefaßt wissen als „a system of labour division from which the element of competition among the workers has been largely excluded“ (p. 5). Bei der Darstellung der wirtschaftlichen Abhängigkeit der Kasten untereinander macht sich dabei eine Bewertungstendenz geltend, die einen gewissen Hang zur Idealisierung der alten Sklavenwirtschaft impliziert und die Liberalisierung als für den ökonomischen Notstand der unteren Klassen verantwortlich anspricht. Demnach hätten in der alten Zeit die oberen Kasten im Wettstreit um die Gunst der unteren Kasten gelegen. Daß die moderne Entwicklung in Zusammenhang mit dem Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft steht, wird nicht berücksichtigt. Ein echteres Bild zeigt BANKS (p. 74), der auch nachweist, wie Kastenzugehörigkeit als Mittel ökonomischer Bereicherung ausgenutzt werden kann, und YALMAN untersucht moderne Tendenzen, höhere Kastenzugehörigkeit zu erkaufen (pp. 100, 108). Seine Unterscheidung zwischen rituellem und säkula-rem Status zeigt deutlich das Wechselspiel zwischen ökonomischen und traditionellen Formen, wobei die Tatsache, daß unter dem früheren feudalen System Bauern in verschiedenen Abhängigkeitsgraden zu einer Kaste gehörten, darauf hinweist, daß diese Unterscheidung nicht erst ein Ergebnis moderner Verhältnisse ist. Man vergleiche damit auch die rituelle Dichotomie der Landarbeiter in BANKS Beitrag und die nicht nur säkula-ren Bemühungen um Aufwertung in verschiedenen Verwandtschaftsgruppen derselben Kaste. Im Swat-Gebiet führt der Verlust der wirtschaftlichen Macht in der nächsten Generation zum Verlust der rechtlichen Vorrangstellung, die andererseits Neureichen vorenthalten bleibt.

BARTH geht dabei soweit, die Kastenregeln als Funktion des Strebens nach abgesichertem Status zu erklären, indem er annimmt, daß Kastenendogamie nur dann bedeutsam wird, wenn Rechte und Status von beiden Elternteilen auf die Kinder übertragen werden, so daß die Endogamie im streng vaterrechtlichen Fall nicht in Erscheinung zu treten braucht (p. 132). Auch YALMAN stellt das Abschirmen des Status (ökonomisch und rituell) gegen niedere Kasten in den Vordergrund seiner Untersuchungen über die Endogamie in Ceylon, doch weist er andererseits mit Bezug auf sexuelle Beziehungen zwischen Angehörigen verschiedener Kasten nach, daß es nicht die sexuellen Beziehungen an sich sind, sondern die Aufnahme unreiner Substanz, die vermieden werden muß (Verbot des gemeinsamen Essens, Verbot hypogamer Connubien), so daß der Reinheitsgrad der Kinder vom Blut der Mutter bestimmt wird. Da in Swat selbst Heiraten zwischen Priestern und „Unreinen“ möglich sind, entsteht die Frage, ob hier Pollutionsgedanke oder Statusabsicherungsmaßnahmen als typisch für Kasten angesprochen werden sollen. Wohl kann auch die Pollutionsvermeidung als Statusabsicherung angesprochen werden, doch läßt sich, wie das Swat-Beispiel zeigt, das Verhältnis nicht umkehren.

GOUGH bringt Beispiele, nach denen sich der jeweilige Reinheitsgrad ein und derselben Berufsgruppe nach dem rituellen Status derjenigen bestimmt, denen sie Dienste leisten (p. 24). Die soziale Distanz zwischen den Kasten scheint demnach vornehmlich abhängig von den Vorstellungen ritueller Reinheit oder Pollution. Zum Teil haben die unteren Kasten mit der Beseitigung von Ausscheidungsprodukten zu tun, doch bleibt in der Mehrzahl der niederen Kasten ihr gegenseitiger Status rein fiktiv und oft genug unbestimmt, wie YALMANS und GOUGHS Beispiele zeigen (pp. 97, 55). GOUGH erklärt dazu, daß früher die Regeln der Beziehungen zwischen den Kasten von zentralen Autori-

täten gesetzlich festgelegt wurden. „Kings were dedicated to the protection of the religious laws of castes. The number of castes, their laws and their mutual rank were in turn modified at different periods in accordance with state policies regarding village government, land tenure or the regulation of trade“ (p. 12, cf. p. 52 f.). Unter Berücksichtigung der Rolle der Brahmanen kann mithin im allgemeinen der rituelle Status als Sanktionierung des säkularen (ökonomisch-politischen) Status aufgefaßt werden, wobei der Statussicherung mit religiösen Mitteln der Statuserwerb auf ökonomischer Basis zur Seite steht. Auf dem Lande wurden dabei arme Minoritäten auf die untersten Kastenstufen hinabgedrückt, in den Städten variierte der gegenseitige Rang der Kasten mit der ökonomischen Stärke und politischen Macht ihrer Gilden.

Mit dieser an Goughs Beitrag angelehnten Interpretation habe ich mich allerdings weitgehend von der Strukturanalyse, die LEACH in seiner Einleitung anstrebt, entfernt. Doch geschah dies absichtlich, um zu zeigen, daß diese Publikation reichliche Anregungen und Möglichkeiten zu weiteren Analysen bietet und somit eine willkommene Bereicherung des bisherigen Materials zum Studium des indischen Kastensystems darstellt.

LORENZ G. LÖFFLER.

Bernot Denise et Lucien. *Les Khyang des collines de Chittagong (Pakistan oriental)*. Matériaux pour l'étude linguistique des Chin. (L'Homme, Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique, 3.) 148 pp. in 8°. Avec 2 croquis et 1 carte. Paris 1958. PLON. Prix: 600 fr.

Über die Khyang Arakans, die „südlichen Chin-Stämme“, liegen nur wenige kurze Notizen vor. Zumeist stammen sie, wie auch die ersten Chin-Vokabulare (von FRYER und HOUGHTON) aus dem vorigen Jahrhundert; neuere linguistische Studien (Th. STERN 1954/55) sind noch nicht publiziert. Eine kleine Gruppe dieser Khyang wanderte vor mehreren hundert Jahren in die Chittagong Hill Tracts ein. Außer einigen (in ihrer Richtigkeit überdies fraglichen) Bemerkungen zur allgemeinen Charakteristik und zwei kleinen Wörterlisten (von LEWIN und KONOW) waren auch über diese Gruppe keine näheren Angaben vorhanden.

So ist es dankbar zu begrüßen, daß mit der BERNOTSCHEN Publikation ein erster Schritt zum Studium der Sprache und Kultur der Khyang unternommen wurde. Den Autoren gelang es, trotz der Kürze ihres Besuches (September 1952), genügend Notizen zu sammeln, um einen Überblick über die wichtigsten Aspekte der Khyang-Kultur geben zu können, so betreffs Feldbau (Anbaumethoden, Feldfrüchte und -geräte), Nahrung (Esssitten, Nahrungs- und Genußmittel), Wohnung, Geräte, Kleidung; Zeitrechnung, Mobilität, Rechtsprechung; Religion, Gebräuche und Zeremonien bei Geburt, Namensgebung, Ohrdurchbohrung, Omenschau, Tod und Verbrennung; Sippen- und Familienformen, Verwandtschaftsterminologie.

Den Hauptteil der Publikation bildet ein Vokabular Khyang-Französisch, das durch eine Wörterliste Französisch-Khyang komplementiert wird. Das Vokabular gibt zu allen Khyang-Wörtern in der gleichen phonetischen Umschrift die entsprechenden Formen des Burmanischen und des Marma (Arakanisch der Chittagong Hill Tracts) und, soweit vorhanden, die in den älteren Chin-Vokabularen notierten Formen in Original-Umschrift und Retranskription. Nicht zuletzt wegen der Ungenauigkeiten älterer Notierungen bietet diese Retranskription manche Schwierigkeiten, zumal nicht aus den Hill Tracts stammende Wörter anderer Chin-Gruppen zur Ergänzung des Vokabulars herangezogen werden. Eine sorgsame Kenntlichmachung und Herkunftsangabe dieser Ergänzungen erlaubt jedoch ihre klare Unterscheidung von den BERNOTSCHEN Notierungen, die, wie linguistische Vergleiche zeigen, als weitgehend zuverlässig angesehen werden können und somit wertvolles Material für weitere Studien bieten. Zwei Skizzen, eine Übersichtskarte und Bibliographie ergänzen die Publikation.

LORENZ G. LÖFFLER.

Djamour Judith. *Malay Kinship and Marriage in Singapore.* (London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, 21.) 151 pp. in 8°. London 1959. The ATHLONE Press. Price : 25s.

Die Verfasserin ist eine Schülerin von R. FIRTH und die Gattin des durch seine Publikationen über Familienstruktur und Sippenorganisation der Chinesen in Singapur und Südostchina bekannt gewordenen M. FREEDMAN. Die vorliegende Publikation basiert auf den (als Ph. D. Thesis vorgelegten) Ergebnissen einer 1949-1950 durchgeführten Feldforschung ; die nun veröffentlichte, komprimierte Fassung ist mithin eine unter sachkundigster Kritik gereifte Arbeit und dürfte, bei klar umrissenem Thema und Prägnanz der Durchführung, wenig zu wünschen übrig lassen. In Gegenüberstellung der Verhältnisse der malayischen Bevölkerung innerhalb der Stadt einerseits und eines Fischerdorfes (von ca. 200 Einwohnern) andererseits, werden systematisch die Formen der Verwandtschaft, der Haushalte, der Heirat, der Stellung der Kinder (insbesondere ihrer Adoption) und der Ehescheidung behandelt. Inmitten der von ihr studierten Gruppen lebend, gewann die Verfasserin durch Kenntnis des Malayischen ihre Einblicke in unmittelbarem Kontakt mit Angehörigen aller Bevölkerungsschichten. Die demographischen Angaben (Anteil an der Gesamtbevölkerung, Beschäftigung, Erwerbslage, Wohnverteilung, Haushaltsbildung, Mischehen mit Chinesen, Indern und Arabern) für Singapur basieren auf den Censusberichten, werden zugleich aber durch die Schilderung der dahinterstehenden, sie z. T. bedingenden Verhältnisse, Attitüden und religiös-rechtlichen Normen verständlich und lebendig gemacht.

In diesen relativ scharf abgrenzbaren (aber durch Zuwanderer aus Indonesien in der Stadt etwas verschobenen) Rahmen des allgemein malayischen Wir-Bewußtseins füllt sich in den weiteren Darlegungen das Bild des sich ohne Stammes- oder Sippenstruktur auf einem bilateralen Verwandtschaftssystem aufbauenden Familienbewußtseins, das sich weniger auf die (bemerkenswert unstabilen) Beziehungen zwischen den Ehepartnern als vielmehr auf das Verhältnis Eltern-Kinder und Geschwister gründet. Hierbei überschneiden sich formale, stark am Islam orientierte Ideologie, nach der die Bindungen an die Verwandten väterlicherseits wichtiger und stärker seien, und adatsgebundene Praxis, nach der die Bindungen zu den mütterlichen Verwandten mehr gepflegt und vielfach durch den Verbleib der Kinder bei der Scheidung bestätigt werden. Die Bindungen an die Eltern, die für alle Notfälle eine Zufluchtsstätte bleiben (Wohlfahrt der Kinder rangiert vor der der Eltern), gelten dabei insbesondere für die Frau ; für die selbstverdienenden Männer spielen zudem, nicht was den unmittelbaren Unterhalt, wohl aber was Arbeitsplatzbeschaffung anbetrifft, die weiteren Verwandtschaftsbeziehungen eine reziprok verpflichtende Rolle. Diese Sicherung durch die Verwandtschaft und vor allem durch die Eltern ermöglicht es dem Malayen, seinem Bedürfnis nach harmonischem, bequemen Leben notfalls auch gegen eingegangene Ehebande nachzukommen ; Scheidungen sind leicht zu erlangen, und Wiederheirat ist einfach und billig ; die gängigen Formen der Voll-, Teil- und Temporäradoption verhindern (wie auch in Fällen von Krankheit u. a.), daß Kinder dabei geschädigt werden und ihrer Vorrechte verlustig gehen.

LORENZ G. LÖFFLER.

Speiser Werner. *China.* Geist und Gesellschaft. (Kunst der Welt, Die außereuropäischen Kulturen.) 272 pp. in 8°. Reich und farbig ill. Baden-Baden 1959. HOLLE Verlag. Preis : DM 29,80.

Wie der Untertitel des Gesamtwerkes „Kunst der Welt“ zum Ausdruck bringt, soll in den Einzelbänden die Kunst nicht in exklusiver Isoliertheit, sondern als ein Glied im Gesamtorganismus der Kultur dargestellt werden. Der Verfasser behält dieses Anliegen des Gesamtwerkes durchaus im Auge und bemüht sich, die chinesische Kunst als einen wichtigen Teil der chinesischen Kultur aufzuzeigen.

Die Geschichte der chinesischen Kunst teilt W. SPEISER in neun Epochen ein. Wenn im Anfang häufig von Shang-Yin-Dynastie, von Chou- und Han-Dynastie gesprochen wird, beginnt der kritische Leser zu fürchten, daß hier auch auf dem Gebiete der

Kunst die Einteilung der politischen Sphäre zugrundegelegt wird. Wie der Rezensent für das Gebiet der Religion es schon andernorts (*Monumenta Serica* 14. 1955, p. 606) dargelegt hat, ist es doch höchst fraglich, ob mit politischen Ereignissen wie Wechsel der Dynastie, Verlegung der Hauptstadt usw. auch gleichzeitig je ein neues Blatt der Religions-, bzw. Kunstgeschichte aufgeschlagen wird. SPEISER sieht dieses Problem und versucht daher, die von ihm aufgestellten Epochen vom „Geist“ her zu charakterisieren. Der Rezensent und wohl viele andere Leser hätten es allerdings gern gesehen, wenn die Grenzdaten der einzelnen Epochen ausschließlich der Kunstgeschichte entnommen worden wären.

Dabei ist die Kennzeichnung der langen ersten Epoche, die sich von den ersten Anfängen der chinesischen Geschichte bis 590 v. Chr. erstreckt haben soll, und die der Verfasser mit dem allgemeinen Namen „Altertum“ bezeichnet, wohl am allerschwierigsten. SPEISER weist nur darauf hin (p. 21), daß „die drei primären Voraussetzungen einer Hochkultur: Stadt, Schrift und Metall-, hier Bronzebearbeitung“, in der geschichtlichen Zeit von vornherein vorhanden waren. Zu begrüßen ist die Warnung (p. 24 f.), in der Shang-Dynastie das ganze damalige „China“ zu sehen. Die Darstellung der vorgeschichtlichen Keramik überschreibt der Verfasser mit „Neolithische Kulturprovinzen“, die er dann im einzelnen kurz bespricht. Dabei fällt auf, daß SPEISER den Jade erst am Ende der Chou-Zeit (p. 75) erwähnt, wo doch W. WILLETS (*Chinese Art*, I. Harmondsworth 1958, p. 55) mit Recht darauf hinweist, daß die Jadebearbeitung geradezu das Kunsthandwerk des Neolithikums genannt werden muß.

Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Epochen, so wie sie der Verfasser aufgestellt hat, im einzelnen zu besprechen. Natürlich läßt sich über die Bezeichnungen „Altertum, Feudalzeit, Einheitsstaat, Zeit der Gärungen, Klassik, Zeit der Einkehr, Zeit der Akademie, Zeit des Bürgertums, Zeit des Staatsgedankens“ mit Recht streiten, doch ist es immer schwierig, wenn nicht unmöglich, mit einem Wort das Charakteristische einer ganzen Epoche genau zu treffen. Aus einer guten Kenntnis der chinesischen Kunstgeschichte heraus zeichnet SPEISER bei jeder Epoche zunächst die politische, gesellschaftliche und geistige Situation, so daß die darauffolgende Darstellung der chinesischen Kunst weit besser verstanden werden kann. Diese Zusammenschau geschieht nicht nur durch ein äußeres Nebeneinanderstellen von zunächst geistig-politischer Situation und gleichzeitigem Kunstleben, sondern der Verfasser zeigt zuweilen auch die inneren Verbindungslinien auf, welche die einzelnen Kulturgebiete zu einem lebendigen Ganzen zusammenwachsen lassen. So wird das Aufkommen der Tierkampf-, Jagd- und Schlachtendarstellungen (pp. 65 ff.), die auffallende Häufigkeit des Silbergeschirres (pp. 147 ff.), die plötzliche Vorliebe für Pflanzen-Ornamentik (pp. 60 f. und 132 ff.) usw. erklärt.

Bei all dem empfindet der Leser dankbar die ehrliche Begeisterung des Verfassers für die chinesische Kultur überhaupt und seine Vertrautheit mit den Fragen der chinesischen Kunstgeschichte insbesondere. Dazu macht die vollkommene technische Wiedergabe der Kunstobjekte das Lesen des Buches auf lange Strecken zu einem wirklichen Genuß.

Dieses positive Urteil über das Werk im allgemeinen soll nicht zurückgenommen werden, wenn im Folgenden Einzelheiten kritisiert werden. Wie der Rezensent schon andernorts¹ betonte, verstanden die Chinesen unter „Unsterblichkeit“, „ewiges Leben“, dann aber auch unter der vom Verfasser oft erwähnten „Auferstehung“, „Geist“ usw. ganz etwas anderes als wir im christlichen Abendland darunter verstehen. Dieser Unterschied sollte jeweils klar gesehen und deutlich gemacht werden. Daß wohl der Gott des Alten Testaments, nicht aber der Himmelsgott der Chinesen mit schrecklicher Rache drohe (p. 11), stimmt nicht; denn noch immer haben die Chinesen die oft schauderhaften Katastrophen wie Überschwemmungen, Hungersnöte usw. als Strafen des Himmels angesehen. Wie der chinesische Himmelsgott zwischen Sünde und Dummheit unterscheidet (p. 11), genau so unterscheidet auch der Gott des Alten Testaments, wie jeder Kenner der biblischen Ethik weiß. Ferner sähe es der Leser gern, wenn der „Würde“ (p. 20) des

¹ HERMANN KÖSTER, *Symbolik des Universismus*. Stuttgart 1958, p. 89 f.

Inhaltes und der Begeisterung des Verfassers über so etwas Schönes wie die chinesische Kunst ein guter und reiner Sprachstil entspräche. Leider hapert es da sehr. Wiederholt muß der Leser Sätze zwei- oder dreimal lesen, um herauszufinden, worauf sich ein bezügliches oder persönliches Fürwort bezieht; z. B. das Wörtchen „die“ in Zeile 14 (von oben) auf p. 35? Etwa auf „Erde“? Was soll es dann aber bedeuten, daß die Mutter Erde „für eine seßhafte Bauernkultur geradezu zu erwarten ist“? Sagte man nicht besser: „diese negative Aussage (statt „Darstellung“) darf gewagt werden“ (p. 40)? Worauf bezieht sich „ihrem“ in Zeile 7 (von unten) auf p. 41? Und so könnte man alle paar Seiten weiter fragen. Eigentlich hätte der Lektor des Verlages den Verfasser auf solch störende Kleinigkeiten aufmerksam machen müssen.

HERMANN KÖSTER.

Köster Hermann. *Symbolik des chinesischen Universismus.* (Symbolik der Religionen, 1.) 104 pp. in 8°. Stuttgart 1958. ANTON HIERSEMANN. Preis: DM 15,—.

Der Titel des Werkes erweckt Erinnerungen an ein Buch des Sinologen J. J. M. DE GROOT, das vor rund vierzig Jahren erschienen ist. Das Wort Universismus, als Thema eines Buches über den Sinn altchinesischer Kultur, erweckte damals heftigen Widerspruch, namentlich von französischer Seite. In einer Buchbesprechung über ein Werk des Sinologen F. E. A. KRAUSE verstieg man sich gar zu der Äußerung, man solle dem Autor Dank dafür wissen, daß er das Wort Universismus vermieden habe. Diese Ablehnung bewies Verständnislosigkeit, und zwar nicht nur für DE GROOTS Buchtitel, sondern für die ganze Einstellung, die sich daraus ergeben mußte, und die zweifellos richtig war.

Seitdem hat sich manches geändert. Das Buch von KÖSTER ist nun allerdings durchaus keine Anlehnung an das Werk DE GROOTS. Dieser konnte damals nur von seinen Kenntnissen des konfuzianischen und postkonfuzianischen China ausgehen. Das entsprach dem damaligen Stand der Wissenschaft. KÖSTER hingegen geht schon von dem allerältesten China aus, von demjenigen, das schon nahezu tausend Jahre vor KONFUZIUS existierte und erst seit den chinesischen Ausgrabungen von 1928, außerdem auch seit der allmählichen Erschließung jungneolithischer Kulturen in China bekannt wurde. Ohne das Wissen um die Geburt der Hochkulturen in China läßt sich ein Buch, wie KÖSTER es uns vorlegt, heute nicht mehr schreiben. Es ist unerlässlich, die Wurzeln eines Hochstammes gründlich zu untersuchen, um von seinem Wuchs und seiner Struktur Kunde zu geben. Es ist dann nur eine natürliche Forderung des Autors, Symbole verschiedener Kulturen miteinander zu vergleichen. Damit ist auch der Anlaß gegeben, chinesische Kultur endlich einmal nicht nur von der Moral-Philosophie des K'UNG-TSU aus sehen zu wollen. Ein Herauspräparieren und Isolieren der chinesischen Kultur, nämlich als einer mit nichts anderem vergleichbaren Erscheinung, hat sich überhaupt überlebt. In recht kürzlich erschienenen größeren Werken über älteste Religion zur Shang-Zeit konnte man noch lesen, daß damals die chinesische Religion animistisch gewesen sei. Zehn bis zwanzig Seiten Text genügen dann, um auf diese Weise eine Hochkultur früher Prägung, mit einem hochentwickelten alten Schriftsystem zu überspringen, um den Anschluß an die Geschichte der Chou-Dynastie zu finden, ganz abgesehen von der Tatsache, daß der Animismus eine Entdeckung E. B. TYLORS ist, deren einzige Wirklichkeit in der Erfindung eines Namens besteht.

Darf man es zunächst einmal begrüßen, das H. KÖSTER die nicht mehr gangbaren Wege beiseite liegen läßt, so legt er uns andererseits gleich ein Werk vor, das die chinesische Kultur seit ihren Anfängen als eine Ganzheit darzustellen weiß. Wir stehen nicht mehr einer Aufspießung von Einzelheiten gegenüber, mit der Aufzählung eines Durcheinanders von Göttern, Geistern, Kultübungen, die sich nicht zum geschlossenen Bild einer Religion verdichten lassen wollen. KÖSTER weiß die Linie zu zeigen, die von den Anfängen bis in die späthistorischen Zeiten weiterläuft. Das Buch kann darum auch als ein Beitrag zur Geistesgeschichte Chinas überhaupt gelten.

Nachdem der Autor erst eine Definition des Universismus, dann auch der Symbolik vorangestellt hat, geht er auf die Grundbegriffe der chinesischen Kultur und der religiösen Weltanschauung ein. Das Wichtigste ist dabei die Vorstellung von der „Ent-

sprechung". Von diesem Begriff her läßt sich schon weitgehend das Weltgefühl in der altchinesischen Kultur verstehen. „Es ist das Entsprechen, d. h. das Gefühl oder die Überzeugung, daß der Mensch mit der Gesamtwirklichkeit, dem Makrokosmos sowohl als auch der sozialen Umwelt übereinstimmen, ihr sich anpassen, einfügen müsse. Schon das Betonen der Polarität der Welt Dinge bezeugt dieses Gefühl“ (p. 42).

Das drückt sich im Kalender aus, der ein Garant der Ordnung ist (p. 43). Man möchte Folgendes hinzufügen :

Der Chinese kannte kein lineargeschichtliches Denken. Dieses ist überhaupt nur dem Abendlande eigen. In dem zyklischen Denken kehren alle Dinge wieder. Der mit dem Kalender verbundene Zeitbegriff ist dann in erster Linie nicht im historischen Sinne zu verstehen, er entspricht vielmehr einer höheren Regel. Zuerst ist der Kalender da, nicht der Mensch, und in das Wesen des Kalenders hat sich der Mensch einzufügen, wie er sich in alles einzufügen hat, um die Ordnung der Dinge nicht zu stören, wodurch nur Unheil entstehen könnte. So ist auch das immer wiederholte Sich-Beziehen auf die Beispiele aus früherer Zeit, namentlich auf das *Te* der alten Könige, als eine Reaktivierung der Vergangenheit aufzufassen, darum auch als eine Beziehung zu einem sehr alten Ahnenkult. Eine derartige Reaktivierung finden wir auch bei Naturvölkern. Das *Te* der alten Könige, auf das man sich beruft, ist dann nichts anderes als die magische Kraft, die von den Ahnen ausstrahlt, die aber ohne Reaktivierung durch die Lebenden erlöschen könnte. Das steht in einem schroffen Gegensatz zum technisch-abendländischen Denken, dem Denken des Fortschrittes, nämlich des Fort-Schreitens von dem, was war, wobei das Vergangene stets als das Überwundene zu gelten hat.

Ich möchte hier nur auf den leitenden Gedanken verweisen, den KÖSTER voranstellt. Diese Grundidee ist, von einer faustisch abendländischen Einstellung aus betrachtet, vielleicht nicht leicht zu begreifen und darum gar oft in der Sinologie verfehlt worden. Wie der Verfasser diese chinesische Denkstruktur in den einzelnen Abschnitten seines Buches verfolgt und darlegt, bleibe dem Leser überlassen. KÖSTERS Arbeit darf man als grundlegend betrachten, weil man nämlich gerne feststellt, daß hier ein Autor zu uns spricht, der nicht nur über Weltgefühl und Psyche der alten chinesischen Kultur und Religion schreibt, sondern auch etwas davon versteht.

Vielleicht wäre es wünschenswert gewesen, auch über die stark optische Veranlagung des Chinesen ein Wort zu sagen, weil sie seine Denkart mitbestimmt. Insofern mag man es bedauern, daß der Verlag keinerlei Illustrationen zu seiner Symbolik der Religionen vorgesehen hat. Gerade in China ist die dargestellte Symbolik von entscheidender Bedeutung. Es war für den Autor keine leichte Aufgabe, diese Symbolik in Worte übersetzen zu müssen. Auch die älteste chinesische Schrift, die Paläographie, steckt voller Symbolik. Einige Beispiele hätten ausgereicht, um wenigstens auf das Wesen dieser alten Schrift einzugehen. Es wäre zu begrüßen, wenn der Verlag sich entschließen könnte, später noch einen ergänzenden Atlas herauszugeben für diejenigen Bände, die einer bebilderten Darstellung bedürften.

C. HENTZE.

Shinichirō Takakura. *The Ainu of Northern Japan. A Study in Conquest and Acculturation.* Transl. and annotated by J. A. HARRISON. (Transactions of the Am. Phil. Soc., 50, 4.) 88 pp. in 4°. With 4 maps. Philadelphia 1960. Price : \$ 2.00.

As can be derived from the sub-title of this translation, the Japanese original is a genuine history of the progressive colonization of the Ainu in Hokkaido (the new name for Ezo) that was achieved by the different Japanese Governments which successively ruled in Honshu. This relatively short colonial era, comprising less than 400 years, is divided by our author into five political periods, beginning with the so-called Early Matsumae period in 1514. This is followed by the Early Bakufu period of only twenty-three years' duration from 1799 till 1821, when the Later Matsumae clan period started. In 1854 began the Later Bakufu direct control period, which lasted till 1868, when the Kaitakushi, at the beginning of the Meiji Government, assumed control of Hokkaido and continued colonization till 1899. In this same year the "Hokkaido Aboriginal Protec-

tion Act" was passed and with this decision the island began to lose its proper colonial characteristics. "By analyzing the facts of each period and by observing the forms, reasons and characteristics of policy in each period, and by comparing all this with other examples, [the author attempts] by induction to uncover basic tendencies" (p. 9).

Obviously this process of Japanese influence and acculturation, moving onward from decade to decade, could not be made understandable for the reader without inserting in the text some shorter and longer descriptions of the cultural goods and social institutions, religious beliefs and shamanistic practices proper to the Ainu during the periods concerned. It is not surprising, therefore, that the author includes various and minute details of the genuine Ainu culture, describing especially the economic life and social structure of these strange aborigines. He reconstructs Ainu life as it must have been before the Japanese began their policies of colonization.

If ethnologists were to take the trouble – which would indeed be considerable – to gather together and sum up the many important details of Ainu life which the author scatters throughout his book, a fairly complete monograph describing the typical structure of their mode of life might be assembled. For this our author merits the gratitude of the ethnologists.

Up to now a complete and satisfactory monograph dealing with this strange people has not been issued, and this is certainly regrettable. Such a piece of work had indeed been planned by Japanese specialists some years ago (cf. M. GUSINDE, *Der gegenwärtige Stand der Ainu-Forschung*. *Anthropos* 51. 1956, pp. 742-746), but the project was dropped in virtue of my recent investigation just some months ago.

It is amazing how many short, as well as longer, articles, filled with detailed descriptions related to the racial and cultural properties of the Ainu have been published. (The reviewer has prepared for immediate printing a bibliography comprising all the titles of Japanese publications issued during the last thirty years.) But now is the time to work out a complete monograph on these remote invaders of picturesque Ezo, while many of the old Ainu folk are still alive. Japanese scientists should not minimize their obligation in this respect, especially as long as these true bearers of the genuine tradition are still at hand.

MARTIN GUSINDE.

Butzer Karl W. *Studien zum vor- und frühgeschichtlichen Landschaftswandel der Sahara. III : Die Naturlandschaft Ägyptens während der Vorgeschichte und der dynastischen Zeit.* (Abhdlg. d. Math.-Naturwiss. Kl., 2.) 122 pp. in 8°. Mit 6 Taf. und 8 Abb. Mainz 1959. Ak. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz. Preis : DM 8,80.

Diese Fortsetzung der Studien des Verfassers (cf. *Anthropos* 54. 1959, pp. 288 f.) zeigt, daß die gängige Vorstellung von der Naturlandschaft des Niltals als eines Gebietes endloser Sümpfe und dschungelartigen Dickichts unhaltbar ist. Die durch „Levees“ (Uferwälle) vor den Schwankungen der Nilwasser weitgehend geschützten Beckenlandschaften waren nur zeitweilig überflutet und boten im Frühjahr und Winter üppiges Weideland. Nur an den tiefsten Stellen der Beckenzone konnten ständige Sümpfe und Dickichte bestehen. Die „Levees“ waren wahrscheinlich noch einladender für den Menschen als die Randgebiete der Wüsten, während im Delta die „Turtle-backs“ ideale Siedlungsmöglichkeiten zwischen den Nilarmen boten. Auf den „Levees“ gediehen Tamarisken, Sykomoren und Weiden; die Beckenlandschaft beherbergte eine savannenartige Vegetation, und nur in sumpfigen Tiefen gediehen Papyrus und dergl., wogegen die Flachwüstenzone lediglich auf bevorzugten Standorten Baumwuchs erlaubte.

Dieses Bild trifft aber erst für eine relativ späte Zeit zu. Während des größten Teils des Paläolithikums dürfte sommerliches Hochwasser noch nicht zu weiträumigen Überschwemmungen des Tals geführt haben. Der Boden des Niltals war aus Schottermaterialien ähnlich der heutigen Flachwüste aufgebaut. Erst mit dem „Epilevalloisien Sebilien“ beginnen Schlammablagerungen, die dann charakteristisch werden für das geologische Geschehen im Holozän. Auf eine (vielleicht um 9000 v. Chr. kurz unterbrochene) Trockenzeit, deren Beginn im frühen oder mittleren zweiten Jahrzehntausend v. Chr.

gesucht werden darf, folgt eine Periode größerer Feuchtigkeit von etwa 5000 bis 2400 v. Chr. Der Wandel zeichnet sich auch in der Zusammensetzung der Fauna (Dokumente auf Felsbildern, später Kleinplastik und Relief und historische Urkunden) deutlich ab. Großtiere wie Elefant und Giraffe gingen allerdings schon zwischen den Perioden Nagada I und II zurück, verschwanden endgültig aber erst von der 4. Dynastie ab. Zwischen 2850 und 2350 v. Chr. erfolgte offenbar eine drastische Minderung des Regenfalls, und Bewässerung und Kultivierung durch den Menschen bestimmen nun das Bild. Im ganzen entspricht dieser Ablauf in großen Zügen den vom Verfasser für den Vorderen Orient entworfenen Verhältnissen (cf. K. W. BUTZER, *Quaternary Stratigraphy and Climate in the Near East*. Bonner Geograph. Abhandl. 24, 1958; auch: *Erdkunde* 11, 1957, pp. 21-35) und hat nicht zu verkennende Parallelen zum spät- und postglazialen Europa – wobei natürlich mit gewissen Phasenverschiebungen zu rechnen ist.

Von besonderer kulturgeschichtlicher Bedeutung ist offenbar die Periode feuchteren Klimas, deren Beginn um 5000 v. Chr. (mit einer heute noch nahezu selbstverständlichen Toleranz von mehreren hundert Jahren) angesetzt werden darf. In ihr vollzieht sich mit einer immer deutlicher hervortretenden Schnelligkeit, die auch das norddanubische Mitteleuropa schon um die Wende vom 5. zum 4. Jahrtausend v. Chr. erreichen läßt, die Expansion der an sich schon älteren produzierenden Nahrungswirtschaft in verschiedenen Formen, d. h. – archäologisch-phaseologisch gesehen – die Rückdrängung der „miolithischen“ Komplexe durch „neolithische“. (Nachträglich gewinnt es so immer mehr eine innere Rechtfertigung, wenn vom Rezensenten in „Oldenbourgs Abriß der Vorgeschichte“ zwischen 5500 und 4600 v. Chr. der Beginn eines eigenen großen Zeitabschnittes [„Käolithikum“] angesetzt und durch diesen klimatischen Wandel zu fixieren gesucht wurde.) Die Forschungen BUTZERS sind ohne Zweifel von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung für die Wertung der frühen ägyptischen Kulturgeschichte (vgl. hierzu auch K. W. BUTZER, *Environment and Human Ecology in Egypt during Predynastic and Early Dynastic Times*. Bull. Soc. Géograph. d'Égypte 32, 1959, pp. 43-87). Das Verhältnis der Fundkomplexe zu den alten Landschafts- und Klimazonen läßt verschiedene Hypothesen und Vorstellungen hinfällig werden und erfordert in mancher Hinsicht eine Neuorientierung. Aber auch die fundarmen Zonen rücken in ein neues Licht, so z. B. die besseren Weidegebiete, die sich abseits des Niltals längs des Roten Meeres hinziehen und sich dann südlich der Nubischen Wüste nach Westen erweitern. An diesen Ergebnissen wird kulturgeschichtliche Forschung nicht vorbeigehen können, und es zeigt sich einmal mehr, daß eines der dringendsten Anliegen an die archäologische Feldforschung die Erschließung von Siedlungsfunden in der Felsbilderzone ist – falls sich nicht die Hinterlassenschaft nomadisierender Hirtenvölker solchem Zugriff überhaupt entzieht.

KARL J. NARR.

Ullendorff Edward. *The Ethiopians*. An Introduction to Country and People. xv-232 pp. in 8°. With 16 pl. and 1 map. London 1960. Oxford Univ. Press. Price: 30s.

Reiche Sachkenntnis befähigt den Verfasser, Wesentliches von Unwesentlichem zu scheiden und dem Leser ein verlässlicher Führer durch Abessinien Geschichte zu sein, ohne ihn aber durch einen angehäuften vorgebrachten Wissensstoff zu ermüden. In zehn Kapiteln wird er mit den wichtigsten Daten der Forschung, der Landschaft und ihrer Bewohner, ihrer Religion, Sprache, Literatur, Kunst und Musik sowie ihrer Sitten und Bräuche auch der Gegenwart vertraut gemacht. Das Buch ist sehr lebendig geschrieben.

Unter den religionsgeschichtlichen Ausführungen sind für die Ethnologen jene über die nordöstlich des Tana-Sees wohnenden Falascha besonders interessant. Diese Falascha werden als Nachkommen jener Elemente im aksumitischen Reich angesprochen, die dem etwa um 450 durch syrische Missionare hereingebrachten Christentum einen zähen Widerstand entgegensetzten. Ihr sogenanntes Judentum ist in vielen Belangen das Widerspiel hebräischer und jüdischer Praktiken und Glaubensvorstellungen, wie sie in Teilen Südwestarabiens in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten noch frei von talmudischen Spitzfindigkeiten üblich waren und in der Folgezeit von jüdischen Kaufleuten und Einwanderern nach Abessinien hereingebracht wurden. In der Religion der Falascha spiegelt

sich im wesentlichen der religiöse Synkretismus wider, wie er im vorchristlichen aksumitischen Königreich geherrscht haben mochte, so daß uns die Falascha – abgesehen von einem gewissen Wandel der religiösen Vorstellungswelt im Verlauf von 1600 Jahren – doch ein sehr sprechendes Zeugnis für die jüdische Glaubenswelt der seinerzeit aus Südarabien stammenden Einwanderer bieten. Sie siedelten sich in kleinen Gruppen im Gebiet der Agau-Völker, Trägern hamitischer (kuschitischer) Sprachen an, die sich auch rassisch sehr deutlich von den Neuankömmlingen unterschieden, kulturell aber in vielem ihnen unterlegen waren. Die Folge davon war, daß sie abgedrängt oder von den semitischen Neuankömmlingen aufgesogen wurden. Auch die Falascha sind ihrer Abstammung nach eigentlich rassisch als Agau anzusprechen.

Eine Auswahl der wichtigsten einschlägigen Literatur, ein Verzeichnis der gebräuchlichsten äthiopischen Bezeichnungen und ein Sachregister erleichtern die Benützung des Buches, das in erster Linie als allgemeine Einführung in das „Gestern“ und „Heute“ Äthopiens für den englisch sprechenden Leser gedacht ist. WALTER HIRSCHBERG.

Jensen Ad. E. [edit.]. *Altvölker Süd-Äthiopiens*. (Völker Süd-Äthiopiens, Ergebnisse der Frobenius-Expeditionen 1950-52 und 1954-56, 1.) xiv-455 pp. in 4°. Mit 45 Abb., 48 Taf., 14 Skizzen und 6 Kt. (With an English Summary.) Stuttgart 1959. W. KOHLHAMMER Verlag. Preis: DM 42,—.

Anschließend an die in den Jahren 1934/35 von AD. E. JENSEN, H. WOHLBERG und A. BAYRLE unternommene Forschungsreise nach Südäthiopien erfolgten im Verlauf eines großangelegten Studienplanes in den Jahren 1950/52 sowie in den Jahren 1954/56 zwei weitere Expeditionen. Auf der ersten Forschungsreise beschränkte sich die Arbeit im wesentlichen auf die beiden Stämme Darassa und Konso, in den beiden darauffolgenden Expeditionen konnte das Arbeitsgebiet wesentlich erweitert werden. Zunächst führte in den Jahren 1950/52 die Reise in den „äußersten Südwesten Äthiopiens, und zwar zunächst in das Gebiet, das vom unteren Omo-Bogen und der Woito-Niederung umschlossen wird und dann zu den östlich anschließenden Konso, Borana und Gudji.“ In den Jahren 1954/56 waren die Völkerschaften, die sich um die südäthiopische Seenkette gruppieren, Ziel der Forschungsreise, und zwar die Say, Arussi, Sidamo, Darassa, Amarro, Burdji, Haruro, Gudji, Konso, Dorso, Dita und Wollamo, außerdem in dem westlich angrenzenden Gebiet die Djandjero und noch weiter südwestlich die Gimirra-Gruppe der Tschako.

Der vorliegende erste Band bringt einen Teil der völkerkundlichen Ergebnisse der in den Jahren 1950/52 durchgeführten Reise. Zur Darstellung gelangen die sogenannten Ari-Stämme (Bako, Kure, Schangama, Bio, Sido, Argenne, Ubamer, Bargedda, Gallila und Gossa), die Basketto-Stämme (Basketto, Doko, Balta, Saha, Dafa und Dola-Maschira), die Dime, die Male, die Banna-Hammar-Gruppe, die Tsamako, die Arbore und die Bodi. AD. E. JENSENS Mitarbeiter waren EIKE HABERLAND, ELISABETH PAULI und WILLY SCHULZ-WEIDNER, die auch als Autoren des ersten Bandes der „Ergebnisse der Frobenius-Expeditionen 1950-52 und 1954-56“ zeichnen. Ganz vortrefflich sind die von ausführlichen Legenden begleiteten Abbildungen von E. PAULI und GISELA WITTNER, sowie die zahlreichen Tafeln, Karten, Skizzen und das sorgsam ausgeführte Sachregister und Literatur-Verzeichnis.

Nach einer Einführung mit einem Reisebericht von E. PAULI, einem „Überblick über die behandelten Kulturen“ von AD. E. JENSEN und einer „Übersicht über die politische Entwicklung Süd-Äthiopiens seit 1880“ von EIKE HABERLAND werden in weiterer Folge die Baka von JENSEN und PAULI, die Schangama, Sido und Bio von W. SCHULZ-WEIDNER, die Ubamer, Gallila, Gossa, Bargedda und Argenne, die Basketto und verwandten Stämme wie auch die Dime von EIKE HABERLAND, die Male von AD. E. JENSEN und E. PAULI, desgleichen auch die Banna, Hammar und Tsamako wie auch die Arbore und schließlich die Bodi, Jidenitsch oder Batscha und Mursi von EIKE HABERLAND behandelt. Eine Zusammenfassung in englischer Sprache sichert dem in jeder Hinsicht bedeutsamen Werk einen größeren Leser- und Benützerkreis.

Der in den Stefanie-See mündende Woito ist nach JENSEN eine wichtige Kultur- und Rassenscheide. Das Gebiet westlich des Woito unterscheidet sich durch seine kulturelle Armut ganz wesentlich vom Osten, und „dem niedrigeren Kulturniveau entspricht rassisch, wenn auch kein krasser Unterschied, so doch eine auffallende Häufung bestimmter altertümlich anmutender Typen, die östlich des Woito seltener sind und dort in den verachteten Kasten vorherrschen“ (p. 14). Es ist dies der von JENSEN herausgestellte „Ari-Typus“, der sich durch eine Reihe bestimmter negroider Merkmale zu erkennen gibt. „Wenn man lange im Lande gereist ist, gewinnt man den Eindruck, es handele sich hier um ein rassisches Substrat der südäthiopischen Hochlandzone“ (p. 14). In den tiefer gelegenen Gebieten ist dieser Ari-Typus weit seltener anzutreffen. Man begegnet hier anderen, sehr verschiedenen rassischen Elementen, einer relativen Häufigkeit von schlanken, großen (ca. 1.80 m), gutgewachsenen Gestalten mit schmalen, fast europäisch wirkenden Gesichtern bei den Male, einer Übermittelgröße mit stärker negroiden Merkmalen bei den Banna und Hammar (abgesehen von dem gelegentlichen Vorkommen nilotider Typen), graziilen Gestalten mit schmalen Gesichtern bei den Tsamako usw. Einzelne Individuen weisen mongolide Züge auf. Gerüchte über das Vorkommen von Zwergvölkern (Dume) in diesen Gebieten Südäthiopiens fanden keine Bestätigung.

Das heutige komplexe Kulturbild der Stämme zwischen Woito und Omo läßt auf verschiedene Kulturen schließen, die sich überlagert haben; ihren zeitlichen Ablauf versucht AD. E. JENSEN zu rekonstruieren.

Es darf angenommen werden, daß das Gebiet früher einmal in größerem Ausmaß von einer etwa buschmannartigen Bevölkerung bewohnt gewesen ist. Bei den auf Tafel 8 in den Abbildungen 1 - 4 dargestellten „Ari-Typen“ wird man vielleicht an Buschmännisches erinnert; Fachleute sollten dieser Frage einmal nachgehen. Der für die Restvölker auch häufig angewendete Terminus „Altavölker“ bezieht sich in vorliegendem Werke nicht auf solche primitiven Jäger- und Sammlerstämme, wie man zunächst einmal erwarten möchte, sondern auf Bauern, „die neben dem Bodenbau meist auch Viehzucht betrieben oder reine Viehzüchtervölker. Innerhalb dieser Bauern- und Viehzüchtervölker Nordost-Afrikas lassen sich drei markante Kulturschichten erkennen, die alle drei sehr verschiedenen Alters sind“ (pp. 13-14). Der Terminus „Altavölker“ ist also hier in nur ganz allgemeinem Sinne aufzufassen.

Als markanteste Schicht erscheint JENSEN die nilotische, mit „Großviehzüchterkomplex“ und Hirse als vorherrschender Anbaupflanze. JENSEN hält eine nördliche und östliche Herkunft – eine der nilotischen eng verwandte Kultur war einstmal in Westasien verbreitet (!) – dieser nilotischen Schicht für wahrscheinlich. Sie erscheint jetzt als der primäre Träger des bisher zumeist den Hamiten zugeschriebenen Viehzüchterkomplexes mit all den damit verbundenen Viehzüchterbräuchen. Wir haben es bei diesen Niloten nicht mehr mit „reinen Viehzüchtern“ zu tun – das reine Viehzüchternomadentum dürfte auch nach JENSEN eine sekundäre, relativ späte Entwicklung sein – sondern mit Trägern einer kombinierten Wirtschaftsform: Rinderzucht und Hirseanbau. Die Verbreitung der Hirse wäre nach JENSEN im wesentlichen mit der der Rinder Hand in Hand gegangen, d. h. unter dem wesentlichen Aspekt der nilotischen Kultur.

In ähnlicher Richtung bewegten sich, wie JENSEN selbst anerkennend hervorhebt, seinerzeit die Gedankengänge von WILLY SCHILDE. Seitdem man immer mehr zur Erkenntnis gelangt, daß das reine Viehzüchternomadentum mehr eine sekundäre Entwicklung bedeutet, werden bei den kulturhistorischen Rekonstruktionsversuchen die Niloten als die Träger der Viehzucht in den Vordergrund geschoben, nicht zuletzt wegen der Verbindung von Hirsebau und Rinderzucht. Vergleicht man aber diese Auffassungen eines JENSEN, SCHILDE und anderer Fachkollegen etwa mit den jüngst vorgelegten Rekonstruktionsversuchen G. P. MURDOCKS, dann sieht man, wie schwierig alle diese Dinge liegen, und man fragt sich am Ende, wie weit man mit den gewöhnlichen Mitteln der kulturhistorischen Ethnologie überhaupt imstande ist, in jene Zeittiefen vorzudringen, von denen hier die Rede ist. Die Mitarbeit der Urgeschichte erscheint als unerlässlich.

Nicht minder schwierig liegen die Verhältnisse bei der Erfassung jener Schicht, die vermutlich vor Ankunft der Niloten bzw. der Kuschiten (Hamiten) in Nordost-Afrika

verbreitet war. JENSEN versucht den Nachweis zu erbringen, daß dies eine Knollenbauern-Schicht war, die den negriden Ari-Typus zum Träger hatte. Diese negriden Ari-Typen wären nach JENSEN die ersten gewesen, mit denen die einwandernden Niloten und Kuschiten in Nordost-Afrika in Berührung gekommen wären. Es handelt sich also hier um eine "prä-nilotische" Kultur. Nach JENSEN wurde sie von einem altertümlichen Negertypus, eben jenem besagten Ari-Typus, getragen, der auch gelegentlich als „paläonegrid“ bezeichnet wird. Der Nachweis dieser Kultur liegt JENSEN sichtlich sehr am Herzen. Aber die Sache liegt nicht so einfach. MURDOCK sieht z. B. die hochbegabten Agau als die Initiatoren für die Kultivierung u. a. von Eleusine, Teff und Ensete an, und wir haben den Eindruck, daß hier eine Annahme der anderen gegenübersteht und die Verwendung gleicher Termini für verschiedenen Inhalt sich auch hier unliebsam bemerkbar macht. Die Verquickung der „prä-nilotischen“ Knollenbauernschicht mit der verachteten Klasse der Handwerker ist in manchem überzeugend, schwieriger aber wird die Sache dann, wenn sich diese Konstruktion auch auf die Eisenverarbeitung und Eisenverhüttung erstreckt und auf diese Weise die Eisenfrage eine neuerliche Trübung erfährt.

Über diese beiden älteren Schichten haben sich nun nach den Darlegungen JENSENS in Nordost-Afrika Völker mit kuschitischen Sprachen gelagert. Diese erscheinen als die Träger verschiedener Kulturimpulse, so etwa des (megalithischen) Terrassenfelderkomplexes (steinerne und hölzerne Stelen, die zumeist als Totendenkmäler Verwendung finden, Terrassierung der Berge, künstliche Bewässerungsanlagen, Mistdüngung), des Gada-Komplexes, der manche Züge mit dem Megalithkomplex gemeinsam hat, und schließlich der sogenannten „Königskultur“, die am stärksten im Bereich der westkuschitischen Sprachen (Kaffa, Djandjero, Wollamo) in Erscheinung tritt. Es ist zwar wiederum eine Annahme, aber diesmal eine sehr wahrscheinliche, daß diese „Königskultur“ auf dem äthiopischen Hochland älter als die semitische Einwanderung (etwa 700 v. Chr.) war, „denn die wenigen bisher entdeckten alten Inschriften berichten, daß die aus Süd-Arabien herübergekommenen semitischen Stämme sich bereits mit kuschitischen Staaten auseinanderzusetzen hatten, die schon damals ähnliche monarchische Verfassungen gehabt zu haben scheinen, wie die heutigen südäthiopischen Reiche“ (p. 19).

Die von JENSEN vorgetragene kulturhistorische Gliederung kann naturgemäß „nur vorläufig und hypothetisch“ sein, und es ist JENSEN vollinhaltlich beizupflichten, wenn er meint: „An weiteren Studien über das nordostafrikanische Gebiet – auch von seiten der Prähistorie, Archäologie und Linguistik, die hier ein noch ebenso weites Feld finden wie die Ethnologie – wird sich erst erweisen, ob sich diese Gliederung bewährt und in welcher Hinsicht sie der Korrektur bedarf“ (p. 19). Des Interesses halber sei noch vermerkt, daß JENSENS „Knollenbauernschicht“ in mancher Hinsicht an die seinerzeit von der „Wiener kulturhistorischen Schule“ aufgestellte „mutterrechtliche Zweiklassenkultur“ erinnert, die aber zusammen mit den anderen Kulturkreisen den Modifikationsbestrebungen dieser Schule zum Opfer fiel.

WALTER HIRSCHBERG.

Bovill E. W. *The Golden Trade of the Moors*. ix-281 pp. in 8°. With 8 maps. London 1958. Oxford University Press. Price: 30s.

Während in der älteren kulturgeschichtlichen Literatur fast immer die passive Rolle Schwarzafrikas im Kulturleben der Völker geltend gemacht wurde, lassen sich in der neueren Literatur Tendenzen erkennen, die den positiven Beitrag Schwarzafrikas an die Welt in das rechte Licht zu rücken bemüht sind. Dieser Wandel – man wäre fast versucht zu sagen, in der Gesinnung der Autoren – tritt auch bei vorliegendem Werk in Erscheinung. Die Überarbeitung des vor ungefähr 25 Jahren erschienenen Buches „Caravans of the Old Sahara“ war unter den Händen des Autors so weit gediehen, daß ein neues, d. h. das vorliegende Werk, daraus entstand. BOVILL verlegt jetzt das Schwergewicht darauf, zu zeigen, wie sehr die Sahara die Karthager bereicherte und wie sehr sie die Römer zu beunruhigen vermochte; auch ist ihm daran gelegen, dem Leser zum Bewußtsein zu bringen, daß die großen Karawanenstraßen dem zurückgebliebenen Süden nicht nur die großen Bildungszentren des Nordens zu erschließen verhalfen, sondern – und

das scheint wohl jetzt das Wesentliche an der Sache – daß durch diese Karawanenstraßen dem Norden die großen Märkte des Südens erschlossen wurden und dadurch auch die Berberei, d. h. der Norden, ganz wesentlich in seiner Entwicklung beeinflußt wurde. Jahrhunderte hindurch hörten Berber und Araber, Juden und Christen nicht auf, aus dem Reichtum und dem Fleiß der Sudanesen ihren Nutzen zu ziehen. Berberisches Gold und marokkanisches Leder haben ihren Ursprung im Sudan.

Unter diesem Leitgedanken wird in 25 Kapiteln ein sehr umfangreiches, auf breiter Literaturkenntnis beruhendes Material vorgelegt. BOVILL beginnt seine Darstellung mit der Austrocknung der Sahara, den karthagischen Expeditionen, den ständigen Schwierigkeiten der Römer mit den gegen Rom rebellierenden Inlandstämmen einschließlich der Garamanten und kommt dann auf die Tuareg, die gewissermaßen die Wüste geboren hat, zu sprechen. Es sind dies die Austuriani, die Mazigen und Ifuragen, die das Garamantische Reich bevölkerten. Das 5. Kapitel („The Arabs“) beschäftigt sich mit den arabischen Vorstößen und Einbrüchen, und die beiden nächsten Kapitel („The Almoravids“ und „The Gold of Ghana“) führen uns an das Hauptthema heran, den Goldhandel mit Westafrika. Ghana, die heidnische Burg und ein Dorn in den Augen fanatischer Mohammedaner, geht wie die meisten Staaten des Sudan auf eine Gründung der Berber zurück. Seinen geradezu sagenhaften Reichtum verdankt es dem Gold- und dem Sklavenhandel mit dem Norden. Von Nordafrika wurden die Sklaven nach Südeuropa ausgeführt. Damit ist auch thematisch die Brücke nach Schwarzafrika gebaut. In dem bekannten glanzvollen Auftreten Mansa Musas von Mali benützt BOVILL die ihm günstig erscheinende Gelegenheit, mit dem Vorurteil abzurechnen, das dem Neger ein politisches Organisationstalent abstreiten will. Vor Songhai wie vor Ghana zeichnet sich Mali dadurch aus, daß es von Anfang an eine Negergründung war, und Mansa Musa, das große politische Führergenie, war ein Neger. Was uns ein IBN BATUTA (1304-1377) und ein LEO AFRICANUS (1492-1550) für die Erforschungsgeschichte des Westsudan und für die Kenntnis dieser Gebiete bedeuten, wird in den Kapiteln 9-12 vorgeführt. Es ist ein glanzvolles Bild, das diese Autoren malen, und Städte wie Timbuktu, Jenne, Gao, Zamfara, Katsina, Kano, Bornu, Agades u. a. m. erweisen sich als sehr bedeutsame Handelszentren. Gegen europäische Stoffe, Zucker aus Südmarokko, Kleidungsstücke, Kupferkessel, Pferde, Bücher u. a. m. wurden in erster Linie Gold, Sklaven und Zibet eingetauscht. In weiterer Folge werden die heißumkämpften Salzminen von Taghaza, geschichtliche Ereignisse aus dem Songhai-Reich und sein Fall (14.-17. Kapitel) und El-Dzehebi behandelt. Die Suche nach der westafrikanischen Goldquelle, nach Wangara (von EDRISI im 12. Jahrhundert so genannt), an der sich christliche Schiffe und islamische Armeen beteiligten, kosteten Königen ihre Throne und vielen Völkern ihre Existenz. Die Erforschung des Niger und seine Bedeutung für den Handel, die Eroberung der Hausaländer durch die Ful unter Osman dan Fodio, dem Schöpfer des Reiches Sokoto (20. und 21. Kapitel) und die Bedeutung des Karawanenhandels („The Last of the Caravans“) als völkerverbindendes Element, sind die drei abschließenden Kapitel des Werkes.

WALTER HIRSCHBERG.

de Rachewiltz Boris. *Afrikanische Kunst*. 246 pp. in 8°. Mit 94 Taf. Zürich 1960. Artemis Verlag. Preis: sFr. 24.80.

„Die durch dieses Buch zu vermittelnde Begegnung mit afrikanischer Kunst setzt einen Kontakt voraus, eine Mitteilungsgabe auf menschlicher Ebene, fern von trocken klassifizierenden Schemata“ (pp. 117-118). Sie führt von den Werken ausgehend in die Geschichte, Kultur, Religion und Weltanschauung ein, um von dort die Mentalität, das Empfinden und das Leben in seiner Andersartigkeit zu erschließen. Dabei verrät der Verfasser neben guter Literaturkenntnis Einfühlungsvermögen und anerkennende Hochachtung vor den afrikanischen Völkern. Es wäre zu wünschen, daß dieses Buch gerade in unseren Tagen, die den dunklen Erdteil in den Brennpunkt der Interessen rücken, weite Verbreitung fände.

Dem Ethnologen kommen zwar – besonders im ersten Kapitel „Szene und Dar-

steller“, wo von Initiation, Religion, Maskentänzen usw. die Rede ist – zuweilen sachliche Bedenken. Die allzu gedrängte Form der Gedanken wirkt verallgemeinernd, was allerdings teilweise in späteren Kapiteln ausgewogen wird.

Das Buch beweist vor allem, wie wenig sich die afrikanische Kunst nur „ästhetisch“ oder nur „historisch“ betrachten läßt und solches Unterfangen stets zu Fehlschlüssen führen muß. Gleichzeitig wird damit aber auch die große Schwierigkeit der Aufgabe klar, die sich der Verfasser gestellt hat und die ihm zu lösen weitgehend gelang: die afrikanische Kunst auf dem Hintergrund negro-afrikanischen Menschentums, negro-afrikanischer Kultur und tropischer Natur zu sehen und zu würdigen. 245 Seiten sind dafür allerdings ein knapper Raum.

Mit seiner Schlußbemerkung über den gewaltigen Einfluß der Negerkunst auf die modernen europäischen Künstler und mit der Frage nach der neo-afrikanischen Kunst stößt RACHEWILTZ aus der rückblickenden Betrachtung in die Gegenwart vor, die den „primitiven Wilden“ langsam als vollwertigen Partner und seine „heidnischen Scheußlichkeiten“ als differenzierte Kulturäußerungen und Lebenswerte zu erkennen beginnt. Er stellt dabei die tiefgreifende Tatsache fest: „In ihrer Kunst verteidigen die Afrikaner nicht ein Kulturerbe, sondern das eigentliche Wesen, die Seele“ (p. 188).

H. CHRISTOFFELS.

Leuzinger Elsy. *Afrika*. Kunst der Negervölker. (Kunst der Welt, Die außer-europäischen Kulturen.) 235 pp. in 8°. Mit 64 farbigen Abb. und 144 Zeichnungen. Baden-Baden 1959. HOLLE Verlag. Preis: DM 29,80.

Leuzinger Elsy. *Africa*. The Art of the Negro Peoples. (Transl. by A. E. KEEP.) (Art of the World, 3.) 247 pp. in 8°, ill. London 1960. METHUEN.

In der nicht abreißen den Folge von Veröffentlichungen über afrikanische Kunst – ein neues Werk! Es unterscheidet sich von den anderen – das sei gleich vorweggenommen – durch ganz ausgezeichnete in den Text eingeklebte Farbbilder und durch hervorragend gezeichnete und auf sehr geschmackvolle Weise in Art von Marginalien in den Text eingebaute Textfiguren. Auf diese Weise ist ein sehr gefällig aussehendes Werk entstanden. – In der gleichen Ausstattung präsentiert sich auch die englische Ausgabe, die eine getreue Wiedergabe der deutschen darstellt.

Die Verfasserin gliedert ihr Buch in einen allgemeinen und einen speziellen Teil. Im ersteren werden die „Begegnung mit der Negerkunst“, „Religion“, „Soziologie“, „Material und Technik“ sowie „Form“ behandelt, und im 2. Teil gelangen die einzelnen Stilregionen zur Darstellung. Die Kapitel tragen als Überschrift: Einleitung zu Westsudan und Westafrika; Westsudan; Westatlantische Küstenländer; Ostatlantische Küstenländer; Kamerun und Französisch-Aequatorialafrika; Belgisch-Kongo; Ostafrika; Südost-Afrika und Madagaskar; Ausblick. Ein Anhang mit Karten und Kultur-tabelle, Transkription und Literaturverzeichnis, Verzeichnis der Abbildungen, Verantwortung für Farbaufnahmen und Zeichnungen, Verzeichnis der Karten, Dank an Museen und Berater, Verzeichnis und Verantwortung der Zeichnungen, Erläuterung der Fachausdrücke und ein Stammes- und Sachregister beschließen das für einen breiten Leserkreis gedachte und mit großer Sorgfalt und Hingabe ausgestattete Werk.

Die uns heute etwas problematisch erscheinende, wenn auch sehr verklausuliert vorgebrachte Unterscheidung der afrikanischen Kunst in eine „mutterrechtliche klassische Vollplastik“ und eine „vaterrechtliche Pfahlplastik“ mag wohl einst zum eisernen Bestand der afrikanischen Kunstbetrachtung gehört haben, mutet aber heute angesichts unserer erweiterten Geschichtskenntnisse einigermaßen veraltet an. Es wird uns doch zunehmend klarer, daß der Weg zum Verständnis der afrikanischen Kunst von den Hochkulturen her gesucht werden muß. Die Verfasserin ist ein Stück des in diese Richtung führenden Weges gegangen, doch ließ sie sich mitten auf dem Wege durch PLACIDE TEMPELS „Bantuphilosophie“ beirren und geriet darauf in das Chaos unhistorischer Verallgemeinerungen und Deutungen. Wir haben es in der „afrikanischen Kunst“ wohl in den seltensten Fällen mit einer individuellen und persönlichkeitsfüllten Kunst zu tun,

sondern zumeist mit Kunstäußerungen, die in der Regel im Banne eines durch Tradition gegebenen Vorbildes stehen und praktische, d. h. religiöse und repräsentative Zwecke verfolgen. Eine Kunst um der Kunst willen gehört im schwarzen Erdteil zu den seltensten Ausnahmen. Der afrikanische „Künstler“ schnitzt im Geiste seiner Vorlage, er fühlt sich an diese gebunden, aber doch nicht in so sklavischer Weise, daß nichts Neues daraus entstehen könnte. Mit oder auch gegen seinen Willen vermittelt sich Geist von seinem Geiste der Vorlage, und so müssen wir, wenn wir den Weg der afrikanischen Kunst verfolgen wollen, vorerst einmal nach der Vorlage suchen, an die sich der „Negerkünstler“ herangewagt hat. Legen wir an die afrikanische Kunst europäische Maßstäbe der Kunstbetrachtung, bedienen wir uns der verschiedenen „Ismen“, um diese „Kunst“ unserem Verständnis nahe zu bringen, dann begeben wir uns in die Gefahr, in die Kunst der Neger etwas hineinzudeuten, das ihrem Wesen nicht entspricht. Wir können unsere Bedenken nicht ganz unterdrücken, wenn wir lesen, der „Negerkünstler“ hätte im Bereiche des Sakralen den Auftrag und das Bedürfnis, einer abstrakten Idee Form zu geben und für ihn hätte die Kunst die Funktion, Unsichtbares sichtbar zu machen. Wir können auch nicht ganz verstehen, daß große europäische Künstler des 20. Jahrhunderts, so vor allen PICASSO, uns den Zugang zum Verständnis der Kunstauffassung des Negers erleichtert hätten, indem diese Künstler selbst von den Quellen einer „ursprünglichen Kunst“ getrunken hätten. So weit wir heute die Dinge beurteilen können, sind diese Kunstwerke gar nicht so „primitiv“ wie sie ursprünglich manchen erschienen, sondern sie haben im Gegenteil bereits eine sehr lange und wechselreiche Geschichte hinter sich – ganz gewiß sind sie aber nicht der Beginn einer Entwicklung, auch dann nicht, wenn sie europäischen Künstlern des 20. Jahrhunderts mitunter als Vorlage dienten. Wäre der Weg, den HIMMELHEBER einst einschlug, systematisch weitergegangen worden, dann hätte man freilich die Werkstätten dieser „primitiven“ Künstler näher kennengelernt, man hätte Medizinmänner und Handwerker, Jünger der Busch-Schulen und Dilettanten und mitunter sogar auch wirkliche Meister bei ihrem Handwerk beobachten können, und man hätte auch noch mehr von der nüchternen Welt ihres Alltags erfahren und wäre auch vielleicht vor so manchen voreiligen Schlüssen bewahrt geblieben. Mit der Bindung des afrikanischen Künstlers an sein Werk steht es nicht immer zum besten.

Die sogenannte Pfahlplastik findet wenig Gnade in dem Buche. Sie gehört nun einmal nicht zu den landläufigen Vorstellungen von der klassischen afrikanischen Kunst, jener Vollplastik in den Mutterrechtsgebieten der Hyläa, um die es sich ja zumeist handelt, wenn von afrikanischer Kunst die Rede ist. Wir hören, daß die Pfahlplastik in Ostafrika über die Stufe einer „primären Kunst“ gar nicht hinausgelangt sei, wobei man sich darunter ein ursprüngliches, undifferenziertes, primitives Stadium der Kunstentwicklung vorzustellen hätte. Abgesehen davon, daß wir es auch im Rahmen der Pfahlplastik mit recht differenzierten Proben dieser Kunst zu tun haben – wenn wir unsere Beispiele aus Nordostafrika, Madagaskar oder aus Simbabwe herbeiholen, so müßte doch auch die ganz spezifische Funktion dieser Kunst als Grabdenkmäler, Grabpfosten und dergleichen mehr und ihr gehäuftes Vorkommen im megalithischen Kulturbereich zu denken geben. Wenn wir die Situation in Ostafrika mit dem Satz abtun: „Wohl begegnen wir auf der ganzen Linie einem gefälligen Kunstgewerbe, doch die Plastik verharrt in einem nüchternen, ärmlichen Pfahlstil, der selten über die Stufe primärer Kunst hinausgelangt“, so verschließen wir uns mit dieser Feststellung den Weg zur Lösung dieser Frage. Sollten uns nicht die Gabelpfosten und ihr Weiterwirken in der afrikanischen Kunst (etwa bei den Dogon, Yoruba-Dahomey, Bamum) einen gewissen Fingerzeig geben? Sie sind sicherlich mit der Pfahlplastik eng verbunden. Zumindest bahnen sich neue Fragestellungen an, wenn auch vorderhand keine Lösungen, und auch die „Primärstil-Künstler“ stehen in anderem Lichte da. Meinte noch unsere Verfasserin: „Ein Primärstil-Künstler, der sich an einer Skulptur versuchte, begnügte sich mit rudimentärer Andeutung des Gesichts und der Glieder und mit einer plumpen Haltung des Körpers. Es strömen diese Urzeugen menschlichen Schöpferwillens dank ihrer Spontaneität aber oft einen großen Zauber aus.“ So ändert sich das Bild wesentlich, wenn wir es in ähnlich gelagerten Fällen – schlicht und einfach gesagt – nur mit der Unfähigkeit eines Künst-

lers zu tun haben, seiner Vorlage gerecht zu werden. Solche „Künstler“ kommen auch bei den Afrikanern vor.

In vollkommener Übereinstimmung mit der Verfasserin befinden wir uns, wenn sie meint: „Alle Versuche, die Negerkunst in ein Verbreitungsschema ausgeklügelter Dualbegriffe zu pressen, etwa wie: konkav-konvex, naturalistisch-abstrakt, klassisch-präklassisch, Pfahlplastik-Rundplastik, scheitern an der wirklichen Situation, wie wir sie heute in Afrika antreffen. Ein Land, das rund tausend Stile entwickelt hat, ist nicht so leicht zu katalogisieren. Wer sich die Mühe nimmt, bestimmten Kulturen nachzugehen und sie mit anderen Kulturen in Parallele zu setzen, wird sich bald genarrt sehen; denn vielleicht findet er schon im Nachbardorf ein Stilbild, das seinen bisherigen Beobachtungen ganz und gar widerspricht.“ Dem großen Reichtum an Stilen entspricht der Reichtum an Sprachen und Völkertypen. Afrika überrascht immer wieder durch seine Variabilität. Auch das sollte uns zu denken geben. Diese Vielfalt in der kulturellen Erscheinungswelt der Afrikaner läßt sich, wenn auch nicht ganz, so doch zum Teil, durch die vielen Fremdeinflüsse erklären, mit denen sich der Afrikaner auseinanderzusetzen hatte, bis er sie seinem Wesen anzupassen vermochte, durch jene vielen fremden Vorlagen, die er nachzuahmen bestrebt war, obwohl er anfangs keine rechte Bindung dazu hatte.

Der zweite und größere Teil dieses Werkes ist, wie bereits angedeutet wurde, den „Stil-Regionen“ oder auch Stilprovinzen gewidmet mit dem begreiflichen Wunsch, doch eine Gruppierung vorzulegen, obwohl das Land „rund tausend Stile entwickelt hat“. Die Autorin sah sich, wie ihre Vorgänger, einer Sisyphus-Arbeit gegenüber. Sollte dies nicht ein Ansporn dazu sein, die „Kunst der Afrikaner“ einmal einer anderen Betrachtungsweise zu unterziehen und den Versuch zu unternehmen, zunächst einmal auch an die Vorlagen zu denken, um dann zu sehen, was daraus geworden ist? Freilich: auf den Versuch käme es einmal an.

WALTER HIRSCHBERG.

Jahn Janheinz. *Muntu*. Umriss der neofrikanischen Kultur. 263 pp. in 8°. Mit 8 Taf. und 1 Kt. Düsseldorf 1958. EUGEN DIEDERICH'S Verlag. Preis: DM 19,80.

Jahn Janheinz. *Muntu*. An Outline of Neo-African Culture. Translated by M. GRENE. 267 pp. in 8°. With 16 pl. and 2 maps. London 1961. FABER and FABER Ltd. Price: 30s.

Jahn Janheinz. *Durch afrikanische Türen*. Erlebnisse und Begegnungen in Westafrika. 282 pp. in 8°. Düsseldorf 1960. EUGEN DIEDERICH'S Verlag.

JANHEINZ JAHN richtet mit seinen beiden jüngst erschienenen Werken den Blick auf ein bisher von der europäischen Ethnologie kaum in Angriff genommenes Gebiet: die Neokulturen. Da er von Hause aus nicht Ethnologe ist, dürfte es wissenschaftlich sein, wodurch sein Interesse dafür geweckt wurde. Bei intensiver Beschäftigung mit literarischen Erzeugnissen aus afroamerikanischem und afrikanischem Bereich fielen ihm Gemeinsamkeiten in Aufbau und Ausdrucksweise auf, die er sich nicht nach abendländischen Stilprinzipien erklären konnte. Er suchte Rat bei der Ethnologie, fand aber dort für seine Untersuchungen zu wenig umfassende Aussagen, die vielen Theorien ließen ihn unbefriedigt. „Am sympathischsten GRAEBNER und FROBENIUS, weil jenseits der kulturevolutionistischen (MORGAN, LÉVY-BRUHL) wie der biologisch-evolutionistischen Richtungen, doch leider von europäischen Vorstellungen geprägt. Fast immer, selbst in den funktionalistischen Richtungen, geht man vom (gesammelten Material-) Befund aus und schließt auf den Geist, statt auch einmal umgekehrt zuerst nach dem geistigen Grundbild zu suchen, um von daher das Material zu deuten. Nur LÉVY-BRUHL verfuhr anders herum, doch war er leider auch zu lange dem Evolutionismus verpflichtet und suchte den Geist z. B. nicht in Afrika, sondern machte seinen eigenen zum Maßstab der Analyse.“ Diese persönliche Mitteilung des Verfassers legt klar, welchen Eindruck die Ethnologie bei einem ernsthaft forschenden Nichtethnologen hinterlassen und wie wenig sie ihm unter Umständen zum Ziel verhelfen kann. JAHN entschloß sich daher, bei seinen Untersuchungen auf anderen als auf traditionellen ethnologischen Wegen zu gehen, wiewohl er diese manchesmal kreuzt.

Seinen Forschungen legt er die Idee zugrunde, daß jede Kultur die philosophischen Grundfragen auf ihre Weise beantwortet, daß sich in ihnen allen ein universales Denken spiegelt, sich jedoch die Wertvorstellungen unterscheiden, die dann die Systeme prägen. Zum Ausgangspunkt der Erfassung einer Kultur macht er nicht ihr Material (verstanden als Gebrauchs-, Kult-, Kunstgegenstände usw.), nicht einmal eine psychologische Grundverfassung, wie L. S. SENGHOR¹ dies tut und wie es ihm JAHN folgerichtig als falsche Prämisse nachweist², sondern ihre Denkbilder. Diese Methode erprobt er an der Kultur Schwarz-Afrikas³, indem er statt der Literatur über Afrika zunächst jene von Afrikanern in umfassendem Maße studiert und analysiert.

„Ich stieß auf SENGHOR, CÉSAIRE, KAGAME, über GRIAULE auf OGOTEMMÉLI. Das Gemeinsame wurde evident, und nun erschloß sich mir das ethnologische Material auf einmal anders; es wurde möglich, es von Afrika her zu sehen.“⁴ Dieser Aneignung gewährte JAHN zehn lange Jahre Zeit. Und dann entstand ‚Muntu‘, als Entwurf einer Methode und als ‚Umriss der neoafrikanischen Kultur‘, die in zukünftiger Forschung bestätigt und ausgearbeitet werden soll, wobei das ethnologische Material dann in Dienst tritt. „... denn jedes Kapitel wäre eine eigene, umfangreiche Studie wert... Das Buch ist ein Anfang, ein erster Versuch, die neoafrikanische Kultur zu skizzieren“ (p. 29).

Die afrikanischen Ausdrücke, die JAHN den acht Kapiteln seines Buches voranstellt und deren er sich im Text bedient, sind keine bloßen Etiketten, sondern Schlüsselbegriffe, die kategorialen Wert haben. 1. SKOKIAN ? – Fragestellung und Methode, 2. WODU – Die Verkörperung der Götter, 3. RUMBA – Die Bedeutung der Tänze, 4. NTU – Die afrikanische Philosophie, 5. NOMMO – Die Zauberkraft des Wortes, 6. KUNTU – Die Unwandelbarkeit des Stils, 7. HANTU – Die Geschichte der Literatur, 8. BLUES – Der Konflikt der Kulturen.

Z. B. ‚Muntu‘, als Hauptkategorie, umfaßt mehr als nur den Begriff ‚Mensch‘, der nicht bedeutungsadäquat zu *muntu* steht. „Muntu schließt Lebendige und Verstorbene, Orichas, Laos und Bon Dieu ein. Muntu ist also Kraft, die mit Intelligenz begabt ist, oder, noch besser: Muntu ist eine Kraft seiende Wesenheit, welcher die Herrschaft über Nommo (Wort als Nennkraft) eignet“ (p. 106). Diese Definition, die der Verfasser noch weiter ausbaut, mag bekannt sein, aber weil er sie u. a. zu einem seiner Ausgangspunkte macht, ist man ihm dankbar, daß er sie nochmals in klarer und einfacher Sprache formuliert.

JAHNS Buch steht und fällt, so möchte man glauben, mit dem 1. Kapitel: mit der Frage nach Existenz und Wesen einer afrikanischen Kultur (pp. 12, 14, 17, 18), deren Komponenten der europäische Einfluß und die altafrikanischen Traditionsgüter, deren lebendige Exponenten die schwarze Intelligenz, deren Manifestation die neoafrikanischen literarischen, künstlerischen und philosophischen Werke sind. „Es handelt sich also um eine echte Renaissance, die ja nicht nur formale Erneuerung und Kopie einer Vergangenheit bleibt, sondern etwas Neues entstehen läßt“ (p. 17). Wer JAHN widerlegen will, müßte also nicht sein Buch widerlegen, sondern eine Tatsache, nämlich die neoafrikanische Kultur. Sie ist etwas Neues, „dieses Neue ist eben bereits vorhanden“, und dieses Neue will mit einer Methode erfaßt werden, die universalen Charakter hat. Sie müßte sich der Summe des in der Ethnologie bisher Erarbeiteten bedienen und sich

¹ L. S. SENGHOR, Der Geist der negro-afrikanischen Kultur. In: JAHN, Schwarze Ballade. Düsseldorf 1957, pp. 212 ff.

² Ibid., p. 238. – Die im Folgenden nur durch eine Seitenzahl bezeichneten Zitate sind dem Buche ‚Muntu‘ entnommen.

³ JAHN ist sich der Schwierigkeit dieser Arbeitshypothese einer gemeinsamen afrikanischen Kultur bewußt. Dies bedarf einer Rechtfertigung... Muntu, p. 17; cf. P. HENRICI, Gibt es eine Bantu-Philosophie? Orientierung (Zürich) 23. 1959, pp. 227 ff.

⁴ Persönliche Mitteilung. – O. SPLETT meint darum, JAHN würde dadurch nicht nur zum „Interpreten der neoafrikanischen Kultur“, sondern auch zu deren „aggressivem Propagandisten“. „Man sieht, daß er von Emotionen erfüllt ist.“ SPLETT erteilt dann dem „jungen Einzelgänger“, dem bereits ein „historisches Verdienst“ zukomme, einige wohlgemeinte Ratschläge. Er fügt aber auch hinzu: „Es wäre für uns alle ein Verlust, wenn er sich durch zu rasches Arbeiten um die weitere Ernte brächte.“ O. SPLETT, Afrika bleibt unbekannt. Hochland 52. 1960, pp. 415-420 (Zitate pp. 418-420).

darüber hinaus die Spezialkenntnisse von Literaturwissenschaft, Kunst, Geschichte, Philosophie, Religionswissenschaft etc. zu eigen machen. Jeder der acht kategorialen Begriffe, die JAHN anführt und zugrundelegt, ist ein Beweis dafür, daß er sich dessen selbst bewußt ist. Mehr noch: daß er eine solche Methode vorzeichnet und in Angriff nimmt.

Nach der Methodenfrage (Kapitel 1), die uns nun genügend beschäftigt hat, erklärt und rechtfertigt der Verfasser, warum er seine eigentliche Untersuchung nicht mit Afrika und seiner Philosophie beginnen läßt, sondern zunächst von dem in Mittelamerika (Haiti) ausgeübten Wodu-Kult her die afrikanische Religion und vom kubanischen Rumba her die afrikanische Rhythmik einführt. „In diesen zwei umfangreichen Kapiteln“, die wie alle Kapitel von der Tradition bis ins Moderne schwingen, „ist damit genügend Anschauungsmaterial geboten, so daß man nun den Sprung nach Afrika wagen kann. Dieser ist unvermeidlich, denn die Philosophie, die im vierten Kapitel dargestellt wird, ist die Grundlage der afrikanischen Kultur ... KAGAME, OGOTEMMÉLI, TEMPELS haben die Philosophie der Bantu, der Ruandesen, der Dogon erläutert und in ein System gebracht. Die Grundprinzipien stimmen überein, obwohl die Völker, denen die Vorstellungen entstammen, in verschiedenen Gegenden Afrikas leben. So wird hier jener gemeinsame Nenner dargestellt, der es erlaubt, die gesamte afrikanische Kultur, die alte wie die neue, zu deuten. Die Berechtigung der Verallgemeinerung der philosophischen Prinzipien erweist sich am Resultat“ (p. 26 f.). Ein gelegentlich zu erarbeitender negativer Beweis, inwiefern nämlich die für Afrika typischen Grundprinzipien mit denen anderer Kulturen nicht übereinstimmen, würde dieses Resultat noch bekräftigen.

Aus Religion, Rhythmus und der afrikanischen Kategorienlehre werden danach weitgehend die Kunst sowie die Geschichte der Literatur verstanden. Das Wort *nommo* als Zauber- und Lebenskraft erklärt die Stellung des Afrikaners den Dingen gegenüber, deutet den Medizinmann und den Hexer, die imperativische Dichtung und die Eigenständigkeit der afrikanischen Lyrik. *Kuntu*, als Modalität, als ‚Wie‘ gedeutet, liefert die unentbehrlichen Stilprinzipien zum Bild, zum Gesang und zur Maske. *Hantu*, Zeit- und Raumkategorie, bringt die Schrift und das Reden, die Literatur in ihrer zeitlichen Bedingtheit ins Verstehen.

Den Ausklang des Buches bildet – von den gewonnenen Gesichtspunkten her – der Konflikt zwischen abendländischer und afrikanischer Kultur.

Das zweite Werk ‚Durch afrikanische Türen‘ ist sozusagen die praktische Anwendung der Methode von ‚Muntu‘. Nach mehr als zehnjährigem Studium reist JAHN nach Afrika und versucht, dort den Afrikaner „mit neuen Augen“ durch die Brille seiner eigenen Lebensäußerungen zu erkennen. Er lehnt nicht nur die Fragemethode, sondern auch das Geld als Köder, durch den sich manches entlocken läßt, und sonstige moderne Hilfsmittel ab, sondern lebt in den Hütten, ißt landesübliche Speisen und schläft zuletzt ohne Moskitonetz auf dem Boden wie seine Gastgeber auch, d. h. er paßt sich äußerlich an, weil er innerlich vorbereitet war und gewinnt dadurch das Vertrauen. So wird die Reise selbst, wie auch die nachträgliche, sehr interessant und klug verfaßte Schilderung zur Bestätigung der Hypothese und anregend für neues Schaffen.

‚Muntu‘ ist bereits von M. GREENE in Zusammenarbeit mit anderen Fachkennern ins Englische übersetzt. Die Anzahl der Bilder ist darin verdoppelt. Ebenfalls erschien Muntu in schwedischer Sprache. Die französische, italienische und spanische Bearbeitung sind im Erscheinen begriffen.

Beide Bücher sind in einem gewissen Sinne Anfangswerke. Der Autor ist sich der Skizzenhaftigkeit bewußt, und deshalb erübrigt es sich, die Lücken eigens kritisch hervorzuheben. Einleuchtend ist die Methode (die er in weiteren Werken auszubauen gedenkt), der Einheit der ‚neofrikanischen Kultur‘ nachzuspüren und diese Einheit in einem klar durchdachten System vorzustellen. Er hat bewußt gewagt zu vereinfachen, um grundsätzliche Gesichtspunkte eindringlich vorzulegen. Daß ihm Letzteres gelungen ist, beweist die Tatsache, daß seine Bücher schon jetzt manchem Anregung gaben und als wegweisend gelten.

H. CHRISTOFFELS.

Richards Audrey I. [edit.]. *East African Chiefs*. A study of political development in some Uganda and Tanganyika tribes. 419 pp. in 8°. With 4 pl., 1 map., and diagrams. London 1960. FABER and FABER Ltd. Price : 42s.

Das Buch beschreibt die politische Entwicklung von vierzehn ostafrikanischen Völkerstämmen. Buganda, Bunyoro und Toro waren Königreiche unter der Herrschaft autoritär regierender erblicher Herrscher mit weit zurückreichendem Stammbaum. Die Königreiche Busoga, Buhaya, Buha, Buzinza und Busukuma setzten sich aus einer Reihe kleinerer Fürstentümer zusammen und wurden ebenfalls von erblichen Herrschern geleitet. Daneben gab es eine Gruppe von Staaten ohne einen eigentlichen zentralen Herrscher. Es handelte sich um Teilherrschaften, die nach Klanen gegliedert und von einem Klanältesten angeführt wurden. Ihr Zusammenhalt war schwach. Nur in ganz bestimmten Fällen (Krieg, Blutrache, Ritualwesen) arbeiteten sie zusammen. In diese Kategorie fallen die Gisu, Kiga, Lugbara und Amba.

Das Buch ist zugleich eine Art Rechenschaftsbericht über britische Verwaltungsmethoden und zeigt ungeschminkt die mannigfachen Schwierigkeiten, die sich aus dem Zusammenprall europäischer und afrikanischer Gesichtspunkte ergaben. Schließlich soll noch gezeigt werden, in welchem Ausmaß geschulte Zivilbeamte die eingeborenen Autoritäten in der afrikanischen Lokalverwaltung zu ersetzen vermochten und wie sich das Verhältnis zwischen den traditionellen und den modernen Auffassungen auf den verschiedenen Sektoren der Verwaltung gestaltete. Die einzelnen politischen Strukturen der Afrikaner reagierten verschieden auf die britischen Verwaltungsmethoden.

Ein besonderes Problem für sich stellt die Einführung des demokratischen Gedankens in den Zwischenseenreichen dar. Bei der ganzen Struktur der autoritär regierten Hima-Reiche mußte naturgemäß die Einführung demokratischer Verwaltungsmethoden auf größte Schwierigkeiten stoßen. Die besonders in den Nachkriegsjahren in beschleunigtem Tempo durchgeführten Bemühungen der englischen Verwaltung, aus Autokratien demokratische Staatsgebilde zu machen und einen Wandel des Begriffes Autorität zu schaffen, bilden sicherlich einen interessanten Beitrag zu der heftig diskutierten Frage, wie weit die Voraussetzungen zur Einführung der Demokratie (nach europäischen Vorstellungen) in Schwarzafrika gegeben sind.

Auch der kulturhistorisch orientierte Ethnologe zieht aus dem Buche reichen Gewinn. Im besonderen liefert es ihm sehr instruktive Beispiele für die Verbreitung afrikanischer Staatsgebilde und auf welche Weise sie bei höfischen Institutionen geschah. Die Konfrontierung der historischen Zustände in den Hima-Staaten mit den modernen Verhältnissen ist außerordentlich aufschlußreich, desgleichen auch der Vergleich der staatlichen Einrichtungen der „Zwischenseen-Bantu“ mit denen der übrigen Bantu im Süden und Osten Afrikas. Nicht genügend scharf wird vielleicht dem Leser zum Bewußtsein gebracht, daß es sich bei der herrschenden Schicht (Hima oder Tussi) um ein von den Bantu gänzlich verschiedenes Bevölkerungs- bzw. rassisches Element handelt, das allerdings die Sprache seiner Untertanen angenommen hat und so als „Bantu“ gilt. Eine sehr sorgfältig ausgewählte Bibliographie von Uganda, von den Ganda, Soga, Nyoro, Nakole, Gisu, Kiga, Alur, von Lugbara und Tanganyika, von den Sukuma, Haya, Zinza und Ha sowie ein Sachregister unterstützen diese wertvolle, auf praktischen Erfahrungen beruhende Publikation.

WALTER HIRSCHBERG.

Read Margaret. *Children of their Fathers*. Growing up among the Ngoni of Nyasaland. 176 pp. in 8°. With 16 pl. and 3 fig. London 1959. METHUEN & Co. Price : 18s.

Die Verfasserin, mit dem Leben der Ngoni auf das beste vertraut (cf. *Anthropos* 53. 1958, p. 1074), sucht in einer eingehenden Schilderung des sozialen Milieus, in dem die Ngoni-Kinder heranwachsen, jene Kräfte zu analysieren, die für den Aufbau einer Persönlichkeit bei den Ngoni entscheidend sind. Die nicht nur auf Wissensvermittlung, sondern auch auf eine dem Stammesideal entsprechende charakterliche Schulung abgestimmte Erziehung verlief vor dem Einbruch des europäischen Schulwesens und dem Aufkommen des afrikanischen Nationalismus anscheinend ohne Schwierigkeiten. Erst in

den letzten Jahren machten sich die Anzeichen einer deutlichen Störung bemerkbar. Wenn auch an eine Übertragung auf ein anderes Volk der bei den Ngoni üblichen Erziehungsmethoden aus vielerlei Gründen nicht zu denken ist – über den umgekehrten Weg machte man sich allerdings weniger Skrupel! – so schälen sich doch aus der Analyse des Ngoni-Erziehungswesens einige allgemeine, die gesamte Menschheit betreffende Erkenntnisse heraus, die ohne Zweifel imstande sind, auch unseren Eltern, Lehrern und Erziehern einige Anregung zu geben. Es eröffnet sich hier der Sozialanthropologie ein ungeheuer wichtiges Feld der Forschung, das bisher noch viel zu wenig begangen wurde. Unser in vieler Beziehung verkrampftes, individualisierendes und durch zahllose psychologische und pädagogische Experimente leider nicht viel besser gewordenen Erziehungssystem, das mehr auf die Ausbildung des Intellektes als auf eine Charakterschulung ausgerichtet ist, könnte vielleicht aus dem Verhalten der „Naturvölker“, in unserem Falle der Ngoni, manche Anregung gewinnen. Dahin zielt auch die Absicht der Verfasserin und des Buches. Was für den Ngoni vielleicht selbstverständlich erscheint, muß von uns erst wieder mühsam zurückerobert werden.

WALTER HIRSCHBERG.

Jabavu Noni. *Drawn in Colour.* African Contrasts. XII-208 pp. in 8°. With 1 map. London 1960. JOHN MURRAY. Price: 18s.

No student of African Social Anthropology should leave this book unnoticed; every political leader with any self-respect from the Union to the Sudan should read it, and every educated woman, black or white, ought to join them. It doesn't pretend to be a scientific work and from a purely scientific point of view some passages are not up to date. No ethnologist would, e. g., use the term "Hamites" any longer to designate a "race", and the Cwezi were not "Hamites", but Nilotes. However, such trifles don't matter in the context of "Drawn in Colour". No White, neither man nor woman, could have produced this masterpiece. To accomplish this colourful picture, full of soul, humour, artistic vision and *esprit* it needed the grand-daughter of the great JABAVU, editor and owner of the first African newspaper in the Union, and the daughter of Professor JABAVU at Fort Hare, herself married to an Englishman, while her sister was married to an East African Ganda. Only an African woman, belonging to two worlds, could reveal African life to such a degree. And, maybe, a beloved brother had to be killed by African gangsters in Johannesburg to give shape to this balanced outburst of sentiment, caused by the pangs of eternal acculturation, "the difficulty of this transition stage" (pp. 123, 129, 156).

The story begins in her "own South Africa", in very quiet, almost idyllic Xhosa-land, reminding one of KENT COTTRELL's "Sunburnt Sketches" in pencil and paint, but in a Victorian and apartheid setting, wonderfully and dispassionately combined. "Let us *pray* for that gangster, let us commend that twisted soul to Almighty God!"; "... there is much in common among South Africans of every colour"; "The Boers are not all primitive Calvinists ... Nor are the English on the other hand all civilised Western men ... The English are guilty in our eyes, of a subtler, greater sin because in ... their ... 'balanced' approach to human problems they appear heartless and unfeeling; whereas the best of the Boers show signs of a warmer, more human temperament" (p. 62).

Then comes Rhodesia, with its false "partnership", worse than South African apartheid, and "the rather pronounced 'petit-bourgeois' aspect of most of the Europeans", this Rhodesia, where "the atmosphere had indeed become more acute with the coming of the post-war type of young Briton coming out to settle with the help of War gratuities" (p. 77 s.). Splendid is the description of the Zambezi crossing by air, with its immense historical horizons, and behind it, the *real* turmoil begins. As long as social relations were restricted, mathematically speaking, to *four* dimensions, you tried to hang on, but now, in East Africa, particularly in Uganda, with its "apparent confusion in standards", where "in the African's own country our people are forced to live and rot in locations" (p. 98) and where one didn't expect politically devised obstacles to exist in a 'Black Man's Own Country', you reach the climax and you get a feeling that humanity in its social relations has to solve a problem comparable to the circle's squaring. "I had seen

enough to realise that the epithet 'Bantu' was largely made nonsense of by the geographical qualifiers : Eastern, Southern" (p. 146) ; linguistic links, "Bantu and other, had no more unifying effect than similar links in Europe" (p. 178) ; "South could not live with East, the cultures in this day and age are too diverse, whatever the original common source of fellow Bantu-ness" (p. 184) ; "We had not known the facts" ; "I couldn't see the relevance of the 'primarily African' State in East Africa" (p. 188). And when, at the close of the book, old Professor JABAVU says : "There is no cause for alarm or distress ... *Alles sal reg kom*", you are not convinced. You no longer believe that the Bantu are one, you fully agree with NONI JABAVU that we have "built more on to the concept 'Bantu' than it warranted", but you also agree that "Life must Go On" (p. 19). HARALD V. SICARD.

Clark J. Desmond. *The Prehistory of Southern Africa*. (Pelican Books, A 458.) xxv-341 pp. in 8°. With 16 pl., 71 fig., 15 maps, and 7 tables. Harmondsworth 1959. Penguin Books. South African Archaeological Society Issue.

Nach einleitender Darstellung des Landes und der geographischen, forschungsgeschichtlichen und geologisch-paläontologischen Grundlagen behandelt der Verfasser die „Affenmenschen“, d. h. die Australopithecinen (in einem weiteren Sinne des Wortes). Seine kurzen und übersichtlichen Ausführungen zur Datierungsfrage zeigen einmal mehr, daß diese Fossilien keineswegs pliozän sind und auch nicht einmal unmittelbar an den Anfang des Pleistozäns gehören, sondern erst in eine späte Phase des Altpleistozäns (im afrikanischen Sinne, d. h. entsprechend der Zeit der Villafranca-Fauna : „Kageran“), das seinerseits mehrere Jahrhunderttausende umfaßt haben dürfte. Die Beurteilung des Status dieser „Australopithecinen“ bewegt sich in weitgehend evolutionistischen Bahnen : als Grundlage der Nahrungswirtschaft wird neben der Aneignung von Vegetabilien die Aasfresserei angesehen, jedoch immerhin eine geistige Kapazität zugestanden, die es erlaubte, sich zum Töten von Tieren zusammenzurotten (offenbar nach dem zur Zeit recht beliebten Modell der Paviane) – und dies war der bescheidene Anfang jahrtausendelanger Entwicklung der Jagdtechnik, ebenso wie das Ergreifen und Benutzen naturgegebener Gegenstände schon bei einigen Gruppen zur Werkzeugherstellung geführt hatte (p. 71). Im ganzen bieten die „Australopithecinen“, also nach der Kapitelüberschrift die „Affenmenschen“ (Man-apes), dem Verfasser Beispiele dafür, wie „unsere nächsten fast-menschlichen (near-human) oder sogar menschlichen Vorfahren“ beschaffen waren (p. 73).

Höchst willkommen ist die Übersicht über die fossilen Menschenfunde Südafrikas, denen sich ein Kapitel über die „unspezialisierten Jäger-Sammler“ anschließt. Hiervon sei nur erwähnt, daß der Verfasser in der Frage der Geröllindustrien erfreulich zurückhaltend ist und nur die Komplexe mit „Chopping-tools“ (die er allerdings, wie auch manche andere Autoren, leider entgegen der Definition durch Movius als „Choppers“ bezeichnet), d. h. das „Oldowan“ und das „späteste Kafuan“, als sichere Ergebnisse menschlicher Tätigkeit ansieht und die übrigen „Stufen“ des „Kafuan“ für unsicher hält – ein Standpunkt, der sich mehr und mehr durchzusetzen scheint und nebenbei auch den europäischen Anhängern einer (grundsätzlich dem „älteren Kafuan“ entsprechenden) „Heidelberger Kultur“ zu denken geben sollte. Bei den relativ späten Belegen für Verwendung des Feuers wären wohl etwas weniger selbstverständlich die ältesten archäologischen Belege auch als das Älteste schlechthin anzunehmen. Im übrigen aber ist es sehr erfreulich, daß die Ausführungen des Verfassers sich nicht in der Steinwerkzeugtypologie erschöpfen, sondern ein lebendiges Bild der Lebensführung zu entwerfen bemüht sind.

Es ist unmöglich, hier den ganzen Inhalt des Buches eingehender zu besprechen. Es sei nur erwähnt, daß der Verfasser das „Middle Stone Age“ und die unmittelbar voraufgehende Zwischenperiode als Zeit beginnender Spezialisierung von den ältesten Epochen abhebt. Es folgt die „mikrolithische Revolution“, bei der wiederum außer der Ergologie auch die allgemeine Lebensführung eingehend diskutiert wird. Der Verfasser interpretiert (mit Recht) die Befunde im Licht der (kontinuierlich damit zu verbindenden) Buschmann-Kultur und zieht auch die Felsbilder zur Erhellung heran. Deren Behandlung selbst gibt zunächst eine knappe Darstellung der Frage nach ihren Urhebern und

ihrer Datierung (dabei nützliche Informationen über moderne Motive in den Bildern) und sodann der Techniken und regionalen und stilistischen Gruppierungen.

Eine Übersicht der jüngeren (metallzeitlichen) Perioden bildet den Abschluß des Buches, dessen Wert durch einige kritische Bemerkungen, die der Spezialkenner des einen oder anderen Gebietes vielleicht noch vermehren könnte, nicht im geringsten gemindert wird: es bildet eine willkommene Übersicht besonders für den, dem die oft zerstreute Primärliteratur schwer zugänglich ist, und wird zusammen mit anderen Bändchen dieser Reihe helfen, die Urgeschichte Afrikas auch dem europäischen Leser zu erschließen und ihm eine (vielleicht überraschende) Einsicht in die Vielfalt der heute schon erreichten Ergebnisse vermitteln.

KARL J. NARR.

Louw J. T. *Prehistory of the Matjes River Rock Shelter.* (Researches of the National Museum, Bloemfontein, Memoir 1.) 124 pp. in 8°. With 59 fig. and 7 pl. Bloemfontein 1960. The National Museum.

Die vorliegende Dissertation bringt eine zusammenfassende Darstellung einer außerordentlich reichen und wichtigen Fundstelle, an der verschiedentlich gegraben wurde, bis 1952 das National Museum von Bloemfontein systematische Untersuchungen durchführte. Es gelang hier, Skelettreste aus verschiedenen Schichten zu bergen, die nach Ansicht des Verfassers eine Folge des „Degenerative development“ von den „Proto-“ und „Pre-Bushmen“ zum eigentlichen Buschmann-Typus aufscheinen lassen. Die Kulturhinterlassenschaften zeigen – abgesehen von einigen groben Abschlügen in der untersten Schicht – eine Abfolge von einer lokalen Variante von Smithfield A über Wilton zu einer lokalen Ausprägung von Smithfield B und der Strandlooper-Variante von Smithfield B. Innerhalb der Schicht mit Smithfield A zeigt sich eine typologische Veränderung, die der Verfasser nicht als Ergebnis einer langsamen Entwicklung, sondern als einen Bruch infolge einer Intensivierung der Jagdtätigkeit interpretieren möchte. Daß die Bevölkerung dieser Schicht bereits Felsbilder malte, läßt sich nicht strikt beweisen, wird aber immerhin wahrscheinlich durch den Gebrauch von Farbstoffen. Das Wilton-Material sieht der Verfasser als eine Fremdform an, die mancherlei Neuerungen brachte und der er auch die Einführung von Pfeil und Bogen zuschreiben möchte, die gleichzeitig eine stärkere Wegwendung von den Küstenstrichen zum Binnenland ermöglichte. In den nächstfolgenden Schichten will der Verfasser bereits Anzeichen einer gewissen Degeneration erkennen, die er durch einen „too easy way of life“ erklären möchte (Zuwendung zu fast ausschließlicher Muschelnahrung).

KARL J. NARR.

Breternitz David A. *Excavations at Nantack Village, Point of Pines, Arizona.* (Anthropological Papers, 1.) xi-77 pp. in 4°. With 48 fig. Tucson 1959. Univ. of Arizona. Price: \$ 1.75.

Nantack Village, günstig nahe bei der Archaeological Field School der University of Arizona gelegen, wurde für eine Untersuchung ausgewählt, weil die Fundstelle versprach, eine noch dunkle Periode in der Kulturenfolge dieser Gegend zu erhellen. Der hier angetroffene Komplex entspricht zeitlich Mogollon 4 und dem älteren Teil von Pueblo II, gehört demnach annähernd zwischen 900 und 1000 n. Chr. und füllt teilweise die bisherige Überlieferungslücke zwischen etwa 600 und 1000 n. Chr. für den „Black River-Zweig“ der Mogollon-Kultur. Die Datierung beruht im wesentlichen auf importierter Keramik von Norden, Osten und Süden, doch fehlt es nicht an lokaler Ware. Beides fand sich in einer Siedlung, von der elf halbunterirdische, rechteckige Wohnbauten und eine große rechteckige Kiva untersucht wurden. Die Grabung begann mit der Anlage von Suchgruben, durch die man zwei Grubenwohnungen erfaßte und dabei feststellte, daß sie in einen gewachsenen gelben Lehm hineinreichen. Die weiteren Anlagen wurden durch Verwendung einer Sonde zur Entnahme von Bodenproben aufgespürt: wo unter der normalen Tiefenlage der Oberkante des gelben Lehms dieser noch nicht angetroffen wurde, konnte eine Grubenwohnung vermutet und eine Untersuchung angesetzt werden.

Die dazwischenliegenden Räume wurden anscheinend nicht ausgegraben. Höhergelegene Bauten gehören einer jüngeren Stufe an (Reserve und Tularosa, entsprechend Mogollon 5 bzw. dem Rest von Pueblo II und Pueblo III) und sind (nach dem Plan zu urteilen) nur dort erfaßt worden, wo auch Grubenwohnungen untersucht wurden. Vier Gräber mit der für die Mogollon-Kultur charakteristischen Dürftigkeit der Ausstattung sind nicht genauer zu datieren, doch müssen wenigstens zwei jünger sein als die große Kiva der Nantack-Periode. Die Veröffentlichung ist ein Beispiel prompter, übersichtlicher und offenbar erschöpfender Berichterstattung in äußerlich bescheidener Form, die auf den in Europa leider nicht seltenen und mit langen Verzögerungen zu bezahlenden Publikationsluxus verzichtet.

KARL J. NARR.

Lange Charles H. *Cochiti. A New Mexico Pueblo, Past and Present.* xxiv-618 pp. in 8°. With 35 fig., 2 maps, and 28 pl. Austin 1959. Univ. of Texas Press. Price : \$ 10.00.

Cochiti ist ein indianisches Dorf am Rio Grande, etwa 30 Meilen südwestlich von Santa Fé. Es ist ein Dorf aus vorspanischer Zeit, das von der modernen Zeit nicht unbeeinflusst geblieben und auch früher bereits von Ethnologen untersucht worden ist. In der geistigen Ordnung der Bevölkerung hat sich eine erstaunliche Geschlossenheit des ursprünglichen Kultur- und Weltbildes erhalten.

Der Verfasser weilte von 1947-1951 verschiedene Male mehrere Wochen in Cochiti, lange genug, um nahezu alle der 300-400 Einwohner des Dorfes namentlich kennenzulernen. Er bietet eine ausführliche Monographie über die Ethnographie der gegenwärtigen Zeit, vertieft durch ältere, ausschließlich englisch geschriebene Literatur. Das Ergebnis der Arbeit ist in seiner Art sehr umfangreich und gründlich. Es werden u. a. behandelt: Geographie, Vorgeschichte und Geschichte, Besitz und Eigentum, Ackerbau, Jagd und Pflanzensammeln, Handel, Sozialorganisation, Lebenslauf und, sehr umfangreich, die Zeremonialkalender. Hier hatte der Verfasser eingehende Informationen von den Angehörigen der Gruppe der „Konservativen“ des Dorfes, Anhängern des alten Glaubens, erhalten können. Für jedes behandelte Kapitel werden die früheren Autoren eingehend zitiert, ihre Auffassungen gegeneinander abgewogen und Divergenzen durch eigene Beobachtungsergebnisse gegebenenfalls geklärt. Ein umfangreicher Anhangteil von rund 150 Seiten gibt Informationen u. a. über Zinsen, Geld-, Vieh- und Landbesitz, Mitgliederverzeichnisse der verschiedenen Kultgesellschaften, Geburts- und Heiratslisten, Choreographien von Kulttänzen und eine Kurzgrammatik. Eine Problemstellung kulturhistorischer Art oder die Einordnung in einen größeren Rahmen wird nicht versucht.

Die Arbeit, die durch 57 Fotos aus alter und neuer Zeit und viele Zeichnungen ergänzt wird, kann als eine der besten und vollständigsten Pueblo-Monographien gelten. Schade nur, daß der Untertitel der Monographie im Sinne einer historischen Ethnographie von Cochiti wegen der lückenhaften, sprachlich einseitigen Quellenverwertung kaum zu Recht besteht. Man fragt sich bei dieser Gelegenheit, warum die so tüchtige junge nord-amerikanische Anthropologengeneration weithin eine derartige wissenschaftliche Selbstgenügsamkeit übt.

HORST NACHTIGALL.

Carrasco Pedro. *Pagan Rituals and Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico.* (Anthropological Records, Vol. 20, 3.) 34 pp. in 4°. With 1 map and 2 fig. Berkeley, Los Angeles 1960. Univ. of California Press.

In den Bergen des südwestlichen Mexiko gibt es eine ganze Anzahl von schwer zugänglichen, oberflächlich akkulturierten und im allgemeinen fremdenfeindlichen Dörfern. Der Verfasser konnte 1949 kurzfristig im südöstlichen Oaxaca einen Chontal-Informanten aus der Nähe der Ruinenstadt Quiengola zur Sprachaufnahme gewinnen, der ihm bei einem späteren Aufenthalt in Mexiko City 1951 für längere Zeit zur Verfügung stand. Das Ergebnis ist eine Studie über Rituale und Glaubensvorstellungen der Chontal, die der Informant von seinem Vater und seiner Mutter, die beide Schamanen waren, erfahren hatte.

Das Ausgangsmaterial sind eigene, zum Teil bilderschriftliche Aufzeichnungen des Informanten über Rituale, die vom Verfasser ins Englische übersetzt und interpretiert werden. Es handelt sich im 1. Teil um Gesänge zur Reinigung des Feldes, zur Aussaat, um Fruchtbarkeit der Felder, zur Ernte, zur Jagd, zu Geburt und Hochzeit, zur Abwehr von Krankheiten und bösen Geistern. Es werden jeweils die stark mit spanischen Sprachbrocken vermischten Eingeborenentexte und die englische Übersetzung nebeneinander gestellt. Die Transkription erfüllt einfachste Ansprüche. Der 2. Teil der Studie umfaßt sehr bemerkenswerte Ausführungen über Götter, Geister, Himmelskörper, Naturereignisse, Schamanen und die verschiedenen Vorstellungen über die Seelen (einschließlich Naguale) des Menschen. Da es sich hier um rezente geistige Vorstellungen von mexikanischen Eingeborenen handelt, gewinnt man wertvolles Vergleichsmaterial zur Interpretation vorgeschichtlicher religiöser Kunstwerke.

HORST NACHTIGALL.

Lindig Wolfgang. *Die Seri.* Ein Hoka-Wildbeuterstamm in Sonora, Mexiko. Diss. 116 pp. in fol. Mit 11 Abb. Leiden 1959. E. J. BRILL.

Die Seri gehören zu den weniger bekannten Wildbeutern Nordamerikas, obwohl eine recht umfangreiche Literatur über einen längeren Zeitraum hin vorliegt. So ist es zu begrüßen, daß dieser heute völlig akkulturierte Stamm eine eigene Monographie erhalten hat.

Völkerkundliche Monographien bilden das grundlegende Material sowohl zu regional erweiterten und zusammenfassenden Untersuchungen als auch zur ethnologischen Theorienbildung. Das Material zu einer Monographie kann – im günstigsten Falle – durch Feldforschungen, aber auch durch ausschließliche Literaturstudien in größtmöglicher Vollständigkeit zusammengetragen werden.

Die vorliegende Dissertation tut weder das eine noch das andere. Sie vermehrt weder die aus der Literatur bekannten Kenntnisse über die Seri durch neuere Feldarbeiten, noch strebt sie Vollständigkeit in der Materialvorlage an. Statt dessen bietet der Verfasser eine Seri-Kurzmonographie und beleuchtet unter kritischer Verwendung der vorliegenden Quellen einige Züge der Seri-Kultur nach modernen terminologischen Gesichtspunkten. Sein Ausgangsmaterial ist die 1895-96 von W. J. MACGEE auf Grund eigener Feldforschungen publizierte Seri-Monographie von 400 Seiten, die schon ihrer zahlreichen Abbildungen und des bei LINDIG fehlenden linguistischen Teils wegen nicht ersetzt werden kann.

Behandelt werden die folgenden Kapitel: Die geographische Umwelt, Kontaktgeschichte, die Techniken der Daseinsbewältigung, die sozialen Ordnungen und die ethnologische Stellung der Seri. Diese ist tatsächlich bemerkenswert, da die Seri als einzige Wildbeuter – teilweise „Wildbeuter des Wassers“ – seit Jahrhunderten inmitten ackerbautreibender Stämme wohnen. Die linguistischen Belege, die vom Verfasser nicht diskutiert werden, wiesen die Seri bereits früher als einen Zweig der Hoka-Sprachgruppe aus, woran sich nichts geändert hat. Neben einer Zusammenstellung der früheren Theorien über die Einordnung der Seri und einer strengen Kritik an den methodologischen Kenntnissen der Feldforscher vergangener Jahrhunderte (die ihrer Zeit vollauf entsprachen), zeichnet sich die vorliegende Seri-Arbeit durch die Orientierung an den MÜHLMANNschen ethno-soziologischen Kategorien aus. Nun, wer auf den Schultern seiner Vorgänger steht, sieht weiter. Hoffen wir, daß die Bearbeiter der Seri des nächsten Jahrhunderts das LINDIGsche methodologische Rüstzeug weniger streng zu kritisieren haben.

HORST NACHTIGALL.

Bromsen Maury A. [edit.]. *José Toribio Medina.* Humanist of the Americas. An Appraisal. LIV-295 pp. in 8°. With 9 pl. Washington 1960. Pan American Union.

Schon zu seinen Lebzeiten wurde Don JOSÉ TORIBIO von wissenschaftlichen Kreisen verschiedener Spezialität in Latein-Amerika wegen seiner umfangreichen schriftstellerischen Tätigkeit verehrt und bewundert. Seine Vorliebe galt bibliographischen und quellengeschichtlichen Werken, die er zum Großteil in der privaten Druckerei seines Wohnhauses herstellen ließ. Sein Ziel war, das großartige Aufbauwerk der spanischen

Kultur in der westlichen Hemisphäre, einschließlich der Philippinen, besser bekannt zu machen. Im angelsächsischen Amerika erfuhr sein erfolgreiches Schaffen immer mehr die gebührende Anerkennung; im deutschsprachigen Europa war es fast nur Amerikanisten und Fachbibliothekaren bekannt.

In Chile selbst ist seine Persönlichkeit und sein Werk in vielen Sonderschriften und öffentlichen Veranstaltungen ausführlich gewürdigt worden. Für beide Amerika hat sich etwas später S. E. ROBERTS mit ihrer Monographie der gleichen Aufgabe in dankenswerter Weise gewidmet¹. Sie leitet ihre Schrift mit dem vielsagenden Satze ein: „José T. Medina has earned the right to the titles of literacy, scientist, bibliographer, historian, biographer, paleographer, numismatist, entomologist, geographer and lexicographer“ (p. 11). Überdies hat sie an anderer Stelle (pp. 179, 184) auch auf MEDINAS Veröffentlichungen aus dem ethnologisch-linguistischen Bereich hingewiesen. Nicht vergessen sei schließlich sein leidenschaftlicher Eifer, seltene Manuskripte und Druckwerke zur frühen Phase der spanischen Kolonialgeschichte zusammenzutragen. Heute findet sich dieser reiche Bücher- und Dokumentenschatz in der „Sala Medina“, die einen abgesonderten Teil in der Biblioteca Nacional zu Santiago de Chile ausmacht.

Den hundertsten Geburtstag dieses hervorragenden Humanisten haben die beiden Amerika und das westliche Europa zu würdigen Feiern veranlaßt. Für Washington, D. C., dem Sitz der Pan American Union, wurde die zweite Novemberwoche 1952 gewählt. Dabei durfte ich über „Medina's Interest in Anthropology and Natural History“ (pp. 173-182) referieren; konnte ich mich doch in der Zeit von 1912-1924 oft des Umganges mit Don TORIBIO erfreuen. Beachtenswert ist nämlich, daß er in seinen jungen Mannesjahren die erste eigentliche Monographie über die Araukaner, „Los Aborígenes de Chile“, und zwar angeregt von dem deutschen Naturforscher RODOLFO AMANDO PHILIPPI, veröffentlicht hat. Freilich entspricht dieses Werk bei weitem nicht den Anforderungen, die heute an eine ethnographische Abhandlung gestellt werden. In seinen reiferen Jahren hat MEDINA das selbst gesehen. Gelegentlich sagte er: „Müßte ich heute meine ‚Aborígenes‘ schreiben, würde ich das Buch ganz anders gestalten; ich war eben erst ein Anfänger!“ Jedenfalls bringt es aus den frühesten Chroniken viele Zitate, die ihren Wert nie verlieren². Später schrieb er kleine ethnologische Schilderungen. Wichtiger sind die Nachdrucke einiger alter Texte und Wörterbücher in einheimischen Sprachen, die er herausgab.

Alles, was an literarisch Wertvollem zur „Medina Centennial Celebration“ geboten wurde, findet man in dem hier angezeigten, geschmackvoll ausgestatteten Buch. Es legt bereites Zeugnis ab für das hohe Niveau dieser MEDINA-Jahrhundertfeier.

MARTIN GUSINDE,

Trimborn Hermann. *Archäologische Studien in den Kordilleren Boliviens.* (Baessler-Archiv, Beiheft 2.) 76 pp. in 8°. Mit 66 Abb. Berlin 1959. DIETRICH REIMER Verlag. Preis: DM 12.—.

Die Veröffentlichung behandelt in einem ersten Teil Altertümergruppen verschiedener Art: Das unsinnigerweise als „Horca del Inca“ bezeichnete Steinmonument bei Copacabana auf der gleichnamigen Halbinsel im Titicacasee, das mit Vorsicht – wie sie angesichts des Schicksals „astronomischer Deutung“ altweltlicher Megalithen nur zu angebracht erscheint – vermutungsweise als Mittel der Zeitbestimmung angesprochen wird; eine als Incaracay bezeichnete Anlage in der Provinz Cillacollo, wohl ein profanes Bauwerk, eine Bergfeste mit talbeherrschender Lage; die interessante „Piedra Pintada“ in der Nähe von Tarija, ein Granitblock mit eingemeißelten Darstellungen, bei denen figürliche Motive im Vordergrund stehen; eine Anzahl von Keramiken verschiedener Sammlungen. Ein zweiter Teil gilt den Chullpas von Sica-Sica, d. h. Grabbauten mit Anwendung der Technik des falschen Gewölbes, die in regelrechten Straßenzeilen „im Versatz“ ange-

¹ SARAH ELIZABETH ROBERTS, José Toribio Medina: His Life and Works. New York 1941.

² Eine Neuauflage von CARLOS KELLER erschien unter dem gleichen Titel, eingeleitet mit einer kritischen Analyse der neuzeitlichen ethnologischen Arbeitsmethode und ihrer Ergebnisse (Santiago de Chile 1952).

ordnet und arg durchwühlt sind, zum Teil heute als Speicher verwendet werden und so nur wenig brauchbare Funde hergeben. Als Drittes wird der „skulptierte Berg“ bei Samai-pata auf Grund älterer, fast unzugänglicher Berichte unter Ergänzung durch eigene Beobachtungen beschrieben, der wahrscheinlich nicht einem profanen Zweck (vgl. etwa die alte Deutung als Inka-Grenzfestung) diene, sondern eher eine Kultstätte darstellt, wenn auch noch manches an Funktion und Datierung offenbleibt. Der Verfasser enthält sich vorsichtig aller weiterreichenden Folgerungen und begnügt sich im wesentlichen mit einer Vorlage und eingehenden Beschreibung des Materials.

KARL J. NARR.

Hutchinson Harry William. *Village and Plantation Life in Northeastern Brazil.* (A Monograph from the Research and Training Program for the Study of Man in the Tropics, The American Ethnological Society.) ix-199 pp. in 8°. With 6 fig. and 2 maps. Seattle 1957. University of Washington Press. [Mimeographed.]

Zu den Publikationen, die vom Ethnologen gelesen werden sollten, obwohl sie am Rande der eigentlichen ethnologischen Forschung stehen, gehört HUTCHINSONS Studie „Village and Plantation Life in Northeastern Brazil“. Es beschreibt und analysiert soziologische, ökonomische und geschichtliche Faktoren, die das Funktionieren des gesellschaftlichen Lebens einer nordbrasilianischen Kleinstadt und ihres wirtschaftlichen Einzugsgebietes bestimmen. Dies zeigt noch deutlicher die innere Gliederung des Buches, das als typisches Community Study zu klassifizieren wäre.

Die Studien wurden im Staate Bahia in den Jahren 1950 und 1951 durchgeführt und stellen einen Teil des Community Study Projektes der Columbia University für Bahia dar. Geographie, Geschichte, Klimatologie und Demographie werden behandelt und vier wirksame Gesellschaftsklassen herausgestellt mit einer Gliederung nach Beschäftigung, Einkommen, Besitz, Haushaltsausgaben und Rassenzugehörigkeit bis zu den religiösen Vorstellungen und Brauchtümern. Besonderes Interesse verdient die Gegenüberstellung von Stadt und Land in den vier Kapiteln „Die Geschichte der Stadt“, „Die Geschichte der Landgebiete“, „Das Leben in der Stadt“ und „Das Leben auf den Plantagen“. Diese Einteilung greift auch in die Behandlung des Klassen- und Rassenproblems hinein.

Die ökonomisch-sozialen Einzelheiten dürften trotz ihrer präzisen Darstellung den historisch ausgerichteten Ethnologen kaum interessieren, auch die Klasseneinteilung wird ethnologisch nicht wirksam, da mögliche indianische Grundlagen nicht erwähnt werden.

Hingegen mag die Rasseneinteilung von Bedeutung sein. Sie gibt einen guten Einblick in die Art, in der die Einheimischen selbst die vielfältigen Ergebnisse der Rassenmischung in ihrem Gebiet umschreiben (pp. 117 ff.). Alle Weißen werden kategorisch *branco* genannt, wobei Blonde (*louro*) und Brünnette (*moreno*) unterschieden werden. Eine dritte Gruppe von Weißen wird als *branco-da-terra* bezeichnet. Der Ausdruck „Neger“ wird sehr selten verwendet. Häufiger wird *homem de côr* (Farbiger) für Nachkommen Negroider gebraucht. Das Wort *négo* gilt als Scherzname für Individuen dunkler Komplexion im allgemeinen. Abgesehen von diesen generellen Einstufungen liegen neun spezifische Bezeichnungen für Rassenmischungen vor, von denen jede einzelne wiederum in mehrere Untergruppen eingeteilt wird. Die Termini für die 9 spezifischen Mischformen sind: 1) *preto* oder *preto retinto* (ausgesprochen negroider Aspekt), 2) *cabra*, *cabrocha* (etwas heller als *preto*), 3) *cabo verde* (schwarze Hautfarbe, aber feinere Züge), 4) *escuro* (ungefähr „Neger mit kaukasoiden Zügen“), 5) *mulato* (wird in eine helle und eine dunkle Untergruppe geteilt), 6) *pardo* (Zwischenstufe zwischen *mulato* und *branco-da-terra*), 7) *sarará* (fast schon weiß; der Autor sagt „... who would ‚pass‘ for white in the United States“), 8) *moreno* (gilt schon als Weißer), 9) *caboclo* (wird auf die Arbeiter mit indianischem Einschlag angewendet, sofern sie von auswärts kommen). Vom anthropologischen Standpunkt aus ist diese Einteilung kaum zu rechtfertigen, sie zeigt aber, wie fein eine Bevölkerung die Rassenmischungen in ihrem Lebensraum unterscheidet.

Die Art und Weise, wie der Autor das Funktionieren und die Struktur in dem behandelten Sachgebiet darstellt, könnte auch in der Ethnologie Anwendung finden.

H. FUCHS.

Vanoverbergh Morice [transl.]. *Iloko-English Dictionary*. Rev. ANDRÉS CARRO's Vocabulario Iloko-Español. Translated, Augmented and Revised. 370 pp. in 4°. Manila 1956.

Vanoverbergh Morice. *English-Iloko Thesaurus*. 365 pp. in 4°. Baguio, Philippines (s. a.). Catholic School Press.

The publication of a "new" grammar, vocabulary, or dictionary of a Philippine language is always welcome news. The works under review are further proofs of M. VANOVERBERGH's prolific pen.

To identify the source of the Dictionary as „Rev. Andrés Carro's Vocabulario Iloco-Español" is not quite to the point. The earliest known vocabulary on record bearing the name of CARRO is the "Vocabulario de la Lengua Ilocana, trabajado por varios religiosos del orden de N. P. S. Agustín, coordinado por el M. R. P. Predicador Fr. Andrew [sic !] Carro, y ultimamente añadido, y puesto en el mejor orden alfabético por dos [sic !] religiosos del mismo orden. Primera edición. Manila, Colegio de Santo Tomás, 1849. x, 356 p. 32 cm." (Checklist of Philippine Linguistics in the Newberry Library. Compiled by DORIS VARNER WELSH. The Newberry Library, Chicago, Illinois. 1950. p. 73, No. 538.) In the same year CARRO's name appeared in the "Diccionario Ilocano del P. Lopez con un prólogo erudito y aumento del Arte del mismo P. Lopez, impreso en Manila 1849". The edition from which the Dictionary is translated, augmented and revised is the second edition printed in 1888 of the 1849 edition and bears the full title "Vocabulario / Iloco-Español / Trabajado Por Varios Religiosos Del Orden / De / N. P. S. Agustín, / Coordinado / Por / El M. R. P. Predicador Fr. Andrés Carro, / Y Últimamente Aumentado Y corregido / Por / Algunos Religiosos Del Mismo Orden. / 2.^a Edición / Manila. / Establecimiento Tipo-Litográfico de M. Perez, Hijo. / San Jacinto núm. 30. - Binondo. / 1888". This edition is in folio, double column, with 294 pages and a page of errata. Both the 1849 and the 1888 editions were „coordinado", loosely translated "edited", by CARRO. This bibliographical excursus is made to distinguish editor from author, because to identify the Dictionary as "Carro's Vocabulario Iloco-Español" is to give the impression that CARRO is its author when he is in fact not. It is possible that M. VANOVERBERGH chose not to be very rigorous about this subtle distinction because among Filipino language enthusiasts this vocabulary is affectionately known simply as "Lopez-Carro".

The 1888 edition opens with a "Prólogo" (p. 2) which includes the ancient syllabary (p. III), "De Los Acentos", "Reglas Para Acento Radical De Penúltima Producta", "Reglas Para Acento Radical De Penúltima Correcta" (pp. VI-VII), "Reglas De Los Acentos Radicales", "De Las Figuras Y Tropes", "Supresión De Letras" (pp. VII-VIII), "Mudanza De Letras" (pp. VIII-X), followed by a page of "Al Lector" and "Advertencias" (pp. XII). The text is printed in double column and is fronted by a last page on "Erratas Más Notables". All these are suppressed in the Dictionary, including the relevant parts of the various topics, and there is no date of publication except the author's letter requesting for authority to translate, dated November 28, 1956, and the permission of the Vicar Provincial of the Agustinian Fathers in the Philippines, dated Dec. 22, 1956. The Dictionary is 18 x 25 1/2 cm., likewise double column.

The suppressed topics are replaced by a brief statement to the effect that "O and U are put on the same level alphabetically", whatever that means, and "are placed between ÑG and P", further "Wherever E and I may be used indifferently (as in: *denna* or *dinna*), I is preferred", without giving the reason for the preference, and "TS renders the Spanish CH" (Preliminary Remarks).

The 1888 edition has 8,955 items and the Dictionary 9,825, a difference of 870 items in favor of the latter, but we are not told of the source dialect of the additional 870 items.

The rather loose statement on *o* and *u*, *e* and *i* does not reflect the actual phonemic distinction. There must be some phonological reasons for the difference. (Cf. "E & I, O & U, respectively, are sometimes pronounced the one for the other, but, in general, there is quite a difference in pronunciation" [Iloko Grammar, p. 25, Notes].) "Difference in pronunciation" explains the contrast between, say, *góra* "cap" (not in the Dictionary)

and *gúra* "anger", *sélo* "hypochoristic for Marcelo" (not expected in the Dictionary) and *slo* "noose, snare". *o* and *u*, *e* and *i* are distinct pairs of phonemes in Iloko.

The omission of items with initial *h* leaves a gap in the Dictionary, and one will look in vain for such Spanish transferred loans as *hardín* "garden", and the like. The fact that *h* does not occur in the phonemic system of Iloko is no justification for this omission, particularly when Spanish loans, both transferred and reproduced, are included. Such Spanish loans, when seemingly opaque, are identified as such, with the Spanish model given, like *almidór* (Sp. *almidón*) "Starch" (p. 13), *alomigas* (Sp. *hormiga* "ant"); 1. "A kind of large, red, stinging ant"; 2. "A kind of nettle-like vine" (p. 14). In obviously transparent forms the Spanish model is sometimes given and sometimes not, like *arádo* (Sp.) "plow" (p. 24), *atóle* (Sp. *atole* "a kind of gruel") "Starch, paste" (p. 31). Although the author does not say so, it may be presumed that the Dictionary is purported to be a companion volume of the Iloko Grammar which was reviewed in *Anthropos* 53. 1958, pp. 324-326.

The Thesaurus carries neither date of publication nor imprint of the printer. One can only surmise that, like the Dictionary, it was printed also by the Catholic School Press, judging from the identical style and type, and the format. Is it a mere coincidence that the Dictionary and the Thesaurus contain *almost* the same number of pages?

Again the reader is deprived of the benefit of a preface or an introduction, although there are "Preliminary Remarks" on the use of the Thesaurus as companion volume of the Dictionary, a list of "Abbreviations", and a "Corrigenda in the Iloko-English Dictionary", all in two pages.

One is struck by the gamut of genera of the flora, without the binomials, but not, however, of the fauna, and of the multiple rendition of definitions of English in Iloko. For example, "Anacardiaceae. *balíngásay*, *batikañg*, *daó*, *kamiriñg*, *malmallóto*" (p. 8). A forbidding case is "Euphorbiaceae. *dlem*, *arusíp*, *bagbag-útot*, *bugný*, *ðumánay*, *kanúnay*, *kararáwi*, *karmáy*, *kitakitá*, *kanárem*, *pañglañgkden*, *pedpéd*, *saligaw*, *sámak*, *was*" (p. 96). In the Dictionary, *malmallóto* and *kitakitá* are listed under *mallóto* and *kitá* respectively, but these last two items are missing under Anacardiaceae and Euphorbiaceae in the Thesaurus; *bagbag-útot* and *pañglañgkden* do not appear in the Dictionary.

Double entries, like the following examples selected at random, could have been avoided by the simple expedient of deleting the phrase listing composed of qualifier and qualified, since this is already included in the single-word (qualified) entries. For example, again selected at random: "full moon. *kábus*" (p. 121), but *sub* "moon. Full . . . *kábus*" (p. 190), "frying pan. *sartín*" (p. 121), but *sub* "pan. Frying . . . *sartín*" (p. 213), "green pepper. *gumpápeñg*" (p. 130), but *sub* "pepper. The green . . . *gumpápeñg*" (p. 218).

Writing a dictionary of English and a Malayo-Polynesian language, or vice versa, is always fraught with difficulties on the socio-cultural level because semantic areas do not always lend themselves to sharp definitions. This may be the reason why M. VAN-OVERBERGH had to try to define in Iloko English concepts in hyper-learned terms, like "abiogenesis" (p. 1), "equinia" (p. 95), "exanthema" (p. 97), "filao" (p. 108), "galengale" (p. 123), "gallinule" (p. 123), to cite a few examples, which the general user of a dictionary does not know in English, or does not bother to look up at all. Or, may one argue that the inclusion of hyper-learned terms is justified in a Thesaurus?

After seeing the "Corrigenda in the Iloko-English Dictionary", prompt correction indeed by the author himself, this reviewer decided to pass off checking on the misprints in the Thesaurus, but accidentally he came across an isolated case, "peine" for "pain" (p. 117). A maker of dictionaries who is a multilingual could unwittingly fall easily in such homophonic lapses.

The hyphen (–) for the glottal stop between a C and a V in medial position and the *ñ* in *ñg* for the velar nasal are a carry-over from the Spanish style of writing Philippine languages.

Both the Dictionary and the Thesaurus are very clearly printed – in spite of the running alternation of bold type for guide words, italics for Iloko derivatives and Spanish models, and Roman for English words – and do not tax the reader's eyes. Together with

the Grammar these three volumes are the most complete treatment in English of any Philippine language to date, not excepting Tagalog which is the basis of the national language of the Republic of the Philippines and for which an official instrumentality was organized, the Institute of National Language, with a director, an executive secretary, and technical and clerical staff. With these three volumes source materials are now available of Iloko, the third largest language in the Philippines, after Tagalog and Sebu Bisaya, and which, by the mobility and enterprise of its speakers has spread as far down south to Mindanao, across the Pacific to Hawaii and the western seaboard of the United States.

M. VANOVERBERGH is to be congratulated for this distinct contribution to Philippine linguistics. CECILIO LOPEZ.

Geddes W. R. *Nine Dayak Nights*. xxxi-144 pp. in 8°. With 9 pl. and 2 maps. Melbourne 1957. Oxford University Press. Price : 42s.

W. R. GEDDES weilte in den Jahren 1949-50 zur Feldarbeit bei den Land-Dajak in Sarawak und veröffentlichte seine Ergebnisse unter dem Titel „The Land Dayaks of Sarawak“ in den Colonial Research Studies No. 14, London 1954. Auch das vorliegende Buch, das sich in seiner ganzen Anlage an ein breiteres Publikum wendet, ist eine Frucht dieser Forschung. Der Titel „Nine Dayak Nights“ weist auf den Hauptteil der Schrift : einer der besten Informanten des Autors erzählt während neun langer Nächte die Geschichte des Heros *Kichapi*. Die Schilderung füllt nahezu die Hälfte des Buches (pp. 77-142). Vorweg gibt GEDDES eine Einführung in die Lebensweise und Kultur der Land-Dajak, im wesentlichen eine vereinfachte und leichtfaßliche Wiedergabe einzelner Teile seines zu Anfang genannten Hauptwerkes. Das Gewicht liegt hier wie dort auf dem sozialen Bereich ; andere Aspekte der Kultur kommen dabei erheblich zu kurz. Seine Ausführungen über die Religion z. B. sind vielfach einseitig und zu vordergründig, ohne Zweifel auch ein wenig antiquiert, etwa die kritiklose Anwendung des Begriffs Animismus. Doch ist dies wohl das einzige, was man nennenswert einwenden kann. Die „Nine Dayak Nights“ gehören zu den leider ziemlich seltenen Büchern, die geeignet sind, Überheblichkeit und überkommene Vorurteile den sogenannten Naturvölkern gegenüber, die immer noch weitverbreitet sind, zu zerstreuen. Das Buch macht mehr als deutlich, daß eine stammesgebundene Gesellschaft, sofern sie noch einigermaßen intakt ist, ein eigenständiges Wertsystem darstellt, das in seiner Harmonie und Ausgewogenheit keinen Vergleich mit ‚höheren‘ Kulturen zu scheuen braucht. Die Land-Dajak in den Augen des Laien vom Odium wilder und barbarischer Kopfbjäger zu befreien, ist GEDDES eine solche Herzenssache, daß er manchmal in seinen Vergleichen und Gegenüberstellungen über das Ziel hinausschießt. Sätze wie „Unlike many Europeans, the Land Dayaks do not actually share their homes with larger domestic animals“ (p. 19) wirken ein wenig komisch. Die Geschichte der Heldentaten und Liebesabenteuer des *Kichapi* endlich ist ein interessantes und auch amüsantes Dokument, das einen guten Einblick in die Mentalität der Land-Dajak verschafft, besser vielleicht als manche langatmige Beschreibung. GEDDES spricht von ‚traditional tale‘ (p. xxix), doch finden sich ohne Zweifel auch Züge einer echten Mythe. Die Erzählung ist aber, dem Ziel des Buches entsprechend, das ja ein breiteres Publikum erstrebt, so gekürzt, daß sie als Quelle wissenschaftlich nur bedingt verwertbar ist. Zusammenfassend muß man sagen, GEDDES hat uns mit den „Nine Dayak Nights“ ein schönes und gutes Buch gegeben. Überaus sympathisch ist die bescheidene Zurückhaltung des Autors, der den Leser mit sensationell aufgemachten Erlebnissen, subjektiven Eindrücken sattem bekannter Sonnenaufgänge etc. verschont. Es wäre dem Buch zu wünschen, daß es durch eine Übersetzung auch dem deutschsprachigen Publikum erschlossen würde.

WALDEMAR STÖHR.

Anell Bengt. *Hunting and Trapping Methods in Australia and Oceania.* (Studia Ethnographica Upsaliensia, 18.) xiv-130 pp. in fol. With 8 pl., 17 maps, and 54 fig. Lund 1960. Price: £ 3.

Up to now we have had several excellent descriptions of the methods of trapping and hunting as practised around the world. For Africa we had the very fine studies of STURE LAGERCRANTZ and GERHARD LINDBLOM. South American methods were described by JOHN COOPER and GÜNTHER TESSMANN. And very recently (1960) a study has appeared on hunting methods in China (WALTER BÖTTGER, Die ursprünglichen Jagdmethoden der Chinesen)¹. It is, therefore, a pleasure to call attention now to ANELL's monograph which exhaustively surveys the field of hunting and trapping methods in Australia and Oceania.

This monograph is an ethnographic comparative description of the varieties of hunting and fowling found in Australia and Oceania. It is the first time that this has been done systematically for these areas, and we must thank the author for his exhaustive and painstaking work. The study is thoroughly documented. At times his comparisons range far and wide, as, when he describes fowling, e. g., the method of catching ducks by hand by swimming out to them disguised under some sort of blind (pp. 44-50). In this connection the author also makes a brief sortie into theoretical conclusions. Elsewhere the author uses his material for purposes of historical reconstruction (pp. 72 ss.).

The monograph is divided into three parts: hunting of land animals, fowling, and hunting with traps. On the basis of the various techniques used, Oceania may be divided into three areas, namely, Australia-Tasmania, New Guinea and Eastern Melanesia, and Micronesia-Polynesia (p. 128). A brief summary, in which the author also indicates the economic and environmental reasons for the diversity of the methods found, concludes this monograph. The book is replete with excellent line drawings and maps showing distributions. Unfortunately, the author does not repeat his bibliography in an alphabetically arranged fashion.

In as much as such descriptions as the one given in this monograph furnish the data upon which Anthropology can eventually elaborate and theorize, we owe the author gratitude for his work.

ERNEST BRANDEWIE.

Drabbe P. *Kaeti en Wambon.* Twee Awju-dialecten. (Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde.) 186 pp. in 4°. 's-Gravenhage 1959. MARTINUS NIJHOFF. Prijs: 29.— fl.

Der fleißigen Feder des bekannten Missionslinguisten von Niederländisch Süd-Neuguinea sind bereits viele Veröffentlichungen zu verdanken. Die hier vorliegende untersucht zwei Dialekte einer weiteren Awju-Sprache. Sie ist darum besonders wertvoll, weil der Verfasser den ersten Dialekt anhand von Texten beschreibt, die er selber aufnahm. Von dem zweiten Dialekt bietet er eine Grammatik. Irrtümlicherweise trägt dieser zweite Teil den gleichen Untertitel („Mit linguistischen Erläuterungen“) wie der erste. Dieser ist freilich mehr als die linguistische Erläuterung eines Einzeltextes. In einem Anhang bespricht DRABBE nämlich noch eine große Anzahl von Formen, die in den Texten weniger häufig vorkommen, ihm aber durch eingehendere Forschungen bekannt wurden. Der zweite Teil enthält eine vollständige Grammatik, der noch einige Texte angefügt sind. Zu jedem Teil gehört ein alphabetisches Register, und den Abschluß des Ganzen bildet die vergleichende Liste von 430 Wörtern aus sechs Awju- und zwei Kati-Dialekten, wiederum mit einem Register.

Die Texte des ersten Teiles sind sehr gründlich behandelt. Der Mythentext ist in einzelne Kapitel aufgeteilt, die alle mit einer kurzen Zusammenfassung eingeleitet sind. Dann folgt die Textanalyse mit 1. einer wortgetreuen Übersetzung, 2. einer durchgehenden sinngemäßen Übersetzung und 3. grammatikalischen und sachlichen Erklärungen. Diese Art der Darbietung ist zwar weniger übersichtlich als diejenige der Sprache des Kamoro-Gebietes in der Zeitschrift Oceania (1947-1950), wo unter jede Zeile des Textes

¹ Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, 10. 97 pp. in 8°. Mit 16 Abb. Berlin 1960. Akademie-Verlag.

die Übersetzung der einzelnen Wörter gedruckt wurde. Aus finanziellen Gründen fand diese Art der Wiedergabe keine Nachahmung, doch ist auch die vorliegende vortrefflich und zweckdienlich.

Sowohl in der Auswertung der Texte als auch in der grammatikalischen Darbietung erweist P. DRABBE wiederum seine wissenschaftlichen Qualitäten, wie jeder feststellen kann, der seinen Darlegungen mit Interesse folgt. J. BOELAARS.

Sutton-Smith Brian. *The Games of New Zealand Children.* (Folklore Studies, 12.) 193 pp. in 4°. With 1 map. Berkeley and Los Angeles 1959. Univ. of California Press. Price: \$ 4.00.

"The Games of New Zealand Children" is most welcome. It contains some 420 items divided into ten categories which are simply descriptive rather than functionally analytical – singing, dialogue, informal, leader, chasing, and rhythmic games, games of chance, teasing activities, parlor games, and games of skill. The description of these activities takes up the major bulk of the book, supported by rather too brief chapters on the historical background, the methodology and form of classification employed, and the developmental process in a very general historical context. Three appendices, a full bibliography, and an excellent index complete the work.

Three general comments may be made on what is a laudably unpretentious and valuable piece of research. First, the simple record of activities demonstrates only too vividly to one who has himself played many of the games listed that so-called primitive cultures are not the only ones which need to be recorded before they entirely disappear from our ken. Here we have the formative activities of an almost obsolete culture otherwise only accounted for by official statistics and more or less random reports which, published or in manuscript form, tend only too often to be vitiated by attempts to conform to, or even surpass, a supposedly ideal model drawn from the country of origin. The present book, though necessarily based partly on the memories of old people, will provide future historians with just those insights into social and cultural activities that they need for any proper understanding of a particular people at a certain period in their history. Second, though one may well agree with what seems to be the main contention of the author with regard to the developmental process – that the adult is born of the child – it should be remembered that this is a comparatively recent trait in Western Society. The pressures put on adults today to accede to the demands of the young – particularly in relation to advertising techniques and the more popular exhortations of many Western psychologists – can be seen as a mere reaction to the opposite pressures put upon the young by adults in earlier times. The latter had the merits of direct personal content. The fact that young people today seem to know themselves either only as individuals, or as members of social groups, but cannot weld the two together, is surely matter for concern rather than congratulation – which raises the third point. Classification of the games in terms of functional cultural values might have brought out whether there had been any real change in structure. Thus all games put skills to the test – what kinds of skills? Are they the same skills today as yesterday, and if so to what kinds of further activities of skill are they related?

Answers to questions of this kind could, I think, be most revealing. And now that the author has recorded the activities perhaps we can await a second book which analyses relevance more acutely. KENELM O. L. BURRIDGE.

Schebesta Paul [edit.]. *Ursprung der Religion.* Ergebnisse der vorgeschichtlichen und völkerkundlichen Forschungen. 264 pp. in 8°. Mit 33 Abb. und 1 Kt. Berlin 1961. MORUS-Verlag. Preis: DM 17,80. – Der angesehene Spezialist in der Erforschung der Pygmäen zeichnet als Herausgeber für einen Sammelband, der von viel Philosophie und Theologie getragen ist. Die Beiträge stammen von seinen Hörern im Missionsseminar St. Gabriel-Mödling; einer von ihnen steuerte 130 Seiten bei, ein zweiter und dritter

gut 20 bzw. 30 Seiten, und vier andere weitere kleinere Abschnitte. – Die Kapitel des Buches sind: Problem des Ursprungs der Religion (pp. 11-82), Ergebnisse der Urgeschichte und Völkerkunde (pp. 85-158), Theorien um den Ursprung der Religion: marxistische, Fetischismus oder Zauberei, Hochgottglaube und Urmonotheismus (pp. 161-197), Religion und Entwicklung (pp. 201-230). – Das Schlußkapitel „Der Ursprung der Religion und das Christentum“ bestimmt den theologischen Standort: „Das Christentum bezieht seinen Wahrheitsbeweis weder aus der Ablehnung der ‚natürlichen‘ Religionen noch aus der Anlehnung an sie. Es ist in sich selbst gegründet.“ – Der Christ braucht sich darum keine übermäßige Sorge zu machen, ob die Frage nach dem Ursprung der Religion historisch zu lösen ist (p. 239 f.). „Die Religion muß sich in sich selbst als Dialog des Menschen mit Gott von Gottes Wort her an die Menschen begründen“ (p. 243). Das eigentliche Problem sei, die Tatsache des Glaubens an ein Höchstes Wesen und die anderen Glaubensinhalte zu erklären; als durchaus vertretbare Meinung könne die Annahme einer Uroffenbarung gelten. (F. B.)

Thieme Karl. *Dreitausend Jahre Judentum.* Quellen und Darstellungen zur jüdischen Geschichte. (SCHÖNINGHS Geschichtl. Reihe.) 112 pp. in 8°. Paderborn 1960. FERDINAND SCHÖNINGH. Preis: DM 2.20. – Um weiteren Kreisen eine vertiefte Kenntnis vom Wesen des Judentums, seinen religiösen und sittlichen Idealen und seinen historischen Schicksalen zu vermitteln, wurde aus einer Reihe von umfassenden Quellenwerken das vorliegende Bändchen zusammengestellt. Die beiden ersten Abschnitte (I. Weisung und Kunder, pp. 7-16; II. Makkabäer und Pharisäer, pp. 17-35) beziehen sich hauptsächlich auf die biblische Zeit (bis zur Zerstörung des Tempels i. J. 70 n. Chr.), der größte Teil des Bändchens auf die folgenden Jahrhunderte bis zur Gegenwart. Zeugnisse der äußeren Situation enthält der IV. Abschnitt (Bedrängnis und Behauptung, pp. 45-81), während die übrigen vor allem das geistige Leben darstellen (III. Überlieferung, pp. 36-44; V. Fromme und Grübler, pp. 82-92; VI. Neuerer und Bewahrer, pp. 93-104; VII. Das Dauernde, pp. 105-110). Im VI. Abschnitt ist auch der Zionismus und die Gründung des Staates Israel kurz berücksichtigt. Der Herausgeber hat sich die größte Zurückhaltung auferlegt; er läßt fast nur die (durchgehends sehr gut ausgewählten) Texte und Kommentare (von jüdischen und nichtjüdischen Gelehrten) sprechen. Hier und da würde man sich etwas mehr an Erklärung wünschen (so wird der Abschnitt über Sabbatai Zwi, pp. 88-90, vielen Lesern nicht genügend verständlich sein). Das Ganze bringt, gerade durch diese objektive Art, ein Stück überaus reicher Religions- und Geistesgeschichte wirkungsvoll zur Darstellung. (J. H.)

Beals Ralph L. and Hoijer Harry. *An Introduction to Anthropology.* 2nd Ed. With the collab. of V. MORE ROEDIGER. XXI-711-x pp. in 8°. With 13 charts, 4 tables, 5 maps, and many fig. New York 1959. The MACMILLAN Company. Price: \$ 6.90. – Die vorliegende zweite Auflage des als „elementary textbook for college students who are beginning in anthropology“ gedachten Werkes weist einige Erweiterungen gegenüber der ersten Auflage auf. Dem Kap. 8 „The Nature of Culture“ ist ein Abschnitt „Diversity and Unit in Culture“ beigefügt, und über „Space, Time, and Culture“ entstand ein ganz neues Kapitel. Die in der Besprechung der ersten Auflage (Anthropos 52. 1957, pp. 658-659) erwähnten Schwächen blieben bestehen, was gerade hinsichtlich der Auswahl der Literatur nochmals angemerkt sei. Nicht einmal die als Appendix beigefügte „Ethnographic Bibliography“ erfuhr eine Erweiterung, obgleich zwischen den beiden Auflagen ein Zeitraum von sechs Jahren liegt. (A. B.)

Tylor Edward B. *Anthropology.* Abridged and with a Foreword by L. A. WHITE. x-275 pp. in 8°. Ann Arbor 1960. The Univ. of Michigan Press. Price: \$ 1.95. – Sir EDWARD B. TYLOR gehört ohne Zweifel zu den Klassikern der Ethnologie, und die Neu-Herausgabe seines Hauptwerkes hat ihren guten Sinn, zum mindesten als Dokument seiner Zeit. Daß die Ethnologie über TYLOR hinausgewachsen ist, weiß auch der Herausgeber, und so läßt er große Partien aus, vor allem die Kapitel II („Man and Other Animals“) und III („Races of Mankind“). – Andererseits nimmt er jedoch seinen Helden in Schutz: „In view of the vehement attacks upon cultural evolutionism by such anthropologists as Father Wilhelm Schmidt and Franz Boas and their respective followers,

one of whom declared that 'the theory of cultural evolution [is] to my mind the most inane, sterile and pernicious theory in the whole history of science', Tylor's words come to us again as a breath of fresh air. If we may judge by the number of anthropologists who have flocked to the banner of evolutionism during the recent Darwin Centennial celebrations, Tylor is as modern in his outlook today as he was when *Anthropology* was first published" (p. v). (A. B.)

Sumner William Graham. *Folkways*. A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals. vii-692 pp. in 8°. New York 1959. Dover Publications, Inc. Price : \$ 2.49. – „Folkways“ ist eine bunte Sammlung von Sitten und Gebräuchen der Völker „aller Länder und Zeiten“, nicht in systematischer Darstellung, sondern mehr im Sinne einer Kuriositätensammlung. „I have tried to treat all folkways, including those which are most opposite to our own, with truthfulness, but with dignity and due respect to our own conventions“ (p. iii). Nach der Aussage der *Encyclopaedia of the Social Sciences* (Vol. 13, p. 463) SUMNERS „Folkways“ (in der ersten Auflage 1907 zu Boston erschienen) „ranks as one of the most influential works in American sociology“. In der photomechanischen Neuauflage von 1959 dürfte das Buch wohl mehr der Kuriosität als der Forschung dienen. (A. B.)

de Carvalho Neto Paulo. *La Investigación Folklórica*. Fases y Técnicas. (Dept^o de Sociología Rural, 3.) 46 pp. in 4°. Montevideo 1958. Ministerio de Ganadería y Agricultura. – Der Titel läßt an ein Handbuch der Volkskunde oder wenigstens an eine grundlegende Behandlung volkskundlicher Themen denken. Tatsächlich schneidet der Autor auch Fragen der Methode und Theorie der Volkskunde (und damit der kulturellen Anthropologie) an, diskutiert sie jedoch niemals durch, geschweige denn, daß er sie erschöpft. Die Folge „Beobachtung – Aufsammlung – Kritik – Klassifikation – Interpretation – Anwendung“ als Phasen volkskundlicher Forschung (Teil I) ist sicherlich nicht falsch gedacht, zeigt sie doch sogar eine gewisse Ähnlichkeit mit der historischen Methode der Ethnologie. Erschreckend ist aber die grenzenlose Oberflächlichkeit, mit der die einzelnen Phasen behandelt werden. – Die Bibliographie ist ein eigenartiges Stelldichein von sehr divergierenden Autoren : vertreten sind MALINOWSKI, DURKHEIM, VAN GENNEP, RADCLIFFE-BROWN, MARX, ENGELS und schließlich auch noch FRITZ GRAEBNER. (H. F.)

Elliott Robert C. *The Power of Satire: Magic, Ritual, Art*. xi-300 pp. in 8°. Princeton 1960. Princeton Univ. Press. Price : \$ 6.00. – Here are some significant passages taken from the Preface of this book : „My aim¹ is both theoretical and historical : to elucidate an early connection of satire with magical power and to show how that original connection survives, in underground and distorted ways, in satire written today“ (p. vii). „My primary interests¹ in this book are literary : ... I have gained what help I could from non-literary disciplines, chiefly anthropology and psychology. It is hardly necessary to say that neither of these disciplines has achieved the status of exact science“ (p. viii). „I am not a linguist¹, not a classicist, not an anthropologist, and so on“ (ibid.). It will be clear from these quotations that the book, though witty and interesting, cannot be taken quite seriously. (A. B.)

Rank Otto. *Beyond Psychology*. 2nd Ed. 291 pp. in 8°. New York 1958. Dover Publications. Price : \$ 1.75. – The attitude of O. RANK, the well-known psychoanalyst, has been characterized by L. WALK in his review of RANK's book „Seelenglaube und Psychologie“ (*Anthropos* 25. 1930, p. 1115 s.). In the foreword to the present book the editor writes : „This book, which the author had always intended to be his last, written as he once said 'when I am old enough to write a social psychology', was complete, except for the final chapter, when death brought his work to an end.“ The author himself says : „This book is an attempt to picture human life, not only as I have studied it in many forms for more than a generation, but as I have achieved it for myself, in experience, beyond the compulsion to change it in accordance with any man-made ideology. Man is born beyond psychology and he dies beyond it but he can live beyond it only through vital experience of his own – in religious terms, through revelation, conversion or rebirth“ (p. 16). (A. B.)

¹ Italics mine. A. B.

Duijker H. C. and Frijda N. H. *National Character and National Stereotypes*. A Trend Report Prepared for the International Union of Scientific Psychology. (Confluence, Surveys of Research in the Social Science, 1.) xi-238 pp. in 8°. Amsterdam 1960. North-Holland Publishing Company. Price : 15.00 gld. – Le Comité International pour la Documentation des Sciences Sociales a été créé en 1950 avec l'aide de l'Unesco, comme organisation internationale non gouvernementale. Il est composé d'une vingtaine de spécialistes dans les diverses sciences sociales et de techniciens. Une de ses principales tâches est l'établissement de bibliographies internationales. Celles sur la Sociologie, la Science économique, la Science politique et l'Anthropologie sociale et culturelle ont été déjà publiées et paraissent désormais chaque année. La nouvelle collection « Confluence » a, en outre, pour objet de faire connaître l'état actuel des recherches sur des sujets donnés. – Durant ces derniers temps, l'on a consacré beaucoup d'études aux problèmes du nationalisme. L'on s'efforce donc ici de cataloguer plusieurs centaines de ces ouvrages par « nations » (en contredistinction avec les sociétés dépourvues de littérature). L'on soumet en outre à la discussion les diverses définitions du terme « caractère national » ainsi que plusieurs des conceptions les plus importantes, de manière à porter la lumière dans un domaine encore assez confus. L'on y ajoute deux chapitres sur la méthodologie des recherches internationales, avec quelques-unes des relations entre « caractère national » et « stéréotypes nationaux ». (H. B.-M.)

Tenhaeff W. H. C. *Außergewöhnliche Heilkräfte*. Magnetiseure, Sensitive, Gesunderbeter. (Aus dem Niederländ. übers. von HEINZ P. KÖVARI. Orig. : „Magnetiseurs, Somnambules, en Gebedsgenezers“.) 352 pp. in 8°. Olten 1957. WALTER-Verlag. – Das Material für dieses Buch ist zumeist dem europäischen Kulturbereich entnommen. Eine Auswertung der ethnographischen Literatur würde eine notwendige Bereicherung bedeuten und auch die Bewertung LÉVY-BRUHLs stark modifizieren. (A. B.)

Mace David and Vera. *Marriage East and West*. 352 pp. in 8°. London 1960. MACGIBBON & KEE. Price : 30s. – L'on peut se demander s'il y a un domaine autre que celui du mariage et de la famille traditionnels où s'affrontent le plus clairement l'Orient et l'Occident ! Par l'Orient, M. et M^{me} MACE n'entendent pas le Proche-Orient, ni le monde musulman, ni a fortiori l'Afrique ou l'Océanie que, par extension de privilèges, on y annexe souvent depuis Bandoeng. A proprement parler, ils envisagent seulement l'Inde, la Chine et le Japon où, depuis leur mariage (en 1933), ils se sont rendus à quatre reprises et sur lesquels ils ont lu attentivement une centaine d'ouvrages. C'est surtout en février 1958 que leur fut donnée l'occasion vraiment unique de discuter le problème avec une vingtaine de délégués à Chiangmai en Thaïlande. De tout cela, il est sorti non pas une enquête proprement scientifique et statistique, mais un large exposé très vivant et très suggestif qui amènera souvent le lecteur occidental à modifier sa conception trop simpliste des réalités concernant le sexe, l'amour et le mariage en ces contrées. Les religions ne sont alléguées ici que comme témoins d'une mentalité. Un assez long appendice expose la situation dans la Chine d'aujourd'hui d'après les informations de la presse. Dans tout l'Orient, les vieilles conceptions tendent à s'éliminer devant la pression des événements ; que résultera-t-il de tout cela ? La question est bien posée ; l'on ne voit pas encore bien la solution. (H. B.-M.)

Emerson Rupert. *From Empire to Nation*. The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples. x-466 pp. in 8°. Cambridge/Mass. 1960. Harvard Univ. Press. Price : \$ 7.75. – N'y a-t-il pas quelque illusion à vouloir grouper sous une même étiquette tant de contrées et de populations si dissemblables que celles qui, depuis 1945, en Asie et en Afrique ont accédé au statut de nations ? De telles généralisations ne sont-elles pas trop faciles et ne prêtent-elles pas à des aphorismes assez vagues ? – L'auteur, professeur de « Government » à l'Université Harvard, a cru trouver un principe d'unification pour l'apparition du nationalisme chez les peuples non-occidentaux dans le triomphe extraordinaire de l'occidentalisme chez ceux-là mêmes qui s'affranchissaient de sa tutelle politique. Cette thèse ne peut d'ailleurs se soutenir que si l'on considère le Communisme « comme un idéal aberrant d'origine occidentale ». – Après avoir donc retracé l'expansion de l'Europe outre-mer, l'auteur suit ses conséquences dans le développement de l'anti-

colonialisme chez ces peuples autrefois subordonnés à l'Europe et dans l'affirmation du nationalisme en presque tous les coins du globe. C'est seulement en passant qu'il traite de l'impérialisme communiste, bien que d'autres auteurs mettraient plus volontiers l'accent sur ce dernier. Il ajoute que, s'il parle quelquefois des méfaits du colonialisme européen, il a amplement conscience que les Etats-Unis sont eux aussi coupables d'une discrimination raciale sur une trop large échelle. Les « Notes » et l'Index », à eux seuls (pp. 421-466), indiquent les sources substantielles auxquelles s'est alimentée sa très vaste information. (H. B.-M.)

Neijs K. *The Construction of Literacy Primers for Adults. A Handbook.* 73 pp. in 8°. With 31 fig. Noumea 1954. South Pacific Commission. Price : 5/— Sterling. — In spite of its very simple outward appearance, this book is a most remarkable piece of work. In its first part it lays down the principles of primer construction for adults (pp. 1-10), while the second part brings samples of sixty-one primer pages from many countries of the primitive world, with explanatory notes. The book has been written in order "to enable education officers and mission teachers to see how the methods discussed are borne out in practice in terms of teaching content, illustration and page lay-out" (Preface). (A. B.)

Krüger-Lorenzen Kurt. *Das geht auf keine Kuhhaut.* Deutsche Redensarten — und was dahinter steckt. Mit Zeichnungen v. F. BILEK. 298 pp. in 8°. Düsseldorf 1960. Econ-Verlag. Preis : DM 14,80. — Der Autor hat seine Sammlung deutscher Redensarten nicht etwa sachlich gruppiert, sondern alphabetisch nach Stilarten geordnet. In locker amüsantem Stil, jedoch durchweg wissenschaftlich fundiert, erläutert er mehr als tausend Redensarten nach Bedeutung und Herkunft. Dadurch gewährt er dem Leser einmal einen Einblick in den Ausdruckswandel mancher Wörter und damit in den stets lebendigen Fluß der Sprache. Zum andern vermittelt er ihm mancherlei Kenntnis von oft uralten Rechtspraktiken, von vergangenen Volksbräuchen, von eigenartigen Gewohnheiten verschiedener Gesellschaftsschichten sowie von meist rätselhaften Ausdrücken des Gaunerrotwelschs, der farbigen Landersprache und des eigenwilligen Teenagerslangs. Alles in allem eine meist vergnügliche Sprachstudie mit vielfachen Einblicken in die Kulturgeschichte. (H. C.)

Adrian Walther. *Beiträge zur Steinzeitforschung in Ostwestfalen.* Teil II. Sep. : 14. Bericht d. Naturwiss. Vereins f. Bielefeld und Umgegend über die Jahre 1954 und 1955 (1956), pp. 5-121. Mit 1 Kt., 2 Tabellen und 75 Abb. — Im Rahmen seiner Bearbeitung der Mittelsteinzeitfunde eines Teilgebietes Nordwestdeutschlands kommt W. ADRIAN auf die Frage geschäfteter Kernsteingeräte. Selbst bei einer vegetationsarmen Oberfläche wird eine gewisse Grasdecke das Auffinden der Flintknollen dem Mesolithiker erschwert haben. Da das freiliegende Flintmaterial für den Gerätebedarf sicherlich nicht ausreichte, vermutet der Verfasser, daß der Boden mit Grabstock und Hacke (= geschäftetes Kernsteingerät) nach tiefer im Boden steckenden Flintknollen durchwühlt worden sei. Die nächste Frage lautet dann : Hat man mit diesem Wühlen im Boden einen einfachen Hackbau verbunden oder umgekehrt, beim Hackbau die Flintsuche betrieben ? ADRIAN bemerkt dazu, daß ein Hackbau in seinem Gebiet für das mittlere Mesolithikum noch nicht angenommen werden könne (pp. 11-13). (J. M.)

Harva Uno. *Les représentations religieuses des peuples altaïques.* (Trad. de l'allemand par J.-L. PERRET.) (L'Espèce Humaine, 15.) 438 pp. in 8°. Avec 16 pl., 11 fig. et 1 carte. Paris 1959. GALLIMARD. Prix : 22 NF. — Das Buch erschien erstmalig 1933, und zwar auf finnisch. 1938 kam es, mit einigen Zusätzen versehen, in deutscher Ausgabe heraus. Die französische Übersetzung nach mehr als zwanzig Jahren spricht für seinen Wert. Man sieht freilich nicht recht ein, warum nicht gleichzeitig eine Neubearbeitung vorgenommen wurde. Zum mindesten hätte die Literatur nachgetragen werden sollen. Ihr Verzeichnis weist als jüngstes Werk W. SCHMIDTS „Ursprung der Gottesidee“ Bd. 3 (1931) auf, übrigens in einführender Zitation ; SCHMIDTS Nachträge dazu (U. d. G., 5) aus dem Jahre 1934 sind auch von HARVA selbst nicht berücksichtigt. (A. B.)

Heissig Walter. *Ostmongolische Reise*. 169 pp. in 8°. Mit 1 Kt. und 15 Abb. Darmstadt 1955. C. W. LESKE. Preis : DM 9.80. – Gute Reisebücher veralten nicht, vor allem wenn ihr Verfasser mit Land und Leuten aus wissenschaftlichem Interesse vertraut ist. So läßt man sich auch heute noch gern auf eine ostmongolische Reise aus dem Jahre 1941 mitnehmen, um zu erfahren, was damals war. Wenn der Verfasser 1955 fragen muß, „ob in den Dörfern, die ihren politischen Offizier bekommen haben, nächstens noch die Trommeln der Schamanen klingen ...“, ist die Antwort heute noch nicht zu geben. (A. B.)

Ryerson Egerton. *The Netsuke of Japan* illustrating Legends, History, Folklore & Customs. x-131 pp. in 8°. With 40 pl. London 1958. G. BELL & Sons, Ltd. – *Netsuke* are one of the many little objects of applied art with which the Japanese like to embellish their clothing, houses and daily surroundings in general. The *netsuke* was originally an unpretentious wearing apparel, although now it is carved in wood, ivory or other precious material. Its function can be understood only by one familiar with Japanese dress. The Japanese wind a girdle (*obi*) over their gown around their loins. On this girdle various articles can be suspended such as medicine cases, tobacco pouches, tinder boxes, purses, drinking gourds, scent bottles, writing materials, seals, keys, etc. Any piece of root, stick or bone could prevent the cord from slipping down from under the girdle but the artistic sense of the people made a piece of applied art of it, which is our *netsuke*. – From what the author tells us about the history of *netsuke* it seems that it goes back to the 16th century. The author deals with the materials used, the forms and the artist's signature, the age and the genuineness of the *netsuke* and famous carvers, the subjects represented and, finally – for *netsuke* owners and collectors – the cleaning of *netsuke*. The subjects represented cover Chinese and Japanese stories, legends and history, fairy and folktales, objects of nature such as animals, birds, plants, fish, domestic life and occupations and miscellaneous items. The Glossary of Japanese words used in books on *netsuke*, sales catalogues, etc., will be a great help to foreign collectors. The book under review presents us a kaleidoscopic picture of the Japanese world as reflected in this little object. It is not only a welcome guide for collectors but also a contribution to the history of Japanese art. (M. E.)

Read Grantly Dick. *No Time for Fear*. xi-235 pp. in 8°. With 1 map and 33 pl. Melbourne, London, Toronto 1955. WILLIAM HEINEMANN Ltd. Price : 21s. – Der Arzt Dr. GRANTLY DICK READ beschäftigte sich lange Jahre mit den Problemen der Geburt in England. In den Jahren 1953-1954 unternahm er mit seiner Familie und einer Assistentin eine Autoreise quer durch Afrika, um Schwangerschaft und Niederkunft bei einheimischen Müttern zu studieren. Im vorliegenden Buch beschreibt er in gleich ausführlicher Weise Fahrterlebnisse, Besuche in den Spitälern und Missionsstationen, Begegnungen mit den Eingeborenen wie seine medizinischen Beobachtungen etc. In einem Appendix „European Broadcast and Native Broadcast“ bringt er einen Vergleich zwischen der Geburt der Weißen, der (zu über 70 %) alle Bequemlichkeit und ärztliche Hilfe zur Verfügung steht und der Schwarzen, die ihr Kind ohne Schwierigkeit in primitiver Situation gebiert. Vielleicht liegt das Geheimnis der schmerzlosen Geburt darin, daß in Afrika, was der Verfasser von Nordrhodesien feststellen konnte, „women are enthusiastic to become mothers ... they are proud to bear children for the tribe to which they belong. African women are not afraid of childbirth, many European women are, and fear often makes labour painful“ (p. 229 f.). Anthropologen und Mediziner werden sich besonders für die Ausführungen READS interessieren. (H. C.)

Malhomme Jean. *Corpus des gravures rupestres du Grand Atlas*. 1^{re} partie. Préf. de l'Abbé H. BREUIL. (Fasc. 13.) xi-156 pp. in 4°. Richement ill. Rabat 1959. Service des Antiquités du Maroc. Prix : 21 NF. – Ce travail donne le résultat d'une recherche de dix ans dans la région de Marrakech à une altitude de 2200-2700 m. L'auteur n'est pas spécialiste, mais un collectionneur persévérant et passionné. Il demande au lecteur de bien noter qu'il n'a donné ni détermination, ni datation ; sa seule ambition est d'apporter des documents. Pour chaque site, en plus des reproductions de gravures, il donne : les voies d'accès ; les limites et des généralités géographiques ; si c'est nécessaire ou utile,

le nom d'un guide ou le lieu où l'on peut en trouver un ; les figures du même point sur lequel étaient vraisemblablement placés les graveurs ; la reproduction fidèle de groupements de grandeur telle qu'elle permet la copie ou la photographie ; pour toutes les planches, une échelle graphique ; une numérotation des pétroglyphes de un à l'infini, indiqués dans le texte. – La valeur principale de ce livre consiste à offrir au lecteur un matériel de comparaison d'une richesse inouïe. (H. C.)

Montet Pierre. *L'Égypte et la Bible.* (Cahiers d'Archéologie Biblique, 11.) 141 pp. in 8°. Avec 8 pl. et 21 fig. Neuchâtel 1959. Editions DELACHAUX & NIESTLÉ. Prix : Fr. 6.50. – In der als Hilfsmittel für die exegetischen Wissenschaften gedachten Schriftenreihe liegt nun auch eine Darstellung jener geschichtlichen, geographischen und kulturellen Fakten des alten Ägypten vor, welche Licht auf die Texte des Alten Testaments werfen, in denen Verhältnisse der Pharaonenzeit geschildert werden oder in denen sich auffallende Parallelen zu Erzeugnissen der didaktischen Literatur des Niltals finden. Ob es sich um die Episode des Besuches Abrahams (pp. 11-14) oder den Aufenthalt Josefs (pp. 15-23), die Zeit der Unterdrückung sowie des Exodus unter Moses handelt (pp. 24-37), immer weiß der fachkundige Verfasser eine Fülle von Texten und Monumenten heranzuziehen, die alle Ereignisse zum mindesten als historisch möglich erweisen. Die ausführliche Untersuchung der vielgenannten Weisheitssprüche des AMONEMOPE (pp. 111-129) u. a. stellen die literarische Abhängigkeit des israelitischen Verfassers der „Sprüche“ heraus, ohne die Einordnung in das streng monotheistische Weltbild des Alten Testaments mit seiner Zurückhaltung gegenüber dem Jenseitsleben zu vergessen. Diese Früchte der Forschung kann man jedem Leser empfehlen, der an besserer Einsicht in die Umwelt des Alten Testaments interessiert ist. (E. B.)

Briggs Lloyd Cabot. *Tribes of the Sahara.* xx-295 pp. in 8°. With 17 pl., 3 maps, and 5 fig. Cambridge/Mass. 1960. Harvard Univ. Press. Price : \$ 6.00. – Im Vorwort sagt der Verfasser, daß er für ein breites Leserpublikum eine Darstellung der Bevölkerung der Sahara bieten wolle, die anstelle von Märchen Auskunft über die Wirklichkeit geben soll. Er stützt sich hauptsächlich auf die reichliche Literatur französischer und englischer Forschung sowie auf eigene Anschauung, die durch Aufenthalte in verschiedenen Gegenden der Sahara ermöglicht wurde. Wie die Angaben zeigen, fehlt dem Verfasser allerdings die Kenntnis der Sprachen, ohne die eine wirkliche Forschung unmöglich ist. Nach kurzer geographischer und historischer Einführung (pp. 1-62) gibt er eine gedrängte Schilderung der Bevölkerung, eingeteilt in Seßhafte (pp. 63-105) und Nomaden (pp. 106-123). Sodann folgen Einzelabschnitte über die berberischen Tuareg (pp. 124-166), die Teda Tibestis (pp. 125-189) sowie die arabischen Nomaden (pp. 190-210) und die „Mauren“ des äußersten Westens (pp. 211-236). Es folgen noch Angaben über hygienische Verhältnisse und Betrachtungen über die gegenwärtigen und zu erwartenden zukünftigen gesellschaftlichen Zustände. Das Buch ist in unterhaltendem Tone geschrieben und vermittelt dem Nichtfachmann wenigstens einen allgemeinen Überblick sowie Kenntnis der einschlägigen Literatur (pp. 277-285). Die Aussage, daß bis zum ersten Weltkrieg auch in Jugoslawien noch schwarze Sklaven öffentlich verkauft worden seien (p. 95), entbehrt wohl jeder Grundlage. (E. B.)

MacMillan Mona. *Introducing East Africa.* 2nd Ed. 314 pp. in 8°. With 1 map. London 1955. FABER and FABER Ltd. Price : 18s. – Grundlage dieses nicht nur interessanten, sondern auch amüsanten Reiseführers bilden zwei Fahrten, die das Ehepaar MACMILLAN in den Jahren 1949 und 1950 nach Uganda, Kenya und Tanganyika unternommen hatte. Der leichte und flüssige Stil der Verfasserin läßt einen bald vergessen, daß seither viel Zeit verstrichen ist und sich inzwischen manches geändert haben muß. Aber, wie gesagt, man liest darüber hinweg. Landschaft, Mensch und Geschichte Ostafrikas werden auf nette und angenehme Weise dem Leser nahegebracht, und auch der Ethnologe findet manches, allerdings nicht in die Tiefe gehende Detail – so wie man eben plaudert, ohne sich dabei viel anzustrengen. – Ein Index und eine sehr übersichtliche Karte von Uganda, Kenya und Tanganyika mit den Straßen und Bahnlinien und mit den im Text genannten Orten bilden eine willkommene Ergänzung dieses Reiseführers von hohem Niveau. (W. H.)

Bohannon Paul [edit.]. *African Homicide and Suicide*. xix-294 pp. in 8°. With 3 maps. Princeton 1960. Princeton Univ. Press. Price: \$ 6.00. – Der Herausgeber will mit seinem Buch zur Klärung der Frage beitragen, ob bei den Afrikanern Mord und Selbstmord auf die gleichen Motive wie bei den Europäern und Amerikanern zurückzuführen sind, und wenn nicht, wie und warum die Voraussetzungen dazu bei den Afrikanern verschieden sind. Einführend setzt er sich mit den verschiedenen Theorien über Mord und Selbstmord auseinander, um dann in sieben Kapiteln das afrikanische Material und seine Bearbeiter selber sprechen zu lassen. Als Mitarbeiter sind die Feldforscher L. A. und M. C. FALLERS, JEAN LA FONTAINE, J. H. M. BEATTIE, G. M. WILSON und A. W. SOUTHWALL genannt. Zur Darstellung gelangen die kulturell voneinander sehr verschiedenen Tiv, Soga, Gisu, Nyoro, Kavirondo, Joluo und Alur. Das entsprechende Studienmaterial wurde den Archiven lokaler Kolonialbehörden entnommen. Von ethnologischer Seite selbst lagen keine Beobachtungen über Mord und Selbstmord vor; es mußte also der gewiß nicht leichte Versuch unternommen werden, die Daten und Berichte der Kolonialbeamten in das Kulturmilieu, aus dem sie stammten, nachträglich einzupassen: Pionierarbeit im Sinne vergleichender Kriminalistik. Abschließend vergleicht der Herausgeber die bei den sieben afrikanischen Stämmen herausgearbeiteten Modellbeispiele (patterns) für Mord und Selbstmord mit Verhältnissen in Europa und Amerika. – Die bei den verschiedenen Sozietäten auch recht verschiedenen Voraussetzungen ergeben auch eine verschiedene Bewertung der Strafbarkeit. (W. H.)

Winter Edward H. *Beyond the Mountains of the Moon. The Lives of Four Africans*. xii-276 pp. in 8°. With 7 pl., 1 map, and 4 fig. London 1959. ROUTLEDGE & KEGAN PAUL. Price: 28s. – In der von Amba-Leuten erzählten Lebensgeschichte soll das Leben und die Kultur ihres Stammes jenseits der Berge an der Westgrenze Ugandas aufscheinen. KIHARA, MPUGA und MPUGAS beide Frauen sind modernen Ideen gegenüber aufgeschlossen; sie sind intelligente Leute und gelten bei ihren Stammesgenossen als vorbildlich. – In der Einleitung zu seinem Buche skizziert der Verfasser Kultur und Umwelt dieses etwa 30 000 Seelen starken Urwaldvölkchens, das erst vor kurzem aus seinem hinterwäldlerischen Dasein in die moderne Geldwirtschaft (Kaffee und Baumwolle) hineingerissen wurde und noch allerlei Anzeichen dieses etwas überstürzten Überganges trägt. Um so interessanter mutet die Lebensgeschichte dieser vier Menschen an, mit deren Augen wir das Wirken der Weißen (Verwaltung und Mission) verfolgen und einmal aus einer ganz anderen Perspektive den Ablauf einer Akkulturation betrachten können. (W. H.)

Colin Pierre. *Aspects de l'âme malgache*. (Lumière et Nations.) 143 pp. in 8°. Paris 1959. Editions de l'Orante. – L'auteur se rend bien compte que si l'on veut parler de « l'âme malgache », il faut justifier cette entreprise. Pour ce faire, il mentionne l'unité relative des diverses langues et des conceptions religieuses à travers l'île. Le livre est écrit pour servir « l'œuvre de compréhension universelle et de fraternité humaine » et par intérêt pour les questions missionnaires. L'auteur traite 1) les puissances invisibles, 2) la mort et l'au-delà, 3) le Dieu Suprême et la puissance adverse et, dans le chapitre final (« de la sagesse païenne à l'Evangile universel »), il fait le point des chapitres précédents. – On lui sait gré de bien des idées qui incitent à la réflexion, mais l'on ne peut toujours être d'accord avec les jugements de l'auteur, enthousiasmé pour sa deuxième patrie: « La langue malgache a acquis un perfectionnement qui la place nettement au-dessus des autres parlers de la même famille », c.-à-d. de la famille malayo-polynésienne (p. 8, n. 1). (A. B.)

Cook S. F. *Colonial Expeditions to the Interior of California, Central Valley, 1800-1820*. (Anthropol. Records, 16:6.) iii + pp. 239-292, in 4°. Berkeley, Los Angeles 1960. Univ. of California Press. Price: \$ 1.50. – Während die Indianerstämme Californiens längs des Camino Real von S. Diego bis S. Francisco für das ausgehende 18. Jahrhundert speziell durch die Aufzeichnungen der dort wirkenden Franziskaner ziemlich bekannt sind (speziell durch die Textausgaben von H. E. BOLTON und die großangelegten Quellenpublikationen über Junipero Serra), waren bisher nur wenige Nachrichten über die Indianer des Inneren veröffentlicht. Diese Lücke sucht der Verfasser zu schließen, indem er eine

Reihe bisher unveröffentlichter Berichte, meist von spanischen Missionaren, in englischer Übersetzung zugänglich macht. Diese vermitteln einen lebendigen Einblick in die Lebensweise der noch heidnischen Indianer, ihr Verhalten gegenüber den ersten Weißen, den Missionaren und ihrer militärischen Begleitung, und in die Organisation ihrer Niederlassungen. Leider bemüht sich der Herausgeber nicht – etwa in Anmerkungen – die Lebensdaten oder weitere Angaben über die Schreiber der einzelnen Berichte, der Missionare und Militärs, zu bieten, die er leicht in den Bänden von ZEPHYRIN ENGELHARDT, *The Franciscans in California* (Harbor Springs 1897 ff.) und einige auch bei R. STREIT, *Bibliotheca Missionum*, 3 (Aachen 1927) hätte finden können. Beide Werke werden in der Bibliographie nicht aufgeführt. (J. B.)

Fay George E. *Handbook of Pottery Types of Nayarit, Mexico*. (Instituto Interamericano. Miscellaneous Papers, Archaeol. Ser., 1). With 1 map and many fig. Magnolia/Arkansas [s. a.]. Department of Sociology and Anthropology, Southern State College. – Diese vorläufige Publikation bringt eine Übersicht über keramisches Material, bei der man Seitenzahlen und eine fortlaufende Numerierung der Abbildungen vermißt, was eine nützliche Handhabung sicherlich erschweren dürfte. Auch dürfte es angebracht sein, in der geplanten endgültigen Veröffentlichung auf größere Übersichtlichkeit und eine bessere Qualität der Abbildungen zu achten. (K. J. N.)

Haberland Wolfgang. *Archäologische Untersuchungen in Südost-Costa Rica*. (Acta Humboldtiana, Series Geographica et Ethnographica, 1.) xi-82 pp. in 8°. Mit 3 Abb. und 27 Taf. Wiesbaden 1959. FRANZ STEINER Verlag. Preis: DM 18,—. – Eine Anzahl von Gräbern in der Gegend von Buenos Aires, nördlich des Unterlaufs des Río del General, lieferte verschiedene Keramikarten, Figuren und Flöten aus Ton, sowie eine Figur, Beile und andere Gegenstände aus Stein, jedoch nur einen einzigen Goldgegenstand, einen Anhänger in Tierform. Trotz Verbindung zum Hochland und nach Chiriquí und Anwesenheit von Importgegenständen aus diesen Gebieten zeigt die Keramik ausgesprochenen Eigencharakter, wie auch eine spezielle Flötenform vertreten ist. Der Hügel El Tigre, Finca Aguas Buenas, soll Gräber enthalten haben, doch konnte die Untersuchung nur eines mit Wahrscheinlichkeit festlegen, während der Befund an anderer Stelle für eine Siedlungsschicht spricht. Gefäße, einzelne Henkel und Griffe, Appliqué-Figuren und einige Gegenstände aus Stein sind teilweise noch ohne Entsprechungen, während andere zum Vergleich mit dem Hochland und Chiriquí auffordern. Vorläufig möchte der Verfasser in den Funden eine ältere Phase der Entwicklung im südöstlichen Costa Rica und in Chiriquí sehen. Chronologische und chorologische Stellung beider Fundgruppen werden erst nach Vorliegen weiterer Funde und Untersuchungen klarer zu fassen sein. Besondere Hervorhebung verdient die schnelle, ausführliche und übersichtliche Berichterstattung. (K. J. N.)

Clarke Edith. *My Mother Who Fathered Me. A Study of the Family in Three Selected Communities in Jamaica*. Preface by HUGH FOOT. 216 pp. in 8°. London 1957. GEORGE ALLEN & UNWIN Ltd. Price 18s. – Macmillan Mona. *The Land of Look Behind. A Study of Jamaica*. 224 pp. in 8°. With 16 pl. and 1 map. London (s. a.). FABER and FABER. Price: 21s. – Zwei Publikationen sind in jüngerer Zeit in englischer Sprache erschienen, die, sich gegenseitig ergänzend, die soziologischen Verhältnisse Jamaikas beleuchten. Die eine, von M. MACMILLAN, umfaßt die ganze Insel, beschreibt ihre verschiedenen Teile mit Hinweis auf die vergangene Geschichte und zukünftige Politik, um zu zeigen, daß dies „angenehme Ferienland“ sozial viel Elend beherbergt. Die andere, von E. CLARKE, gibt Aufschluß über das Familienleben dreier „selected communities“. Die Autorin, Anthropologin und Sozialarbeiterin, selbst in Jamaika geboren, hat Zugang zu den ärmsten und ausgefallensten Verhältnissen, kennt die historischen Hintergründe der sozialen Organisationen, Heiratsbräuche und Rechte, sexuelle Erziehung, Erwartung und außereheliche Beziehungen, Organisation des Haushaltes und Verwandtschaftsverhältnisse. Was Sir HUGH FOOT, Gouverneur von Jamaika, im Vorwort des Buches sagt, sei hier bestätigend wiederholt: „With all our preoccupations with questions of policy and administration, the most important problems of all are, I believe, the problems which arose from the family life of the people ... The book will certainly be important

for Jamaica. It will also be valuable to those who are concerned with the problems arising from the thousands of Jamaican workers in the United States and the tens of thousands now in Great Britain. Indeed it will be valuable to all who are genuinely interested in Jamaica, including the people of other West Indian territories, and including our other neighbours in the Caribbean and in North and South America who are now taking ever-closer notice of Jamaican advance (pp. 9-10). (H. C.)

Layrisse Miguel y Wilbert Johannes. *El antígeno del sistema sanguíneo Diego*. 160 pp. in 8°, ill. Caracas 1960. Fundación Creole y Fundación EUGENIO MENDOZA. — Manche Ethnologen verhalten sich noch skeptisch gegenüber der Hilfe, die die neue Wissenschaft von den Blutgruppen der Anthropologie bringen kann. Von besonderer Bedeutung ist die sogenannte Diego-Blutgruppe wegen der befriedigenden Resultate, die das neue System erzielt hat. L. und H. HIRSZFELD hatten bereits die Brauchbarkeit der Blutgruppenforschung für Rassenstudien nachgewiesen, und zwar in Untersuchungen, die sie bei Soldaten des ersten Weltkrieges durchführten. Seit fünf Jahren erforscht man in Venezuela das der Diego-Blutgruppe entsprechende Antigen, das systematisch bei verschiedenen Indianerstämmen angewandt wurde. Bemerkenswert ist, daß bereits erkannte sprachliche Gruppierungen auch blutmäßig bestätigt wurden: in den meisten Fällen stellte sich eine bestimmte Wechselbeziehung in der Frequenz des Antigens bei den Stämmen einer und derselben Sprachfamilie heraus. Wenn diese Korrelation in der Zukunft durch reichlicheres Material und umfassende Forschungen bestätigt wird, darf man auch bessere und exaktere Berechnungen über Zeit und Weg der Ausbreitung der mongolischen Völker erwarten, und damit neue Einsichten in den Ursprung des Homo Americanus. (J. V. C.)

Studies in Philippine Linguistics. By Members of the Summer Inst. of Linguistics, Pacific Branch. (Oceania Linguistic Monographs, 3.) III-82 pp. in 8°. Sydney 1958. Univ. of Sydney. Price: 10s 6d. — This volume contains ten papers on different Philippine languages (Sarangani Manobo, Buhid [Mangyan], Kalinga, Ivatan, Cagayan Negrito, Kalagan, Bilaan, Agta, Ifugao, and Yogad). Six of these articles deal with phonological matters, two are given up to the treatment of grammar problems, and two are text analyses. Owing to their briefness, these contributions may be regarded as suggestions rather than as exhaustive studies. (A. B.)

Pepe. *Tagbanwa*. Transl. by Mr. and Mrs. RICHARD GRIDLEY and others. Illustr. adapted by ROSEMARY RODDA. 38 pp. in 8°. With fig. Manila 1956. The Summer Inst. of Linguistics. — "This is an experimental pre-primer in the Tagbanwa dialect of Aborlan, Palawan. It has been translated from the English pre-primer, *Pepe*, by ROSA C. PREISER [and others]" and contains simple readings which presuppose a knowledge of reading. The type used is that of the typewriter. (A. B.)

Kahlo Gerhard. *Die Naturkenntnis der Indonesier im Spiegel ihrer Sprache*. (Nova Acta Leopoldina, N. F. 22. 1960. 145.) 54 pp. in 4°. Mit 8 Taf. und 3 Abb. Leipzig 1960. JOHANN AMBROSIOUS BARTH. Preis: DM 3,60. — Nach dem Vorgang R. BRANDSTETTERS, dessen weitbekannte Monographien „Wir Menschen der Indonesischen Erde“ allerdings im „Schrifttum“ (pp. 50-54) nicht aufgeführt sind, unternimmt es G. KAHLO, im Sinne von „Wörter und Sachen“ die Naturkenntnis der Indonesier darzustellen. Dabei ist mit „Indonesien“ offenbar die ganze austronesische Sprachwelt gemeint. Auch sonst sind die Grenzen, in denen sich exakte Wissenschaft zu bewegen pflegt, in dem vorliegenden Heft nicht immer erkennbar. (A. B.)

Drewes G. W. J. and Voorhoeve P. *Adat Atjèh*. Reproduced in facsimile from a manuscript in the India Office Library. Introduction and notes by DREWES and VOORHOEVE. (Verhandeligen van het Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 24.) 47-176 pp. 's-Gravenhage 1958. MARTINUS NIJHOFF. Price: 10.— florins. — This manuscript had escaped the notice of Malay scholars until 1955. Two copies of the same work and one which contains only the last part of the text are in the Leiden University Library. The MS. had been acquired by W. E. PHILLIPS, Governor at Penang in the first few years of the 19th century, and afterwards given to his friend, Sir ROBERT TOWNSEND FARQUHAR,

who had been actively interested in English contacts with Acheh. In the dedication PHILLIPS writes: "An History of the Kings of Acheen with a Genealogical List of the Kings of that Country since the year of the Hejera 601 when Islamism was introduced there". The latest date mentioned in the text is December 3rd 1815. – The work appears to be divided into four parts: I. Rules of government for kings, II. Genealogy of the kings of Achin, III. Etiquette to be observed at the Court, IV. Regulations for port duties and customs, also rules for the minor officers of government. (A. B.)

Steller K. G. F. en Aebersold W. E. *Sangirees-Nederlands Woordenboek met Nederlands-Sangirees Register*. (Uitgegeven door het Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde.) xv-622 pp. in 8°. Met 65 afb. en 2 krt. 's-Gravenhage 1959. MARTINUS NIJHOFF. Prijs: 40.— fl. – Dieses Wörterbuch des Sangiresischen setzt die verdienstvolle Tradition der Niederländischen Reformierten Missionsgesellschaft von Oegstgeest würdig fort. Es hat eine sehr wechselvolle Geschichte – brauchte es doch 65 Jahre bis zu seiner Drucklegung, und viele fleißige Hände haben das Material zusammengetragen. Rund 12 000 Stammwörter sind aufgenommen, mit reichlichen Beispielen belegt und abgewandelt. Die regelmäßigen Verweise auf N. ADRIANIS „Sangireesche Spraakkunst“ (Leiden 1893) betonen den engen Zusammenhang beider Werke. Vierundsechzig Strichzeichnungen verdeutlichen noch die Benennung wichtiger Gegenstände aus dem Sangiresischen Kulturgut, und eine Karte zeigt die Zersplitterung der Inselwelt zwischen Celebes und der Philippineninsel Mindanao. (A. B.)

Doble Marion. *Kapauku – Malayan – Dutch – English Dictionary*. (Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde.) viii-156 pp. in 8°. The Hague 1960. MARTINUS NIJHOFF. Prijs: 13.50 fl. – An Introduction in four languages (English, Indonesian, Kapauku, and Dutch) makes us acquainted with the book and its author: "The Kapauku dialects of this dictionary are spoken by approximately 35,000 people calling themselves Me, and their language Me Mana, in the Wisselmeren area in the extreme western section of the Nassau Mountains of Netherlands New Guinea. This dictionary contains approximately 2000 Kapauku root words, with some idioms and derivatives. The author is engaged in work with the language and Bible translation under the Christian and Missionary Alliance, having lived at the government and mission headquarters village of Enarotali for nine years" (p. v). It is to be regretted that the semantic fields of the words given in this Dictionary are not circumscribed by relevant phrases. (A. B.)

Lister-Turner R. and Clark J. B. *A Grammar of the Motu Language of Papua*. 2nd Ed., edited by PERCY CHATTERTON. 91 pp. in 8°. Sydney [s. a.] – Lister-Turner R. and Clark J. B. *A Dictionary of the Motu Language of Papua*. 2nd Ed., edited by PERCY CHATTERTON. 158 pp. in 8°. Sydney [s. a.]. – These books are re-issues of LISTER-TURNER and CLARK's "Revised Motu Grammar and Vocabulary" which was published in 1931 and later out of print. The editor has added a few corrections and "A Basic Motu Dictionary". The essay on "The Connection of the Motu Language with Indonesian and Melanesian", which is also reprinted as an Introduction to the Dictionary, is mainly based on the well-known works of R. H. CODRINGTON (The Melanesian Languages. Oxford 1885) and S. H. RAY (A Comparative Study of the Melanesian Island Languages. London 1895). In this form, however, it hardly makes sense nowadays. (A. B.)

Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher und Sonderdrucke werden hier kurz angezeigt, es sei denn, daß sie bereits in der Rubrik „Bibliographia“ dieses Heftes genannt wurden. Bücher werden in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books and offprints received by the Editor are here briefly indicated, unless they have been mentioned in the "Bibliographia" section of this issue. Books will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be sent directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return unsolicited publications or to review exchange copies of any publication.

- Abhandlungen der Universität Leningrad, 236. 14 Artikel über Sinologie. 250 pp. in 8°, ill. Leningrad 1958.
- Albrecht Carl: Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. 384 pp. in 8°. Bremen 1958. Carl Schünemann.
- — Psychologie des mystischen Bewußtseins. (Bremer Beiträge z. Kultur u. Wirtschaft.) 264 pp. in 8°. Bremen 1951. Carl Schünemann.
- Annual Report of the National Museum (Bloemfontein) for the year ended 31st March, 1960. 22 pp. in 8°. With 4 pl. (In English and in Dutch.)
- Ansari Z. und Pomerantseva L. M.: Russisch-Urdu Wörterbuch. 1135 pp. in 8°. Moskau 1959.
- Anthropological Papers, Numbers 57-62. (Bulletin 173.) 498 pp. in 8°, ill. Washington 1960. Smithsonian Inst.
- Arens Richard: The Early Pulahan Movement in Samar and Leyte. Sep.: The Journal of History (Manila). 7. 1959. 4. pp. 303-371. With 2 maps.
- Asad Muhammad und Zbinden Hans [edit.]: Islam und Abendland. Begegnung zweier Welten. Eine Vortragsfolge v. Radio Beromünster, Winter 1958-59. 238 pp. in 8°. Mit 12 Taf. und 1 Kt. Olten 1960. Walter-Verlag.
- Ashkenazi Touvy: Two Bedouin Folk-Tales. Sep.: New Outlook (Tel Aviv). 4. 1960. 1. pp. 41-44.
- Bailey F. G.: Tribe, Caste, and Nation. A study of political activity and political change in highland Orissa. XII-279 pp. in 8°. With 6 tables, 3 maps, and 12 pl. Manchester 1960. Manchester Univ. Press.
- Beals Alan R. and Hitchcock John T.: Field Guide to India. With a Section on Pakistan by Mary Jean Kennedy. (Field Guide Series, 4.) ix-61 pp. in 8°. With 2 maps. Washington 1960. National Academy of Sciences.
- Becher Hans: Amazonas-Krankenbehandlung bei den Surára-Indianern. (Informationsblatt f. d. Amazonas-Hospital Albert Schweitzer [Hamburg]. 1960. 2.) pp. 14-19. Mit 5 Abb.
- Beckmann Johannes: Die katholische Kirche in China von 1912-1950. Versuch einer kritischen Rechenschaft. Sep.: Priester u. Mission (s. l.). 1960. 2. u. 3. pp. 175-274.
- — Weltkirche und Weltreligionen. Die religiöse Lage der Menschheit. (Herder-Bücherei, 81.) 197 pp. in 8°. Mit 4 Kt. Freiburg 1960. Herder-Bücherei.
- Bell R. C.: Board and Table Games from Many Civilizations. xxiv-208 pp. in 8°. With 164 fig. London 1960. Oxford Univ. Press.

- Berner Ulrich:** Gibt es Furchenbaupflanzen? Sep.: Zt. f. Agrargeschichte u. Agrarsoziologie (Frankfurt). 8. 1960. 2. pp. 113-125.
- Best Elsdon:** The Maori As He Was. A brief account of Maori life as it was in pre-European days. Third impression. xv-296 pp. in 8°. With 130 fig. Wellington 1952. R. E. Owen, Government Printer.
- Birket-Smith Kaj:** Ferne Völker. Umwelt und Kultur bei sechs Naturvölkern. 220 pp. in 8°. Mit 53 Abb. Zürich 1958. Orell Füssli Verlag.
- Blanchard Pierre:** Sainteté aujourd'hui. 3^e éd. (Etudes Carmélitaines.) 194 pp. in 8°. Bruges 1958. Desclée de Brouwer.
- Boas Henriette:** International Bibliography of the History of Religions for the Year 1955. xviii-241 pp. in 8°. Leiden 1959. E. J. Brill.
- Böttger Walter:** Die ursprünglichen Jagdmethoden der Chinesen. Nach der alten chinesischen Literatur und einigen paläographischen Schriftzeichen. (Veröffentl. d. Mus. f. Völkerkunde zu Leipzig, 10.) 97 pp. in 8°. Mit 7 Taf. Berlin 1960. Akademie-Verlag.
- Boglár Lajos:** Nambikuara Vocabulary. Sep.: Acta Ethnographica (Budapest). 9. 1960. 1-2. pp. 89-117.
- Boone Olga:** Bibliographie Ethnographique du Congo Belge et des Régions avoisinantes 1958. 358 pp. in 8°. Tervuren 1960. Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- Bouda Karl:** Introducción a la lingüística caucásica. (Acta Salmanticensia, Filosofía y Letras, 15, 1.) 90 pp. in 8°. Salamanca 1960.
- Breasted James Henry:** The Conquest of Civilization. New Ed., fully revised and reset. Including new texts, the author's own revisions and notes. Edit. by E. W. Ware. x-669 pp. in 8°. With 180 fig. New York 1954. Harper & Brothers.
- van Bulck V.:** L'VIII^e Congresso internazionale di Storia delle religioni. Sep.: La Civiltà Cattolica (Roma). 1955. 3. pp. 594-605.
- Burchett George:** Memoirs of a Tattooist. From the Notes, Diaries and Letters of the late "King of Tattooists". Compiled and ed. by P. Leighton. (Great Pan, 395.) 188 pp. in 8°. With 4 pl. London 1958. Pan Books Ltd.
- Cardoso Carlos Lopes:** Contribuição para a bibliografia dos Bochimanos de Angola. 29 pp. in 4°. Com 1 mapa. Luanda 1960. Instituto de Investigação Científica de Angola.
- de Carvalho A. Vaz:** Angola. Exposição de pintor. 14 pp. in 8°, il. Luanda 1960.
- Chadwick John:** Linear B. Die Entzifferung der Mykenischen Schrift. (Original: „The Decipherment of Linear B.“) Mit Nachwort d. Verfassers zur dt. Ausgabe. 188 pp. in 8°. Mit 2 Taf. und 17 Abb. Göttingen 1959. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chave Fallers Margaret:** The Eastern Lacustrine Bantu (Ganda and Soga). (ESA, East Central Africa, 11.) 86 pp. in 8°. With 1 map. London 1960. Intern. African Inst.
- Cheesman Evelyn:** Time Well Spent. 224 pp. in 8°. With 1 pl. London 1960. Hutchinson & Co.
- Colson Elizabeth:** Social Organization of the Gwembe Tonga. (Human Problems of Kariba, 1.) xxii-234 pp. in 8°. With 11 tables, 4 diagrams, 1 map, 1 genealogy, and 8 pl. Manchester 1960. Manchester Univ. Press.
- Corrêa de Oliveira Plínio:** Révolution et Contre-Révolution. 126 pp. in 8°. São Paulo 1960. Editions « Catholicismo ».
- Coult Lyman H.:** An Annotated Research Bibliography of Studies in Arabic, English, and French of the Fellah of the Egyptian Nile. 1798-1955. With the Assistance of Karim Durzi. v-144 pp. in 8°. With 2 maps. Coral Gables/Florida 1958. The Univ. of Miami Press.
- Creation David:** The Winds of Change. 224 pp. in 8°. London 1960. George Allen & Unwin.
- Cuyppers J.-P.:** Alphonse Vangele (1848-1939). D'après des documents inédits. (Ac. royale des Sc. d'Outre-Mer, Cl. des Sc. mor. et pol., 24, 2.) 95 pp. in 8°. Bruxelles 1960.
- Debetz G. F.:** Certains aspects des transformations somatiques de l'Homo sapiens. (Communications de la délégation soviétique au VI^e Congrès Intern. des Sc. Anthropol. et Ethnol.) 25 pp. in 8°. Moscou 1960.
- Debrunner H., Fisher H. H. A. and H. J.:** Early Fante Islam. Sep.: The Ghana Bulletin of Theology (s. l.). 1. 1960. 7. pp. 23-35; 8. pp. 13-29.
- Delattre A. et Fenart R.:** L'hominisation du crâne étudiée par la Méthode Vestibulaire. (Travail du Laboratoire de craniologie comparée de la Faculté libre de Médecine de Lille.) 418 pp. in 8°. Avec 179 fig. Paris 1960. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Downs James F.:** Domestication: An Examination of the Changing Social Relationships between Man and Animals. Sep.: The Kroeber Anthropological Society Papers (Berkeley). 1960. 22. pp. 18-67, in 4°.
- Dräger Lothar:** Prärie-Indianer. Sonderausstellung. 16 pp. in 8°. Mit 9 Abb. Leipzig 1960. Mus. f. Völkerkunde.
- Dugast Idelette:** Monographie de la tribu des Ndiki (Banen du Cameroun). Tome II: Vie sociale et familiale. (Travaux et Mémoires de l'Inst. d'Ethnologie, 63.) xx-635 pp. in 4°. Avec 33 fig., 4 cartes et 9 tableaux. Paris 1960. Inst. d'Ethnologie.

- Dumont Louis and Pocock D.** [edit.]: Contributions to Indian Sociology. IV. (Ecole pratique des Hautes Etudes - Inst. of Social Anthropology.) 90 pp. in 8°. Paris 1960. Mouton & Co.
- Duncan Patrick:** Sotho Laws and Customs. A Handbook Based on Decided Cases in Basutoland together with the Law of Lerotholi. xiv-169 pp. in 8°. Cape Town 1960. Oxford Univ. Press.
- Duque Gómez Luis:** Problemas sociales de algunas parcialidades indígenas del Occidente de Colombia. Sep.: Boletín de Arqueología (Bogotá). Vol. 1. 1945. T. 2. pp. 185-201.
- Durkheim Emile:** Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. 4° éd. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine.) 647 pp. in 8°. Avec 1 carte. Paris 1960. Presses Univ. de France.
- Eanes de Zurara Gomes:** Chronique de Guinée. Préface et traduction de L. Bourdon avec la collaboration de R. Ricard. (Mémoires de l'IFAN, 60.) 301 pp. in 4°. Avec 2 cartes. Dakar 1960. IFAN.
- Edel May and Abraham:** Anthropology and Ethics. 250 pp. in 8°. Springfield 1959. Charles C. Thomas.
- Edzard D. O.:** Die Beziehungen Babylonien und Ägyptens in der mittelbabylonischen Zeit und das Gold. Sep.: Journal of Economic and Social History of the Orient (Leiden). 3. 1960. 1. pp. 38-55.
- Estermann Carlos:** Álbum de Penteados do Sudoeste de Angola. 37 pp. in 4°. Com 54 estampas. Lisboa 1960. Junta de Investigações do Ultramar.
- Evans Clifford and Meggers Betty J.:** Archeological Investigations in British Guiana. (Bulletin 177.) xxi-418 pp. in 8°. With 68 pl., 127 fig., 14 tables, and 39 appendix tables. Washington 1960. Smithsonian Inst.
- Exposição de Homenagem ao notável Missionário e Intelectual Monsenhor Alves da Cunha (1901-1947).** 27 pp. in 8°. Com 1 fig. Luanda 1960.
- Fahrenheit J. J.** [edit.]: De wereld der mensen. 393 pp. in 8°, ill. Groningen 1955. J. B. Wolters.
- Falkenstein Adam** [edit.]: Denkschrift zur Lage der Orientalistik. Hrsg. im Auftrage d. Dt. Forschungsgemeinschaft. viii-55 pp. in 8°. Mit 17 Falttabellen. Wiesbaden 1960. Franz Steiner Verlag.
- Field Henry:** Bibliography on Southwestern Asia, V. Fifth Compilation. xxxii-275 pp. in 4°. Coral Gables/Florida 1958. Univ. of Miami Press.
- — Bibliography on Southwestern Asia, VI. Sixth Compilation. xxxvi-328 pp. in 4°. Coral Gables/Florida 1959. Univ. of Miami Press.
- Forell - Frick - Heiler:** Religionswissenschaft in neuer Sicht. Drei Reden über Rudolf Ottos Persönlichkeit und Werk anlässlich der feierlichen Übergabe des Marburger Schlosses an die Universität, 1950. 26 pp. in 8°. Marburg 1951. N. G. Elwert Verlag.
- v. Frankenberg Gerhard:** Menschenrassen und Menschentum. 507 pp. in 8°. Mit 157 Taf. und 178 Abb. Berlin 1956. Safari-Verlag.
- Friederici Georg:** Amerikanistisches Wörterbuch und Hilfsörterbuch für den Amerikanisten. Deutsch - Spanisch - Englisch. 2. Aufl. (Abhdl. a. d. Gebiet d. Auslandskunde, 53.) 831 pp. in 8°. Hamburg 1960. Cram, de Gruyter & Co.
- Fuchs J.:** Le droit naturel. Essai théologique. (Bibliothèque de Théologie, II: Théologie morale, 6.) Trad. de l'allemand par A. Liefoghe. 214 pp. in 8°. Tournai 1960. Desclée & Co.
- Fundaburk Emma Lila** [edit.]: Southeastern Indians. Life Portraits. A Catalogue of Pictures, 1564-1860. 136 pp. in 4°. With 355 fig. and 1 map. Luverne/Alabama 1958. Emma Lila Fundaburk, Publisher.
- Ghinzbourg V. V.:** Données craniologiques du Kazakhstan septentrional et la question de l'origine des anciens Turcs nomades. (Communications de la délégation soviétique au VI^e Congrès Intern. des Sc. Anthrop. et Ethnol.) 20 pp. in 8°. 1960. [En russe et en français.]
- Ginsburg Norton** [edit.]: The Pattern of Asia. xiv-929 pp. in 8°. With 36 maps, 5 pl., and many illustrations. Englewood Cliffs/N. J. 1958. Prentice-Hall, Inc.
- Haekel Josef:** Der Hochgottglaube der Delawaren im Lichte ihrer Geschichte. Sep.: Ethnologica (Köln). N. F. 2. 1960. pp. 439-484.
- Häusler Alexander:** Neue Funde steinzeitlicher Musikinstrumente in Osteuropa. Sep.: Wiss. Z. Univ. Halle (Halle). 9. 1960. 3. pp. 321-331. Mit 5 Taf.
- Halila Aimo:** Tuokko. Annti Törneröös 1835-1896. Elämäkerran Pääpiirteet. (Suomi, 108:4.) 39 pp. in 8°. Helsinki 1959. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hartwig Werner:** Nordasiatische Völker. Eine Einführung in die sibirischen Sammlungen. 91 pp. in 8°. Mit 3 Grundrissen, 2 Kt., 10 Abb. und 8 Taf. Leipzig 1959. Mus. f. Völkerkunde.
- Heberer Gerhard** [edit.]: Die Evolution der Organismen. Ergebnisse und Probleme der Abstammungslehre. 2. erweiterte Aufl. 2 Bde. 1: xvi-800 pp. in 8°. Mit 418 Abb. 2: pp. 801-1326 in 8°, ill. Stuttgart 1959. Gustav Fischer Verlag.
- Heiler Friedrich:** Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. 1063 pp. in 8°. Mit 48 Taf. Stuttgart 1959. Reclam-Verlag.

- Hentze C.:** Lichtsymbolik und die Bedeutung von Auge und Sehen im ältesten China. Sep.: Studium Generale (Berlin). 13. 1960. 6. pp. 333-351. Mit 32 Abb.
- Hilckman Anton:** Die Wissenschaft von den Kulturen, ihre Aufgabe, ihre Bedeutung und ihre Stellung im System der Geisteswissenschaften. Sep.: Festschrift f. Bischof Dr. Albert Stohr (s. l., s. a.). pp. 349-360.
- Hintringer Hermenegild:** Gräber am Sungari. Ein Beitrag zur Geschichte der Kapuzinermission von Kiamusze. 144 pp. in 8°, ill. Fügen/Tirol 1958. Serafisches Liebeswerk.
- Höfner M.:** Über sprachliche und kulturelle Beziehungen zwischen Südarabien und Äthiopien im Altertum. Sep.: Congresso di Studi Etiopici (Roma 1960). pp. 435-445.
- Ingrams Harold:** Uganda. A Crisis of Nationhood. xvi-365 pp. in 8°. With 32 pl., 1 colour pl., 4 maps, and 19 fig. London 1960. Her Majesty's Stationery Office.
- Jacobs Melville:** The People Are Coming Soon. Analyses of Clackamas Chinook Myths and Tales. xii-359 pp. in 8°. With 1 pl. Seattle 1960. Univ. of Washington Press.
- James E. O.:** Prehistoric Religion. A Study in Prehistoric Archaeology. 300 pp. in 8°. With 14 fig., 3 maps, and 5 charts. London 1957. Thames and Hudson.
- Jirku Anton:** Doppelte Überlieferungen im Mythos und im Epos von Ugarit? Sep.: Zt. d. Dt. Morgenländ. Ges. (Wiesbaden). 110. 1960. 1. pp. 20-25.
- Jore Léonce:** Un Belge au service de la France dans l'Océan Pacifique. Notice historique et biographique concernant J. A. Moerenhout. 183 pp. in 8°. Paris 1959. Adrien Maisonneuve.
- Kauffmann H. E.:** Marma - Ostpakistan (Chittagong Hill Tracts). Fest bei der Einsetzung eines Häuptlings. (Encyclopaedia Cinematographica.) 11 pp. in 8°. Mit 1 Abb. und 1 Kt. Göttingen 1960. Inst. f. d. wiss. Film.
- Koestler Arthur:** Die Nachtwandler. Das Bild des Universums im Wandel der Zeit. (Aus d. Engl. übers. v. W. M. Treichlinger, Original: „The Sleepwalkers“.) 560 pp. in 8°, ill. Bern, Stuttgart 1959. Alfred Scherz Verlag.
- Koppers Wilhelm:** Prophetism and Messianic Beliefs as a Problem of Ethnology and World History. Sep.: Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo and Kyoto 1958 (Tokyo). 1960. pp. 39-50.
- — Zur Frage der bildnerischen Darstellung des Hochgottes. Sep.: Ethnologica (Köln). N. F. 2. 1960. 11 pp.
- Krieger Kurt und Kutscher Gerdt:** Westafrikanische Masken. (Veröffentl. d. Museums f. Völkerkunde, N. F. 1, Abt. Afrika, 1.) 93 pp. in 8°. Mit 80 Taf. und 1 Kt. Berlin 1960. Museum f. Völkerkunde.
- Kriss Rudolf und Kriss Heinrich-Hubert:** Volksglaube im Bereich des Islam. 1: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung. xxiv-359 pp. in 8°. 183 Abb. auf Taf. Wiesbaden 1960. Otto Harrassowitz.
- Kunst Jaap:** Supplement to the third edition of Ethnomusicology. vii-45 pp. in 8°. With 2 pl. The Hague 1960. Martinus Nijhoff.
- La naissance du monde.** (Sources Orientales, 1.) 507 pp. in 8°. Paris 1959. Editions du Seuil.
- Layrisse Miguel et al.:** Frequency of Blood Group Antigens in the Descendants of Guayquerí Indians. Sep.: The Am. Journ. of Phys. Anthropol. (s. l.). 16. 1958. 3. pp. 307-318. With 2 tables and 1 fig.
- Les pèlerinages.** (Sources Orientales, 3.) 373 pp. in 8°. Avec 20 cartes. Paris 1960. Editions du Seuil.
- Les songes et leur interprétation.** (Sources Orientales, 2.) 331 pp. in 8°. Paris 1959. Editions du Seuil.
- Limet Henri:** Le travail du métal au pays de Sumer au temps de la III^e dynastie d'Ur. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 155.) 313 pp. in 8°. Avec 20 fig. Paris 1960. Les Belles Lettres.
- Listes des délégués et des membres au VI^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques.** 52 pp. in 4°. [Hectographié.] Paris 1960.
- López Rivas Eduardo:** Arqueología del Departamento de Oruro. (Notas de Arqueología Boliviana [La Paz]. 1. 1959. 2.) 4 pp. Con 25 fig.
- Lüthi Max:** Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen. 2. erweiterte Aufl. (Dalp-Taschenbücher, 351.) 132 pp. in 8°. Bern 1960. Francke Verlag.
- Lukesch Anton:** Bebgorórotí, eine mythologische Gestalt der Gorotire-Indianer. Sep.: Wiener völkerkundl. Mitt. (Wien). 7. 1959. pp. 63-78.
- Luwel Marcel:** Inventaire des documents provenant de la mission Frantz Cornet au Congo (1948-49) et conservés au Musée royal d'Afrique Centrale à Tervuren. (Ac. royale des Sc. d'Outre-Mer, Cl. des Sc. mor. et pol., 24, 1.) 87 pp. in 8°. Bruxelles 1960.
- Mac Manus D. A.:** The Middle Kingdom. The Faerie World of Ireland. 191 pp. in 8°. With 8 pl. London 1959. Max Parrish.
- Macro Eric:** Bibliography of the Arabian Peninsula. xiv-80 pp. in 4°. Coral Gables/Florida 1958. Univ. of Miami Press.
- — Bibliography on Yemen and Notes on Mocha. vii-63 pp. in 4°. Coral Gables/Florida 1960. Univ. of Miami Press.

- Maher Robert F.:** *New Men of Papua. A Study in Culture Change.* xii-148 pp. in 8°. With 8 pl., 7 fig., 4 maps, and 17 tables. Madison 1961. The Univ. of Wisconsin Press.
- Malleret Louis:** *L'archéologie du delta du Mékong. Tome 2 : La civilisation matérielle d'Oc-éo.* 2 vol. (Publ. de l'EFEO, 43.) Texte : 398 pp. in 4°, ill. Planches : 112 pl. Paris 1960. Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Márquez Miranda Fernando:** *Siete arqueólogos - siete culturas.* (Nueva Colección Clfo.) 932 pp. in 8°. Con muchas ilustr. Buenos Aires 1959. Librería Hachette S.A.
- Mauss Marcel:** *Sociologie et Anthropologie. Introduction à l'oeuvre de M. Mauss par Claude Lévi-Strauss.* (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine.) LII-389 pp. in 8°. Paris 1960. Presses Univ. de France.
- Mayer Rudolf:** *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand. Eine Untersuchung über die Beziehungen zwischen Parsismus und Judentum.* (Bonner Orientalistische Studien, 4.) xi-151 pp. in 8°. Bonn 1956. Oriental. Seminar d. Univ. Bonn.
- Melon Huloà ne Beneak Halay.** *Tagabili of Cotabato.* 28 pp. in 8°, ill. Manila 1960. The Summer Inst. of Linguistics.
- Middleton John:** *Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People.* xii-276 pp. in 8°. With 5 pl. and 10 fig. London 1960. Oxford Univ. Press.
- Milheiros Mário:** *A Família Tribal.* (Publ. do Museu de Angola.) 247 pp. in 8°. Luanda 1960.
- Miroglio Abel:** *La psychologie des peuples.* (Que sais-je? 798.) 127 pp. in 8°. Paris 1958. Presses Univ. de France.
- Moerenhout J.-A.:** *Voyages aux îles du Grand Océan, contenant des documens nouveaux sur la géographie physique et politique, la langue, la littérature, la religion, les moeurs, les usages et les coutumes de leurs habitans ; et des considérations générales sur leur commerce, leur histoire et leur gouvernement, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours.* 2 tomes en un volume, ill. 1 : xv-576 pp. ; 2 : vii-520 pp. in 8°. Paris 1959. Adrien Maisonneuve.
- Montagu M. F. Ashley:** *An Introduction to Physical Anthropology.* 3rd Ed. xvi-771 pp. in 8°. With many illustrations. Springfield/Ill. 1960. Charles C. Thomas.
- Mühlmann W. E.:** *Situation actuelle de l'ethnographie et de l'ethnologie en Allemagne Occidentale.* Sep. : *Cahiers de l'Inst. de Science économique appliquée* (Paris). 1960. 103. pp. 179-225.
- Mulders Alph.:** *Bij de Encycliciek „Princeps Pastorum“.* Sep. : *Het Missiewerk* (Nijmegen). 39. 1960. 3. pp. 129-137.
- Murdock George Peter:** *Ethnographic Bibliography of North America.* 3rd Ed. (Behavior Science Bibliographies.) xvi-395 pp. in 4°. With maps. New Haven 1960. Human Relations Area Files.
- Narr Karl J.:** *Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas.* Sep. : *Saeculum* (Freiburg, München). 10. 1959. 3. pp. 233-272. Mit 7 Abb.
- — *Weibliche Symbolplastik der Älteren Steinzeit.* Sep. : *Antaios* (Stuttgart). 2. 1960. 2. pp. 132-157. Mit 2 Taf. und 12 Abb.
- Nettl Bruno:** *Cheremis Musical Styles.* Preface by Th. A. Sebeok. (Indiana Univ. Folklore Series, 14.) xv-108 pp. in 8°. With 64 fig. Bloomington 1960. Indiana Univ. Press.
- Niel Henri:** *L'analyse du destin. Le Moi Pontifex.* (Textes et Etudes Anthropologiques.) 185 pp. in 8°. Bruges 1960. Desclée de Brouwer.
- Ninck Martin:** *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung.* xii-190 pp. in 8°. Darmstadt 1960. Wissenschaftl. Buchgesellschaft.
- Nuestro Indio.** Publ. del Ministerio de Justicia. 26 pp. in 8°, ill. Caracas 1960.
- Ojihara Yutaka et Renou Louis:** *La Kāśikā-vṛtti (adhāya I, pāda 1).* Traduite et commentée. 1^{re} partie. (Publ. de l'EFEO, 48.) 124 pp. in 4°. Paris 1960. Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Olderogge D. A.:** *Traits essentiels de l'évolution des systèmes de parenté.* (Communications de la délégation soviétique au VI^e Congrès Intern. des Sc. Anthropol. et Ethnol.) 25 pp. in 8°. Moscou 1960. [En russe et en français.]
- Olschak Blanche Christine:** *Tibet : Erde der Götter. Vergessene Geschichte, Mythos und Saga.* Vorwort v. H. Harrer u. Thubten Norbu. xiii-137 pp. in 8°. Mit 8 Taf. und 7 Kt. Zürich 1960. Rascher Verlag.
- Pacific Islands Year Book.** 8th Edition. Compiled and edited by R. W. Robson. 479 pp. in 8°, ill. Sydney 1959. Pacific Publications.
- Palau Marti Montserrat:** *Conduites abusives permises en Afrique.* Sep. : *Bulletin de l'Inst. Français d'Afrique Noire* (Dakar). 22. 1960. 1-2. pp. 299-327.
- Paulme Denise [edit.]:** *Femmes d'Afrique Noire.* (Le Monde d'Outre-Mer, Passé et Présent, 1^{re} série, Etudes, 9.) 281 pp. in 8°. Avec 16 pl., 2 cartes et des illustr. dans le texte. Paris 1960. Mouton & Co.
- Phelan John Leddy:** *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700.* xv-218 pp. in 8°. With 5 pl. and 3 maps. Madison 1959. The Univ. of Wisconsin Press.

- Pittenger Robert E. et al.:** The First Five Minutes. A Sample of Microscopic Interview Analysis. ix-264 pp. in 8°. Ithaca/N. Y. 1960. Paul Martineau, Publisher.
- Plessner Martin:** Der Astronom und Historiker Ibn Sā'id al-Andalusī und seine Geschichte der Wissenschaften. Sep.: *Rivista degli Studi Orientali* (Roma). 31. 1956. pp. 235-257.
- van de Pol W. H.:** Het Getuigenis van de Reformatie. 280 pp. in 8°. Roermond, Maaseik 1960. J. J. Romen & Zonen.
- Ponce Sangines Carlos:** Investigaciones Arqueológicas en Salla. (Notas de Arqueología Boliviana [La Paz]. 1. 1959. 1.) 30 pp. in 8°. Con 17 fig.
- Portmann Adolf:** Vom Ursprung des Menschen. Ein Querschnitt durch die Forschungsergebnisse. 4., völlig neubearbeitete Aufl. Zeichnungen v. Sabine Baur. 66 pp. in 8°. Mit 8 Abb. Basel 1958. Friedrich Reinhardt AG.
- Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo and Kyoto 1958, August 27th - September 9th.** xiv-914 pp. in 8°. With 2 pl. Tokyo 1960. Maruzen.
- Pym Christopher:** Mistapim in Cambodia. 192 pp. in 8°. With 8 pl. and 1 map. London 1960. Hodder & Stoughton.
- Randglossen zur Erörterung schwebender Fragen in der Mensch- und Völkerkunde.** Beilage z. *Ethnol. Notizblatt*, II, 1. 71 pp. in 8°. (s. l., s. a.)
- Résumés des Communications faites au VI^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques.** 316 pp. in 4°. Paris 1960.
- RGG.** Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl.: 81. bis 85. Lgf.: Naturgesetz - Ozeanien. Sp. 1345-1755 + xxxv pp. in 4°. Tübingen 1960. J. C. B. Mohr.
- Robakidze A. I.:** Habitation et villages des montagnards de la Géorgie dans le passé et de nos jours. (Communications de la délégation soviétique au VI^e Congrès Intern. des Sc. Anthrop. et Ethnol.) 13 pp. in 8°. Moscou 1960.
- Ropeid Andreas:** Skav. Ein studie i eldre tids fôr-problem. With English Summary. x-387 pp. in 8°, ill. Oslo 1960. Norsk Folkemuseum.
- Roux Jean-Paul:** L'Islam au Proche-Orient. (Bibliothèque Historique.) 271 pp. in 8°. Paris 1960. Payot.
- Rüstow Alexander:** Menschenrechte oder Menschenpflichten? Vortrag bei der Ehrenpromotion an der Universität Bern. Sep.: *Frankfurter Allgemeine* (Frankfurt). 1960. 149. 7 pp. in 4°.
- Rust H. J.:** Europäer und Nichteuropäer in Südwest-Afrika. Dreisprachige Erläuterung mit 5 Abb. zur Karte gleichen Themas. 12 pp. in 8°. Windhoek 1959.
- Sadownikow D. N.:** Volksrätsel des russischen Volkes. Neudruck der berühmten Sammlung von 1876. 335 pp. in 8°. Mit 2 Taf. Moskau 1959.
- Saria Balduin [edit.]:** Völker und Kulturen Südosteuropas. Kulturhistorische Beiträge. (Schriften d. Südostropa-Gesellschaft, 1.) xi-284 pp. in 8°, ill. München 1959. Südostropa-Verlagsgesellschaft.
- Schaden Egon:** Humboldt e a Etnologia Americana. Sep.: *Boletim Paulista de Geografia* (São Paulo). 1960. 34. pp. 14-17.
- — O problema indígena. Sep.: *Revista de História* (São Paulo). 1960. 42. pp. 455-460.
- Scheller M.:** Der heutige Stand der schweizerischen Orientalistik. Sep.: *Etudes asiatiques* (Bern). s. a. pp. 271-275.
- Schildenberger Johannes:** Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha. Sep.: B. Neunhäuser: Opfer Christi und Opfer der Kirche; Beiträge z. Meßopferlehre (Düsseldorf). 1960. pp. 75-97.
- — Die Gottesknecht-Lieder des Isaiasbuches. Ein Höhepunkt messianischer Weissagung. Sep.: *Erbe u. Auftrag* (Beuron). 35. 1959. 2. pp. 92-108.
- — Die Opfer des Alten Testaments und das Opfer Christi und der Kirche. Sep.: *Erbe u. Auftrag* (Beuron). 36. 1960. 4. pp. 259-269.
- Schmidt Leopold:** Dämonische Lustigmachergestalten im deutschen Puppenspiel des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Sep.: *Zt. f. Volkskunde* (Stuttgart). 56. 1960. pp. 226-235.
- — Häuser auf heiligem Grundriß. Sep.: *Antaios* (Stuttgart). 2. 1960. 3. pp. 204-217.
- — Weihnachtskrippen in der Josefstadt. (D. Josefstädter Heimatmuseum [Wien]. 1960. 13.) pp. 13-16.
- Schneider Wolf:** Überall ist Babylon. Die Stadt als Schicksal des Menschen von Ur bis Utopia. 472 pp. in 8°. Mit zahlr. Zeichnungen, Karten und 32 Taf. Düsseldorf 1960. Econ-Verlag.
- Schoeps Hans-Joachim:** Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit. 352 pp. in 8°. Göttingen 1960. Musterschmidt-Verlag.
- Schouteden H.:** De Vogels van Belgisch Congo en van Ruanda-Urundi. X. *Passeriformes*, 5. (Annalen van het Kon. Mus. van Belgisch Congo, Dierkunde, Reeks 4, Deel 5, Afl. 3.) pp. 505-574, in 4°. Tervuren 1960.
- Schütz Joseph [edit.]:** Volksmärchen aus Jugoslawien. (D. Märchen d. Weltliteratur.) 317 pp. in 8°. Düsseldorf 1960. Eugen Diederichs Verlag.

- Sciences et Avenir. Numéro spécial : L'origine de la vie. L'origine de l'homme. Avec des articles de : P. de Latil, A. Ducrocq, G. Lefebvre, H. de Saint-Blanquat, P. B. Medawar. Paris 1960.
- Scobie Alastair: Women of Africa. vii-184 pp. in 8°. With 24 pl. London 1960. Cassell.
- Seidenberg A.: The Diffusion of Counting Practices. (Publ. in Mathematics, Vol. 3, No. 4.) pp. 245-300. With 1 pl., 8 fig., and 2 maps. Berkeley, Los Angeles 1960. Univ. of California Press.
- Sell Hans Joachim: Der schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens. vii-337 pp. in 8°. 's-Gravenhage 1955. Mouton & Co.
- Servigne Elisée: L'homme qui embrasse les lépreux. 219 pp. in 8°. Paris 1959. Flammarion.
- Setzler Frank M.: Welcome Mound and the Effigy Pipes of the Adena People. Sep.: Proceedings of the United States National Museum, Washington, No. 3441, Vol. 112. 1960. pp. 451-458. With 4 pl.
- Shah Umakant Premanand: Sculptures from Šāmalājī and Roḍā (North Gujarat) in the Baroda Museum. xi-136 pp. in 8°. With 95 fig. Baroda 1960. Museum and Picture Gallery.
- Shtsherbak A. M.: Oguz-name/Muxabbat-name. Orig.-Text u. russ. Übers. dieser alt-türkischen Werke. 171 pp. in 8°. Moskau 1959.
- Simoons Frederick J.: Northwest Ethiopia. Peoples and Economy. xvii-250 pp. in 8°. With 84 fig., 10 maps, 3 sketches, and 5 tables. Madison 1960. The Univ. of Wisconsin Press.
- Smith M. G.: Government in Zazzau 1800-1950. xii-371 pp. in 8°. With 3 maps and 4 genealogical tables. London 1960. Oxford Univ. Press for the Intern. African Inst.
- Sokolova V.: La poésie populaire orale comme source historique et ethnographique. (Communications de la délégation soviétique au VI^e Congrès Intern. des Sc. Anthropol. et Ethnol.) 17 pp. in 8°. Moscou 1960.
- Sonnenfeld J.: Changes in an Eskimo Hunting Technology, an Introduction to Implement Geography. Sep.: Annals of the Association of American Geographers (s. l.). 50. 1960. 2. pp. 172-186.
- Spencer Robert F.: An Ethno-Atlas. A Student's Manual of Tribal, Linguistic, and Racial Groupings. 4th printing. iii-42 pp. in 4°. With 11 maps. [Mimeographed.] Dubuque/Iowa, 1959. Wm. C. Brown Company.
- Spies Otto: Ein altarabisches Brunnenmärchen. Sep.: Wiener Zt. f. d. Kunde d. Morgenlandes (Wien). 56. 1949. pp. 207-211.
- Spoehr Alexander: Prelude to a Plan. Bernice P. Bishop Museum Annual Report for 1959. 31 pp. in 8°, ill. Honolulu 1960. Bishop Museum Press.
- Statistical Abstract of Latin America, 1960. vi-48 pp. in 4°. Los Angeles 1960. Center of Latin American Studies. Univ. of California.
- Steinmann Alfred: Die Holzfiguren von Kafristan. Sep.: Bulletin d. Schweiz. Ges. f. Anthropol. u. Ethnol. (Zürich). 36. 1959-1960. 7 pp. Mit 1 Abb. und 1 Kt.
- Steward Julian H. and Faron Louis C.: Native Peoples of South America. xi-481 pp. in 8°, ill. New York 1959. McGraw-Hill Book Company.
- Stieglecker Hermann: Die Glaubenslehren des Islam. 1. Lfg.: Vorfragen u. Spekulative Dogmatik. 160 pp. in 8°. Paderborn 1959. Ferdinand Schöningh.
- Südosteuropa-Jahrbuch, 3. Bd. Tagung in Gmunden, 27.-29. 3. 1958. viii-251 pp. in 8°, ill. München 1959. Südosteuropa-Verlagsgesellschaft.
- — 4. Bd. viii-191 pp. in 8°. Mit Tabellen. München 1960. Südosteuropa-Verlagsgesellschaft.
- Sulat Hennagl. IV. Tagabili of Cotabato. 25 pp. in 8°, ill. Manila 1960. The Summer Inst. of Linguistics.
- Tás Rona: Ein Programm der terminologischen Erforschung betreffend die traditionellen Sitten der mongolischen Familien. Sep.: Veröffentl. f. Wissenschaft u. Forschung d. Komitees der Wiss. u. d. höheren Unterrichts - Studia Mongolica 1. 1959. 4. pp. 3-11.
- The Encyclopaedia of Islam. New. Ed. by B. Lewis et al. II/23. *Cabra-Crusades*. 64 pp. in 8°. Leiden, London 1960. E. J. Brill, Luzac & Co.
- Thieme Karl: Dreitausend Jahre Judentum. Quellen und Darstellungen zur jüdischen Geschichte. (Schöninghs Geschichtl. Reihe.) 112 pp. in 8°. Paderborn 1960. Ferdinand Schöningh.
- Tolstov S. P.: Les principaux problèmes théoriques de l'Ethnographie soviétique moderne. (Communications de la délégation sov. au VI^e Congrès International des Sc. Anthropol. et Ethnol.) 27 pp. in 8°. Moscou 1960.
- Tschenkéli Kita: Georgisch-Deutsches Wörterbuch, 1. xxxviii-58 pp. in 8°. Zürich 1960. Amirani-Verlag.
- Tucci Giovanni: Contributo allo studio del rombo. Sep.: Rivista di Etnografia (Napoli). 8-9. 1954-55. 16 pp. Con 8 fig.

- Tucci Giovanni:** Note sur l'orientation actuelle des Etudes Ethnographiques en Italie. Sep.: Recherches et Dialogues Philosophiques et Economiques (Paris). 1959. 93 (série M, 5.) pp. 23-63. Inst. de Science Economique appliquée.
- Twortchestwo Dshambula:** Texte und Übers. a. d. Üzbek.-Türkischen der Lieder und Sprüche dieses zentralasiatischen Barden. 123 pp. in 4°. Mit Notenbeispielen. Alma Ata 1956.
- University Studies in Western Australian History, Vol. 3, No. 4.** 1: N. F. Byrne: The Western Australian Electoral System, 1917-1956. 2: S. R. Marks: Mission Policy in Western Australia, 1846-1959. 106 pp. in 8°. Nedlands 1960.
- Vitorino Tito Príncipe:** Exposição de óleos. 4 pp. in 8°. Luanda 1960. Museu de Angola.
- Vuorela Toivo:** Paha silmä. Suomalaisen perinteen valossa. (Suomi, 109:1.) 112 pp. in 8°. Mit 1 Abb. Helsinki 1960. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Wallnöfer Heinrich und von Rottauscher Anna:** Der goldene Schatz der chinesischen Medizin. 176 pp. in 8°. Mit 8 Taf., 74 Abb. und 1 Falttaf. Stuttgart 1959. Schuler Verlagsgesellschaft.
- White Leslie A.:** Four Stages in the Evolution of Minding. Sep.: Evolution after Darwin (Chicago). s. a. pp. 239-253.
- Wilbert Johannes:** Puertas del Averno. Sep.: Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle (Caracas). 19. 1959. 54. pp. 161-175. Con 4 lám. y 1 fig.
- — Zur Soziologie der Paraujano. Sep.: Zt. f. Ethnologie (Braunschweig). 84. 1959. 1. pp. 81-87.
- van Windekens A. J.:** Etudes pélasgiques. (Bibliothèque du Muséon, 49.) xi-163 pp. in 4°. Louvain 1960. Université.
- Wüst Walther [edit.]: PHMA 5-6. Aryendra Sharma:** Beiträge zur vedischen Lexikographie. Neue Wörter in M. Bloomfields Vedic Concordance. xxi-366 pp. in 8°. München 1959-60. In Kommission bei J. Kitzinger.
- Wyman Walker D. and Kroeber Clifton B. [edit.]:** The Frontier in Perspective. xx-300 pp. in 8°. Madison 1957. The Univ. of Wisconsin Press.
- Zürcher E.:** The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. 2 vols. (Sinica Leidensia, 11.) 1: xii-320 pp., 2: pp. 321-468 in 8°. Leiden 1959. E. J. Brill.
- Zyhlarz Ernest:** Die Fiktion der „Kuschitischen“ Völker. Sep.: Kush (s. l.). 4. 1956. pp. 19-33.

Periodica

Acta Archaeologica (Budapest). 12. 1960. 1-4.

Banner J., The Neolithic Settlement on the Kremenýák Hill at Csóka. – Csalog J., Das Krummschwert des Idols von Szegvár-Tűzköves. – Deshayes J., Les origines de la métallurgie danubienne. – Bóna I., Clay Models of Bronze Age Wagons and Wheels in the Middle Danube Basin. – Mozsolics A., Der Tumulus von Nyirkarász-Gyulaháza. – Mozsolics A., Die Herkunftsfrage der ältesten Hirschgeweihtrensen. – Kőszegi F., Beiträge zur Geschichte der ungarischen Urnenfelderzeit (H A - B). – Sági K., Die spätrömische Bevölkerung der Umgebung von Keszthely. – Kovrig I., Korek J., Le cimetière de l'époque avare de Csóka (Čoka). – Szegedy E., Beiträge zur Metalltechnik der IX.-XI. Jahrhunderte in Ungarn. – Méri I., Figurenverzierte Ofenkacheln volkstümlichen Charakters aus dem mittelalterlichen Ungarn.

Acta Geographica (Paris). 1960.

2. Prévost J., Lejeune M., Impressions de voyage en Afrique du Sud. – Carbonnel M., Les grands problèmes du Viet-Nam d'aujourd'hui. – 3. Perret R., A propos du centenaire de l'annexion de la Savoie à la France (1860-1960).

Acta Orientalia (Copenhagen). 25. 1960. 1-2.

Grønbech K. †, The Steppe Region in World History (3). – Brewster P. G., The "Bāzihā-ye-Irani" of Bahār (Malek Os-Choarā). – Prasse K.-G., Notes sur la Langue Touarègue. – Egerod S., Meng Tsi's and Chuang Tsi's Parting Words. – Haarh E., The Identity of Tsu-Chih-chien, the Tibetan "King" who Died in 804 A. D. – Krikorian M. K., A Further Argument About "Annakum".

Aequatoria (Coquilhatville). 23. 1960.

1. De Rop A., Les langues du Congo. – 2. Hulstaert G., L'adoption par le mariage. – Possoz E., Philippe R., Les Occidentaux et le Droit clanique. – Isekolongo M., Note historique sur les Nsamba.

Africa (London). 30. 1960.

3. Lloyd P. C., Sacred Kingship and Government among the Yoruba. – Hanemann Lystad M., Paintings of Ghanaian Children. – Harris M., Labour Emigration among the Moçambique Thonga: A Reply to Sr. Rita-Ferreira. – Rehfsch F., The Dynamics of Multilineality on the Mambila Plateau. – 4. Evans-Pritchard E. E., A Contribution to the Study of Zande Culture. – Marshall L., !Kung Bushman Bands. – Bennet G., Paramountcy to Partnership: J. H. Oldham and Africa. – Morton-Williams P., The Yoruba Ogboni Cult in Oyo. – Skinner E. P., Labour Migration and its Relationship to Socio-cultural Change in Mossi Society.

African Studies (Johannesburg). 19. 1960. 2.

Pauw B. A., Some Changes in the Social Structure of the Tlhaping of the Taung Reserve. – Valkhoff M., Contributions to the Study of Creole. – Stevick E. W., The Implosive-Explosive Contrast in Manyika. – Whiteley W. H., Linguistic Hybrids.

Afrika und Übersee (Berlin). 44. 1960.

1. Parsons F. W., The Verbal System in Hausa. – Dammann E., Ein Nachtrag zur Geschichte der Digo. – Kähler H., Texte von der Insel Enggano (15). – 2. Jungraithmayr H., Bericht über eine Forschungsreise nach Darfur und Wadai. – Dammann E., Schwangerschaft, Geburt und Aufzucht der Kleinkinder bei den Digo. – Kähler H., Ein rezentes Werk der arabisch-afrikaans Literatur der Kap-Malaïen. – Wiegräbe P., Neuere Literatur in Ewe.

Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Wien). 109. 1959.

Hayek H., Josef Weninger †.

América Indígena (México). 20. 1960. 3.

Censuses and Indian Population. – Gárate de García C., Los Trastornos Emocionales como causa de la Enfermedad en Tehuantepec. – Loewen J., A Choco Miraculous Escape Tale.

American Anthropologist (Menasha). 62. 1960.

4. Herskovits M. J., The Ahistorical Approach to Afroamerican Studies: A Critique. – Hurt W. R. jr., The Cultural Complexes from the Lagoa Santa Region, Brazil. – Spoehr A., Port Town and Hinterland in the Pacific Islands. – Maher R. F., Social Structure and Cultural Change in Papua. – Parker S., The Witiko Psychosis in the Context of Ojibwa Personality and Culture. – Blalock H. M. jr., Correlational Analysis and Causal Inferences. – Gallin B., Matrilateral and Affinal Relationships of a Taiwanese Village. – Smith A. G., Kennedy J. P., The Extension of Incest Taboos in the Woleai, Micronesia. – Hoebel E. A., William Robertson: An 18th Century Anthropologist-Historian. – Hitchcock J. T. and P. J., Some Considerations for the Prospective Ethnographic Cinematographer. – 5. Service E. R., Kinship Terminology and Evolution. – Suggs R. C., Historical Traditions and Archeology in Polynesia. – Berreman G. D., Cultural Variability and Drift in the Himalayan Hills. – Rubel A. J., Concepts of Disease in Mexican-American Culture. – Befu H., Chard C. S., Preceramic Cultures in Japan. – Barnes J. A., Marriage and Residential Continuity. – Vucinich A., Soviet Ethnographic Studies of Cultural Change.

Annali Lateranensi (Città del Vaticano). 23. 1959.

Schlesier K. H., Stilgeschichtliche Einordnung der Nazca-Vasenmalereien: Beitrag zur Geschichte der Hochkulturen des vorkolumbischen Peru.

Antaios (Stuttgart). 2. 1960.

2. Narr K. J., Weibliche Symbol-Plastik der älteren Steinzeit. – 4. Maeder A., Der Archetyp des Heilers und die Heilung. – Fischer H., Heilgebärden. – Wolff K., Magie und Rationalismus in der Hypnose. – Hempel J., Licht, Heil und Heilung im biblischen Denken.

Anthropological Quarterly (Washington). 33. 1960.

3. Ewing F., Birth Customs of the Tawsug, Compared with those of Other Philippine Groups. – du Toit B. M., Some Aspects of the Soul-Concept Among the Bantu-Speaking Nguni-Tribes of South Africa. – Smythe H. H., Urbanization in Nigeria. – Messing S. D., A Modern Ethiopian Play: Selfstudy in Culture Change. – Engelmann H. O., The Activity Bias of Ethnography and the History of Society. – 4. Greenfield S. M., Land Tenure and Transmission in Rural Barbados. – Horowitz M. M., A Typology of Rural Community Forms in the Caribbean. – Freilich M., Cultural Models and Land Holdings.

Antropológica (Caracas).

1959. 8. de Civrieux M., Datos antropológicos de los Indios Kunu-hana. – 1960. 9. Leeds A., The Ideology of the Yaruro Indians in Relation to Socio-Economic Organization. – de Escoriaza D., Ensayo de Penetración en la Sabiduría y la Filosofía indígenas. – Osborn H., Textos Folkloricos Guarao.

Archiv für Völkerkunde (Wien). 14. 1959.

René Nebesky-Wojkowitz †. – Gusinde M., John Dunn. Weißer Zuluahauptling und seine Familie. – Hanke W. †, Archäologische Funde im oberen Amazonasgebiet. – Hohenwart-Gerlachstein A., Materielle Kultur und Wirtschaft bei den 'Ababda in Oberägypten. – Jettmar K., Schnitzwerke aus den Tälern Tangir und Darel. – Nowotny K. A., Über Aufgaben der Mexikanistik. – Nowotny K. A., Americana. – Brezina A., Der mexikanische Federschild aus Ambras. – Riad M., The Divine Kingship of the Shilluk and its Origin.

Archiv Orientální (Praha). 28. 1960. 2.

Petráček K., Syntaktisches aus dem Diwān des al-Aḥwas al-Anṣārī. – Růžicka K. F., Locative Formations in Bantu Languages (3). Part 2: Syntax of the Locative. – Zvelebil K., Dialects of Tamil (2). – Krebsová B., Lu Hsün and His Collection "Old Tales Retold".

Baessler-Archiv (Berlin). N. F. 8. 1960. 1.

Krickeberg W., Xochipilli und Chalchiuhtlicue. – Hartmann G., Alkoholische Getränke bei den Naturvölkern Südamerikas. – Walter H., Eine wenig bekannte Fischfangmethode in Südost-Bolivien. – Eisleb D., Bemerkungen zu einem Recuay-Gefäß. – Westphal-Hellbusch S., Die Barbara. – Haas S., Der Baanta-Brauch der Dschaunsari. – Reinhard K., Ein türkischer Tanzlied-Typ. – Fischer H., Fadenspiele vom unteren Watut und Banir River (Ost-Neuguinea). – Lemaire M. L. J., Techniken bei der Herstellung von Perlenarbeiten. – Beelte H., Das Wachsauerschmelzverfahren. – Lindig W. H., Recht und Sitte.

Belleten (Ankara). 24. 1960. 95.

Togan Z. V., Monuments linguistiques en çagatay et monuments artistiques timourides contenus dans les ouvrages venus d'Hindoustan et se trouvant dans les bibliothèques de Téhéran [en turc].

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde ('s-Gravenhage). 116. 1960. 3.

Bastin J., The Working of the Early Land Rent System in West Java. – Resink G. J., „Inlandsche staten in den Oosterschen Archipel“ (1873-1915). – Cowan H. K. J., Nadere gegevens betreffende de verbreiding der West-Papoease taalgroep (Vogelkop, Nieuw-Guinea). – Pouwer J., Social Structure in the Western Interior of Sarimi (Northern Netherlands New Guinea): A Response to a Response.

Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico (Asunción). 4. 1960.

4. Etnografía. Cadogan L., Algunos Textos Guayakí del Yñaró (1). – 5. Etnolingüística. Susnik B. J., Estudios Guayakí (1).

Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México (México). 1960. 8.

Franco C. J. L., Mezcala, Gro (2). – Mazas de guerra y hachas. – Corona Olea H., Deidades de la medicina y de los baños. – Martínez H. L., Costumbres y creencias en el municipio de Madero, Veracruz.

Boletín del Instituto de Antropología (Medellín). 2. 1960. 7.

Arcila Vélez G., Investigaciones antropológicas en el Carmen de Atrato, Departamento del Choco. – Rodríguez Mira P., Las matemáticas en la prehistoria. – Daniel H., Crónica antropológica – que se sabe del hombre de Grosseto?

Boletín del Museo de Ciencias Naturales (Caracas). 4-5. 1958-59. 1-4.

Cruxent J. M., Noticia sobre Litos de Silex del Brasil. – de Díaz Ungría A. G., Genética y Antropología del Factor Diego. – Riley C. L., Some Observations on the Panare Language. – de Short C. C., Hombre y Cultura. – Budowski G., Algunas relaciones entre la presente vegetación y antiguas actividades del hombre en el Trópico Americano. – Croizat L., A Note on the Origin of Zea Mays. – Cruxent J. M., Notas sobre las Relaciones entre la Antropología y la Biogeografía. – Cruxent J. M., Descripción de la Vasija de Alfarería que fué hallada en la cueva de la Botja, Petare, Estado Miranda.

Bonner Jahrbücher (Kevelaer). 158. 1958.

Deeters G., Der nationale Name der Tscherkessen. – Hinz H., Einfahrtstor und Erntebergung. – La Baume W., Bestattung in Brandgräbern mit Vorratsgefäßen (Speicherurnen und Gesichturnen) in Pommerellen. – Schoppa H., Keltische Einflüsse in der provinzial-römischen Plastik. – Tischler F., Die Bedeutung der Formenkreise und der Assimilation für die Vorgeschichte.

Bulletin d'Archéologie Marocaine (Casablanca). 3. 1958-1959.

Biberson P. et al., Contribution à l'étude de la « Pebble-Culture » du Maroc atlantique. – Lecointre G., Le gisement de l'Homme de Rabat. – Vallois H. V., L'Homme de Rabat. – Arambourg C., Au sujet de *Elephas iolensis* Pomel. – Tixier J., Les industries lithiques d'Ain Fritissa (Maroc). – Jodin A., Les grottes d'El Khril à Achakar. – Souville G., La pêche et la vie maritime au Néolithique en Afrique du Nord. – Margat J., Camus A., La nécropole de Bouia au Tafilalet. – Malhomme J., Les représentations de hallebardes du Grand Atlas : Les techniques d'incisions. – Malhomme J., Le Bronze II dans le Grand Atlas : Les sacrifices humains. – Souville G., Bibliographie préhistorique du Maroc 1955-1958.

Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises (Saigon). 35. 1960. 3.

Thai Van Kiêm, Curiosités toponymiques et folkloriques du Sud Viêt-Nam. – Nguyễn Thi Lau, Richard C., Le poisson dans l'alimentation du Vietnamiens. – Boulbet J., Description de la végétation en pays Ma'.

Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris). 57. 1960.

1-2. Giot P.-R. et al., Une station du néolithique primaire Armoricaïn ; Le Curnic en Guissény (Finistère). – Patte E., Les briquets dans les sépultures au Néolithique et au Bronze. – Lafanechère R., Contribution à la connaissance de la pré-histoire dans la région de Taza (Maroc). – Roussot A., Découverte d'objets préhistoriques dans la grotte de Vieil Mouly, com. de Sireuil (Dordogne). – Guilaïne J., Blanc A., Les sépultures mégalithiques du Bois de Moure, Ventenac-Cabardès (Aude). – Gandillot J., Photogéologie et Archéologie. – Pradel L., et J.-H., Magdalénien et Azilien de l'abri des Douattes, com. de Musièges (Hte-Savoie). – Valensi L., De l'origine des silex Protomagdaléniens de l'Abri Pataud, les Eyzies. – Dreyfus M.-C., Précisions sur l'outillage du Néolithique à l'âge du Bronze. – Richard R., Hypothèses sur l'expansion et l'évolution des industries de style Sangoen et Kalinien dans l'Ouest africain. – Hugues C., La statue-menhir de St-Bénézet (Gard). – Stieber A., Fond de cabane mérovingien et station de la civilisation des champs d'urnes à Reitwiller. – Massaud J., Stations de surface des bordures Sud et Sud-Ouest de la « Forêt de Dirac » (Charente). – 3-4. Stieber A., Nouvelle station néolithique à Pfettisheim. – Baudet J.-L., Les peintures préhistoriques de l'Ile-de-France. – Chavaillon N., L'Atérien de Zaouia el Kebira (Saoura). – Arambourg C., L'Hominien fossile d'Oldoway. Sa découverte et sa signification. – Edeine B., Essai de contribution aux études de technologie de l'outillage néolithique. – Arnette S., L'allée couverte de la Bellée (Oise) et le vase qui y a été découvert. – Mennevée R., Introduction à l'étude des monuments mégalithiques en Italie. – 5-6. Giot P.-R., Une statue-menhir en Bretagne (ou le mystère archéologique de la femme coupée en morceaux). – Edeine B., Du site de la Brèche-au-Diable (dit aussi du Mont-Joly), commune de Soumont-Saint-Quentin. – Agache R., L'industrie lithique des ateliers d'extraction et de taille de silex des Plantis à Hardivillers (Oise). – Chavaillon N., Fabre J., L'Atérien d'El Guettara (région de Taoudeni, Sahara occidental). – Glory A., Pierret B., La grotte ornée de Villars. – Hatt J.-J., Les invasions celtiques en Italie du Nord. Leur chronologie. – Alimen M. H., Chavaillon J., Présentation de « Galets aménagés » des niveaux successifs du Quaternaire ancien de la Saoura (Sahara).

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Paris). 50. 1960. 1.

Damais L.-C., Etudes sino-indonésiennes : I. Quelques titres javanais de l'époque des Song ; II. Une mention de l'ère śāka dans le *Ming Che*. – Bénisti M., Etude sur le stūpa dans l'Inde ancienne. – Guilleminet P., Langages spéciaux utilisés dans la tribu bahnar du Kontum (Sud Viêt-Nam – Indochine). – Damais L.-C., Etudes balinaises : III. La date de la sépulture royale de Gunung Kawi ; IV. La date de l'inscription sanskrite de Pejeng II ; V. Date de quelques nouvelles chartes balinaises. – Haudricourt A.-G., Note sur les dialectes de la région de Moncay.

Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar). 22. 1960. B.

1-2. Huard P., Contribution à l'étude du cheval, du fer et du chameau au Sahara Oriental. – Huard P., Charpin M., Contribution à l'étude anthropologique des Teda du Tibesti. – Kennedy B., A Necked and a Lugged Axe from Nigeria, and Some Preliminary Observations on the « outils à gorge » Family in Africa. – Froelich J. C., Alexandre P., Histoire traditionnelle des Kotokoli et des Bi-Tchambi du Nord-Togo. – Palau-Marti P., Conduites abusives permises en Afrique. – A. 4. Pitot A., Etude comparative des graines de quelques espèces du genre africain *Schotia*.

Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie (Zürich). 36. 1959-60.

Steinmann A., Die Holzfiguren von Kafiristan. – Hinderling P., Schnüre und Seile. Methode zur technischen Bestimmung von Fäden für den völkerkundlichen Gebrauch.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville). 28. 1960. 3.

Maes R., Rapport sur le relevé des coutumes en circonscriptions Bazela.

Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology (Taipei). 1959. 13-14.

Kao Chü-hsün, The Royal Cemetery of the Yin Dynasty at Anyang. – Masao S., Nature and Culture in Asian Arid Belt. – Tung T'ung-ho et al., Introduction to "Report on the Investigation of the Tsou Language". – Tsai Chin-shyang, Somatological Studies on the Atayal Tribe in the Gaogan District, Taoyuan Prefecture, Taiwan. – Chen I-li et al., Palmar Dermatoglyphics of the Atayal in Chin-shui Tsun, Miaoli Hsien, Taiwan. – Tu Er-wei, The Economic Life of the Paiwan. – Wang Sung-hsing, Family Structure of the Kabiayan Paiwan. – Chen Chi-lu, Pottery-making and Stone-boiling of the Vakon Ami.

Bulletin of the Institute of Ethnology. Academia Sinica (Nankang). 1959. 8.

Shun-sheng L., Ancestral Tablet and Genital Symbolism in Ancient China. – Kwang-chih Ch., The Chinese Creation Myths: A Study in Method. – Lin-tsan L., Translation and Annotation of "The Festival of Prolonging One's Life", A Mo-So Sacred Book. – Pin-hsiung L., Burial Rites on Botel Tobago Island. – de Beauclair I., Display of Wealth, Gift Exchange and Food Distribution on Botel Tobago.

Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Stockholm). 32. 1960.

Karlgren B., Marginalia on Some Bronze Albums (2). – Wirgin J., Some Notes on Liao Ceramics. – Soper A., South Chinese Influence on the Buddhist Art of the Six Dynasties Period. – Karlgren B., Tones in Archaic Chinese.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London). 23. 1960. 3.

Raesian I. M. P., A Bibliographical Index of Mahānubhāva Works in Marathi. – Burton-Page J., A Study of Fortification in the Indian Subcontinent from the Thirteenth to the Eighteenth Century A. D. – Waley A., Notes on the *Yüan-ch'ao pi-shih*. – Bawden C. R., Some Recent Work in Mongolian Studies. – Shorto H. L., Word and Syllable Patterns in Palaung.

By og Bygd (Oslo). 13. 1958-59.

Jäger-Leirvik P., "Tettmelk" og "Settmelk" y Ytre Namdal. – Bugge A., To damaskduker. – Tvinde L., Smalahovud og smalahøter. – Nordland O., Gáva som spør. Eit tabu-plagg med sosial funksjon. – Jarmann N., Hestekjøretøyer. – Løberg L., Norske heraldiske horn.

Cahiers d'Histoire Mondiale (Neuchâtel). 6. 1960. 1.

Wiet G. et al., L'évolution des techniques dans le monde musulman au Moyen Age. – Zvorikine A. A., Technical Progress and Society.

Congo-Tervuren (Tervuren). 6. 1960.

2. Luwel M., Histoire du Musée Royal du Congo Belge. – 3. Verheyen W. N., Het Aardvarken. – Thomas Th., Les Itombwa, objets divinatoires sculptés conservés au Musée royal du Congo belge. – de Sousberghe L., Noms donnés aux Pygmées et souvenirs laissés par eux chez les Pende et Lunda de la Loange. – 4. Burssens H., Enkele Zandemaskers uit Uele. – Rodegem F. M., Le style oral au Burundi. Interview d'un troubadour aux sources du Nil.

Dacia (Bucarest). 3. 1959.

Nicolăescu-Plopșor C. S., Moroșan I. N., Sur le commencement du paléolithique en Roumanie. – Comșa E., Betrachtungen über die Linearbandkeramik auf dem Gebiet der Rumänischen Volksrepublik und der angrenzenden Gebiete. – Berciu D., Sur les résultats du contrôle stratigraphique à Tangîru et à Petru Rareș (1956-1957). – Zaharia E., Die Lockenringe von Sărata-Monteoru und ihre typologischen und chronologischen Beziehungen. – Alexandrescu P., Eftimie V., Tombes thraces d'époque archaïque dans la nécropole tumulaire d'Histria. – Nicolăescu-Plopșor D., Données anthropologiques préliminaires sur les squelettes humains des tombes thraces d'Histria. – Preda C., New Aspect of Early Latène Epoch in Dacia Discovered at Alexandria. – Eftimie V., Imports of Stamped Amphorae in the Lower Danubian Regions and a Draft Rumanian Corpus of Amphora Stamps.

Deutsches Jahrbuch für Volkskunde (Berlin).

5. 1959. 2. Sieber F., Die bergmännische Lebenswelt als Forschungsgegenstand der Volkskunde. – Husa V., Organisationen des Kuttenger Bergvolkes vom 14. bis 16. Jahrhundert. – Wildsord H., Arbeit und Arbeitsgerät im sächsischen Erzbergbau des 16. Jahrhunderts. – Plicková E., Der Klopfturm – ein Beitrag zum bergmännischen Arbeitsbrauch. – Kube S., Hausen, Wohnen und Siedeln der Bergleute im sächsischen Erzgebirge und seinem Vorland. – Schwarz K., Grubenname und Bergmannsfrömmigkeit. – Karbusický V., Zur Entwicklung des tschechischen und slowakischen Bergmannsliedes. – 6. 1960. 1. Weidhaas H., Maske und Fassade. – Nickel J., Wildleute und Heilige Drei Könige in den Büchermarken des Kölner Druckers Hermann Bungart. – Wildhaber R., Zum Symbolgehalt und zur Ikonographie des Eies. – Weber-Kellermann I., Herrscheklas und Herrschedame. Zwei Brauchgestalten der Weihnachtszeit aus dem Thüringer Wald und ihre Geschichte. – Bogatyrev P. G., Der slowakische Volksheld Jánošík in Volksdichtung und bildender Volkskunst. – Hoerbuerger F., Das Bilddokument und die Tanzfolklore. – Kunz L., Die Bauernfiedeln. – Schmidt L., Das Stachelhalsband des Hirtenhundes. – Jacobeit W., Der Stab des heiligen Wendelin. – Weinhold R., Darstellungen bäuerlichen Arbeitsgerätes in den kursächsischen Inventionen. – Sieber F., Beil und Beilwurf auf dem rückseitigen Gemälde des Annaberger Bergaltars. – Fritzsche K. W., Die Kuttenger Bergbauminaturen des Illuminators Mathaeus. – Kube S., Die drei Bergleute. Eine Grimmsche Sage und ein Neuruppiner Bilderbogen.

El Palacio (Santa Fe). 67. 1960.

4. Jones V. H., Morris E. A., A Seventeenth-Century Record of Tobacco Utilization in Arizona. – Lister R. H., History of Archaeological Field Work in Northwestern Mexico. – Fosberg F. R., Plant Collecting as an Anthropological Field Method. – 5. Shishkin J. K., Archaeological Exhibits in the Old Palace. – Shishkin J. K., Taos Art Association Program.

Erdkunde (Bonn). 14. 1960. 3.

Christopher B., Land Use in the Border, Eastern Cape Province. – Suter K., Djerba: Beitrag zur Kulturgeographie Südtunesiens.

Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift (Berlin). 1. 1960. 1.

Grimm H., Über die Notwendigkeit einer Revision unserer Anschauungen von den Bewohnern des alten Mesopotamien. – Rose F. G. G., Die unilaterale Heirat auf der Grundlage der Altersstruktur auf Groote Eylandt (Nordaustralien). – Seyer R., Zur Deutung des verschlungenen Menschenpaares auf völkerwanderungszeitlichen Zierscheiben.

Ethnohistory (Bloomington). 7. 1960. 3.

Smith M. W., Mandan "History" as Reflected in Butterfly's Winter Count. – Salwen B., The Introduction of Leather Footgear in the Pueblo Area. – Faron L. C., Effects of Conquest on the Araucanian Picunche During the Spanish Colonization of Chile: 1536-1635.

Ethnomusicology (Middletown). 4. 1960. 3.

Merriam A. P., Ethnomusicology – Discussion and Definition of the Field. – Kaufmann W., The Songs of the Hill Maria, Jhoria Muria and Bastar Muria Gond Tribes. – McColester R., A Transcription Technique Used by Zygmunt Estreicher. – Nettl B., Reference Tools for Ethnomusicology. – Kurath G. P., Folk Dances of the USSR-Bibliography.

Ethnos (Stockholm). 25. 1960. 1-2.

Rydén S., Unknown Cook Collection Identified. – Obayashi T., Die Amaterasu-Mythe im alten Japan. – Dusenberry V., The Material Culture of the Assiniboine Indians. – v. Winning H., Figurines on Wheels from Mexico. – Haberland W., Jointed Figurines from El Salvador. – Paulson I., Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern. – Löffler L. G., Patrilateral Lineation in Transition.

Folia Antropologica (Caracas). 1960. 1.

de Diaz-Ungria A. G., Antropometría de los indígenas Shirisana y Maquiritare. – Fuchs H., El aspecto teórico en el estudio de la producción alfarera. – Sanoja Obediente M., Dos elementos de la cestería indígena venezolana.

Folklore (London). 71. 1960. 2.

Waugh A., The Folklore of the Merfolk. – Williams M., Some Aspects of the Grail Problem. – Hudspeth W. H., The A-Hsi Story of the Deluge. – Coote Lake E. F., Folk Life and Traditions. – James E. O., Professor Raffaele Pettazzoni.

Folklore Americano (Lima). 6-7. 1959. 6-7.

Powlison P. S., La Cultura Yagua reflejada en sus Cuentos Folklóricos. – Mendoza V. T., Muestras de Comercio y de Trabajo. – Cortazar A. R., Contribuciones a la Bibliografía Folklórica Argentina. – Roel Pineda J., El Wayno del Cuzco.

Folklore Studies (Tokyo). 18. 1959.

Casal U. A., The Goblin Fox and Badger and Other Witch Animals of Japan. – Casal U. A., The Saintly Kôbô Daishi in Popular Lore (A. D. 774-835). – Naumann N., Das Pferd in Sage und Brauchtum Japans (with English summary). – Eder M., Japanese Folklore Science Today.

Folklore Suisse (Bâle).

49. 1959. 3-4. Surdez J., Sociétés de garçons. – Junod L., Charivari et société de garçons à Cudrefin 1783. – Chuard J.-P., Note sur quelques cas de charivari à Aigle, à la fin du XVIII^e siècle. – 50. 1960. 1-2. Tagini J., Médecine populaire et charlatanisme. – Schüle E., De l'« Atlas de Folklore suisse » et de deux prénoms devenus sobriquets.

France - Asie (Tokyo). 17. 1960. 164.

Narada M. T., The Buddhist View of the Contemporary Situation. – Schuon F., Studies in Shintô. – Fabricius P., Prolégomènes à l'histoire khmère. – Ghirshman R., Trente années de recherches archéologiques françaises en Iran. – Chakravarti N. P., Indian Dance Forms in South-East Asia. – Gluck J., Nestorian Documents in China. – Janse O., Les dernières découvertes archéologiques en Inde. – Gluck J., Japan Savants Establish Ancient Iran Connections.

Hespéris (Rabat). 1959. 3-4.

Gautier-Dalché J., Islam et chrétienté en Espagne au XII^e siècle : contribution à l'étude de la notion de frontière.

Homo (Göttingen). 11. 1960. 1-2.

Keiter F., Über Erbteil und Selektion von Sozialverhaltensweisen. – Koller S., Der Zensus als Quelle sozialanthropologischer Untersuchungen. – Arnold H., Bevölkerungsbiologische Beobachtungen an Sippenwanderern. – Cliquet R., On the Differential Population Development of the Flemings and Walloons and its Influence on the Flemish-Walloons Relations. – Müller K. V., Der Stand der Forschung zur differentiellen Fortpflanzung und Begabungsauslese.

IBLA (Tunis). 23. 1960.

2. des Villettes J., La vie des femmes dans un village maronite libanais : Aïn el-Kharoubé. – 3. des Villettes J., La vie des femmes dans un village maronite libanais : Aïn el-Kharoubé (suite). – Esenkova E., Influences lexicales françaises dans la langue turque. – Al-Ghazali, La censure des mœurs (trad.) (suite et fin).

Journal Asiatique (Paris). 247. 1959. 4.

Vandier-Nicolas N., Notes sur les origines de l'écriture cursive en Chine. – Molé M., Le problème zurvanite. – Mokri M., Les vents du Kurdistan.

Journal de Psychologie (Paris). 57. 1960. 3.

Durand M., Quelques souvenirs de compréhension enfantine du langage. – Scriabine M., Répétition et groupements dynamiques dans les structures musicales. – Paulme D., Le guerrier : sa place dans une pensée africaine, hier et aujourd'hui. – Tubiana M.-J., Un rite de vie. Le sacrifice d'une bête pleine chez les Zaghawa Kobé du Ouaddaï.

Journal of American Folklore (Bloomington). 73. 1960.

288. Simmons M. L., Pre-Conquest Narrative Songs in Spanish America. – Stevenson R., Early Peruvian Folk Music. – Opler M. E., Myth and Practice in Jicarilla Apache Eschatology. – 289. Green A., John Neuhaus : Wobbly Folklorist. – Fischer J. L., Swartz M. J., Socio-Psychological Aspects of Some Trukese and Ponapean Love Songs. – Messenger J. C., Anang Proverb-Riddles. – Hoffman D. G., Thoreau's "Old Settler" and Frost's Paul Bunyan. – Szövérfy J., Some Notes on Medieval Studies and Folklore. – Blehr O., On the Communication of Folk Belief in a Situation of Disintegration.

Journal of Near Eastern Studies (Chicago). 19. 1960. 3.

Aharoni Y., Some Geographical Remarks Concerning the Campaigns of Amen-hotep II. – Seele K. C., Ramesses VI and the Medinet Habu Procession of the Princes. – Yeivin S., The Date of the Seal "Belonging to Shema' (the) Servant (of) Jeroboam". – Kantor H. J., Oriental Institute Museum Notes, No. 12 : A Fragment of Relief from the Tomb of Mentuemhat at Thebes (No. 34). – Zolondek L., An Approach to the Problem of the Sources of the *Kitāb al-Aḡānī*.

Journal of the Faculty of Science (Tokyo). Anthropology. 2. 1959. 1.

Watanabe N., The Direction of Remanent Magnetism of Baked Earth and its Application to Chronology for Anthropology and Archaeology in Japan.

Journal of the South West Africa Scientific Society (Windhoek). 14. 1959-60.

Maack R., Erstbesteigung des Brandberges und Entdeckung der „Weißen Dame“. – Nöckler H. C., Anteil der Buren an Siedlung und Sprache im frühen Südwestafrika.

Kairos (Salzburg). 1960.

3. Eckardt A., Der oder das Tao? – 4. Hacker P., Magie, Gott, Person und Gnade im Hinduismus. – Hummel S., Der Bauplatz der Kathedrale von Lhasa und seine kosmologische Bedeutung.

Kongo-Overzee (Antwerpen). 25. 1959. 4-5.

Jacobs J., Principes généraux de la nouvelle orthographe otetela-kikusu. – Hashimiya I., Swahili loflied op de profeet Mohammed. – Harries L., Nyali, a Bantoid Language.

L'Anthropologie (Paris). 64. 1960. 1-2.

Darasse P., Guffroy S., Le Magdalénien supérieur de l'abri de Fontalès, près Saint-Antonin (Tarn-et-Garonne). – Kurth G., Les restes humains würmiens du gisement de Shanidar, Nord-Est Irak. – Henrotte J. G., Quelques données biométriques sur l'indien de Madras et son adaptation au climat tropical.

Le Muséon (Louvain). 73. 1960.

1-2. **Ryckmans G.**, Inscriptions sud-arabes (18^e série). – **Vycichl W.**, Gedanken zur ägyptisch-semitischen Sprachverwandtschaft. – 3-4. **Goitein S. D.**, The Language of Al Gades. The Main Characteristics of an Arabic Dialect Spoken in Lower Yemen. – **Vycichl W.**, Primäre und Sekundäre Aspiration im Bohairisch-Koptischen.

Lingua (Amsterdam). 9. 1960. 2.

Tailleur O. G., La place du ghiliak parmi les langues paléosibériennes. – **Whiteley W. H.**, Some Problems of the Syntax of Sentences in a Bantu Language of East Africa. – **Gonda J.**, Reflections on the Indo-European Medium (2). – **Hall R. A.**, Italian [z] and the Converse of the Archiphoneme.

Man (London). 60. 1960.

118-139. **Mountford C. P.**, Phallic Objects of the Australian Aborigines. – **Freedman M.**, A Note on Social Organization in a Rural Area of Greater Djakarta. – **Penniman T. K., Allen I. M.**, A Metallurgical Study of Four Irish Early Bronze Age Ribbed Halberds in the Pitt Rivers Museum, Oxford. – **Hutton J. H.**, James Philip Mills: 1890-1960. – 140-154. **Evans-Pritchard E. E.**, The Ethnic Origins of Zande Office-Holders. – 155-177. **Fagg B. and W.**, The Ritual Stools of Ancient Ife. – **Kup A. P.**, An Account of the Tribal Distribution of Sierra Leone. – **Carr H. G.**, Some Dental Characteristics of the Middle Minoans. – 178-191. **Jenkins J. L.**, The "Moriénhur": A Mongolian Fiddle. – **Chance M. R. A.**, Kohler's Chimpanzees – How Did They Perform? – **Harding J. R.**, On Some Crucibles and Associated Finds from the Coast of Tanganyika.

Mankind (Sydney). 5. 1960. 9.

Barnes J. A., Anthropology in Britain Before and After Darwin. – **McCarthy F. D., Hansen F.**, Rock Engravings, Sydney District. Nos. 72-102. – **McCarthy F. D.**, Rock Art in Central Queensland. – **Mountford C. P.**, Unusual Rock Markings in Australia.

Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft (Wien).

101. 1959. 3. **Bobeck H.**, Forschungen in Persien 1958-59. – 102. 1960. 1. **Matznetter J.**, Die Kapverdischen Inseln. – **Flügel H.**, Die jungquartäre Entwicklung des Grazer Feldes (Steiermark).

Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (Berlin). 7. 1959. 2.

Badawy A., Min, the Cosmic Fertility God of Egypt. – **Blegen C. W.**, A Necessary Corrective to Beattie's Article in MIO VI, 33-104. – **Roşu A., Văcaspăti.** – **Roşu A.**, Véd. *indriyam vīryam*. – **Müller R. F. G.**, Über indische Vorstellungen von der Verdauung. – **Dinescu-Székely V., Constantin G. I.**, Un îlot linguistique turc à Bucarest: la Colonie de COCIOC. – **Constantin G. I.**, Zum Gebrauch des *âr* als Geschlechtsappellativum in der Sprache der Jenissej-Inschriften. – **Palmer F. R.**, The Verb Classes of Agau (Awiya).

Monumenta Serica (Nagoya). 18. 1959.

Serruys H., Chinese in Southern Mongolia During the Sixteenth Century. – **Kung-ch'üan H.**, K'ang Yu-wei and Confucianism. – **Barnard N.**, Some Remarks on the Authenticity of a Western Chou Style Inscribed Bronze. – **v. Erdberg Consten E.**, A Terminology of Chinese Bronze Decoration (cont.). – **Szcześniak B.**, The Description and Map of Kansu by Giovanni Battista Maoletti de Serravalle. – **Wilhelm H.**, Shih Ch'ung and His Chin-ku Yüan. – **D'Elia P. M.**, The Double Stellar Hemisphere of Johann Schall von Bell S. J. – **Van Hecken J. L., Grootaers W. A.**, The Half Acre Garden, *Pan-mou Yüan*. – **Tung-li Y.**, Russian Works on China, 1918-1958. A Selected Bibliography. – **Kimpei G.**, Postwar Japanese Studies on Chinese Archaeology. – **Krueger J. R.**, Recent Publications from Mongolia. – **Krueger J. R.**, Recent Russian Publications in Mongolian Studies.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck). 16. 1960.

3. **Biermann B.**, Fray Bartolomé de las Casas und die Gründung der Mission in der Verapaz (Guatemala) (2). – **Limousin P., van Winsen G.**, Les débuts de la mission de Kaffa dans la tradition des indigènes. – 4. **D'Costa A.**, An Indian Study of the Mongol Missions of the Middle Ages.

New Mexico Historical Review (Santa Fe). 35. 1960.

2. Steve Stephens E. L., West of the Pecos. – 3. Steve Stephens E. L., West of the Pecos (cont.).

Nieuw Guinea Studiën (Den Haag). 4. 1960.

3. Jufuway F. T. J., Verslag van een "Imo"-ritueel te Boachai. – Pouwer J., Bestaansmiddelen en sociale structuur in de Oostelijke Vogelkop (1). – Bromley M., A Preliminary Report on Law among the Grand Valley Dani of Netherlands New Guinea. – 4. Jufuway F. T. J., De geschiedenis en het ontstaan van Imo onder het volk der Marinds. – Pouwer J., Bestaansmiddelen en sociale structuur in de Oostelijke Vogelkop (2).

Notes Africaines (Dakar). 1960.

87. Hugot H. J., Un vase en bronze d'origine inconnue. – Fuchs P., Les figurines en métal d'Ouagadougou. – Fortier J., Le masque de l'initiation chez les Mbaye-Mois-sala. – Dekeyser P. L., Derivot J., Le « Casse-noisettes » d'Olduvaï, nouveau préhistorien de l'Est africain. – 88. Favotti J., Découvertes de peintures rupestres anciennes à Tenses (Adrar mauritanien). – Henninger J., Signification des gravures rupestres d'une grotte de Borodougou (Haute-Volta). – Faure H., Disque néolithique trouvé dans la région au nord-est de l'Adrar Bous (Niger). – Haselberger H., Monuments lithiques en Guinée, au Dahomey et au Togo. – Girault L., Processions rogatoires au pays dagara. – Ligers Z., La pêche des jeunes filles bozo et somono à Kouakourou. – Thiam B., Canne coutumière senoufo. – Niane D., Le problème de Soundjata. – Mauny R., Note sur la numismatique ouest-africaine.

Nova et Vetera (Genève). 35. 1960. 2.

Journet Ch., Les religions des préhistoriques et des primitifs.

Numen (Leiden). 7. 1960. 1.

Widengren G., Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del Vicino Oriente Antico. – Watt W. M., The Conception of the Charismatic Community in Islam.

Oceania (Sydney).

30. 1960. 4. Stanner W. E. H., An Aboriginal Religion. 2: Sacramentalism, Rite and Myth. – Macintosh N. W. G., A Preliminary Note on Skin Colour in the Western Highland Natives of New Guinea. – Champness L. T. et al., A Study of the Population Near Aiome, New Guinea. – MacLennan R. et al., A Survey of the Blood Groups and Haemoglobin Values in the Sepik River District. – MacLennan R. et al., A Survey of the Blood Groups and Haemoglobin Values of Natives in the Mount Hagen Area, New Guinea. – 31. 1960. 1. Bulmer R., Political Aspects of the Moka Ceremonial Exchange System among the Kyaka People of the Western Highlands of New Guinea. – Hammel E. A., Some Models for the Analysis of Marriage-Section Systems. – Capell A., Myths and Tales of the Nunggubuyu, S. E. Arnhem Land. – Harney W. E., Ritual and Behaviour at Ayers Rock. – Walsh R. J. et al., Blood Groups and Haemoglobin Values of Natives from Minj, New Guinea.

OGAM (Rennes). 12. 1960.

2-3. Farenc G., Soutou A., Documents inédits d'E. Cabié sur le champ d'urnes de Gabor (Commune de Saint-Sulpice-la-Pointe, Tarn). – Terrisse J. R., Les sigles de Bavay (Nord) sur *Mortaria*, *amphores*, *dolia* et *tegulae*. – Terrisse J. R., A propos de quelques fibules romaines provenant de Bavay (Nord). – André J., Une villa inédite entourée d'une enceinte à Vannes (Morbihan). – Balsan L., Céramique inédite de La Graufesenque (Aveyron). – Benoît F., Ambiances méditerranéennes. Quelques nouveaux exemples de transmission de prototypes d'Orient en Occident. – Le Roux F., Le dieu celtique aux liens. – 4-5. Riquet R., La céramique hallstattienne à décor plastique du Sud-Ouest français. – Guislain J., Céramique de la civilisation des Champs d'Urnes près Limous (Aude). – Vignard M., Vestiges gallo-romains de la région de Romans (Drôme). Complément à la Carte Archéologique de la Gaule. – Gavelle R., Sur un chenet à tête de béliier en calcaire trouvé à *Lugdunum Convenarum* (Saint-Bertrand-De-Comminges, Haute-Garonne). – André J., Poteries peintes découvertes dans le Morbihan. – Soutou A., Un toponyme des ruines anciennes: Pardines/Pradines. – de Vries J., Quelques réflexions sur la nature des dieux gaulois. – Le Roux F., Notes d'Histoire des Religions (6). – Guyonvarc'h C.-J., Le meurtre de Fergus fils de Roeg. Texte traduit du moyen-irlandais. – Le Roux F., Le dieu druide et le druide divin. Recherches sur la fonction sacerdotale celtique.

Orientalia (Roma). 29. 1960.

3. Erlenmeyer M.-L. und H., Über Philister und Kreter (2). – Draffkorn Kilmer A., Two New Lists of Key Numbers for Mathematical Operations. – 4. Klengel H., Zu den *šibūtum* in altbabylonischer Zeit. – Röllig W., Griechische Eigennamen in Texten der babylonischen Spätzeit. – Polotsky H. J., The Coptic Conjugation System.

Orientalistische Literaturzeitung (Berlin). 55. 1960.

7-8. Hacker P., Purāṇen und Geschichte des Hinduismus. – 9-10. Bulling A., The Study of Chinese Paintings, its Problems and Achievements.

Paideuma (Wiesbaden). 7. 1960. 4-6.

Bechert H., Mutterrecht und Thronfolge in Malabar und Ceylon. – Benveniste E., Les noms de l'« oiseau » en Iranien. – Buddruss G., Zur Mythologie der Prasun-Kafiren. – Duchesne-Guillemin J., De la dicéphalie dans l'iconographie mazdéenne. – Dumézil G., A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes. – Eliade M., Spiritual Thread, Sūtrātman, Catena Aurea. – von Glasenapp H., Hat Buddha ein metaphysisches System gelehrt? – Haebler C., Ausschnidekunst im alten Indien. – Humbach H., Der iranische Mithra als Daiva. – Jensen A. E., Feld-Terrassen und Megalithen. – Mayrhofer M., Mongolische Pferdewörter bei einem Sanskrit-Lexikographen? – Nölle W., Awestische „Chshathra varya“. – Rahn H., Die Frömmigkeit der Kyniker. – Rau W., Bemerkungen zu Śaṅkaras Brhadārayaṅkopaniṣadbhāṣya. – Renou L., Varuṇa dans l'Atharvaveda. – Schlerath B., Opfergaben. – Thieme P., Beseelung in Sprache, Dichtung und Religion.

Palaeologia (Osaka). 8. 1959.

1. Matsuda H., Exploitation of Ancient North-Eastern Japan and the Role of the Deposits of Mercury. – Nakahara Y., Yoshikawa M., Pre-Sargonic Documents on Socio-Economic History (2). – Kadono Y., Recent Studies in South Asiatic Paleology: Temples at Surkh Kotal, Afghanistan. – 2. Altheim F., Stiehl R., Die aramäische Fassung der Aśoka-Bilinguis von Kandahar (1). – Matsuda H., Exploitation of Ancient North-Eastern Japan and the Role of the Deposit of Mercury. – Shiomi H., Burial System of the Yayoi Culture in the San-yō Region, Japan. – Ueda M., Notes of the District Headman in Ancient Japan. – Mitomo K., Naoichi K., Report on the Excavations of Shell-mounds at Menjō, Island of Tokunoshima. – Itoga M., Recent Studies in the West Asiatic Paleology: The Jemdet Nasr Culture.

Petermanns Geographische Mitteilungen (Gotha). 104. 1960.

1. Schiffers H., Neuere Feldforschung in der Sahara. – Roubitschek W., Zur Bevölkerungs- und Agrarstruktur Rumäniens. – 2-3. Blüthgen J., Der skandinavische Fjällbirkenwald als Landschaftsformation. – Humlum J., Die Insel Bjørnø. Eine Studie über eine kleine dänische Ostsee-Insel als Beispiel einer kleinlandschaftskundlichen Analyse.

Philippine Studies (Manila). 8. 1960.

3. Verstraelen E., An Essay Towards a Historical Description of Tagalog and Cebuano Bisaya. – Eggan F., Hester E. D., The Povedano Manuscript of 1572. – Lambrecht G., Anitu Rites Among the Gaddang. – 4. Scott W. H., The Apo-Dios Concept in Northern Luzon. – Ahlborn R., The Spanish Churches of Central Luzon (1).

Population (Paris). 15. 1960. 3.

Blanc R., Théodore G., Les populations d'Afrique Noire et de Madagascar. – 4. Henry L., Villes nouvelles et grandes entreprises: structure de la population. – Stöetzel J., La maladie, le malade et le médecin: esquisse d'une analyse psychosociale. – Renouvin P., Démographie et relations internationales. – Lambert J., Croissance démographique et instruction dans les pays en voie de développement. – Cantrelle P., L'endogamie des populations du Fouta Sénégalais. – Sutter J., Bilan de la politique néo-malthusienne en Suède (1939-1957).

Practical Anthropology (Valhalla, N. Y.). 7. 1960.

4. Smalley W. A., Making and Keeping Anthropological Field Notes. – Clasper P. D., The Denominational Missionary and the Organization Man. – Sundkler B., Bantu Messiah and White Christ. – Oberg K., Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environ-

ments. – 5. Saunders L., "Anglo" and Spanish-Speaking Americans: Contrasts and Similarities. – Wonderly W. L., Urbanization: The Challenge of Latin America in Transition. – Paul B. D., Respect for Cultural Differences.

Proceedings of the Royal Irish Academy (Dublin).

60. 1960. C. 5. Tierney J. J., The Celtic Ethnography of Posidonius. – 61. 1960. C. 3. Stephens N., Collins A. E. P., The Quaternary Deposits at Ringneill Quay and Ardmillan, Co. Down. – C. 4. Raftery J., A Bronze Age Tumulus at Corrower, Co. Mayo.

Records of the South Australian Museum (Adelaide). 13. 1960. 4.

Mountford C. P., Cave Paintings in the Mount Lofty Ranges, South Australia. – Cooper H. M., The Archaeology of Kangaroo Island, South Australia. – Mountford C. P., Decorated Aboriginal Skin Rugs. – Campbell T. D., The Pirri – An Interesting Australian Aboriginal Implement.

Revista Colombiana de Antropología (Bogotá). 8. 1959.

Rochereau H. J., Colección de Textos Tegrías. – Comas J., Darwin y la evolución biológica. – Reichel-Dolmatoff G. y A., La Mesa. Un complejo arqueológico de la Sierra Nevada de Santa Marta. – Cubillos Chaparro J. C., El Morro de Tulcán (pirámide prehispánica). Arqueología de Popayán, Cauca, Colombia.

Revista Colombiana de Folclor (Bogotá). 2. 1960. 4.

Flórez L., Del Habla Popular en Santander (Colombia). – Velásquez M. R., Leyendas y Cuentos de la Raza Negra. – González-Zuleta F., Dos Melodías Aborígenes del Chocó. – Muñoz V. M., Recuerdos Folclóricos de la Población de San Agustín.

Revista de Antropologia (São Paulo). 8. 1960. 1.

Fernández Guizzetti G., Proyecciones filosóficas de algunas teorías etnolingüísticas contemporáneas. – Pereira de Queiroz M. I., Aspectos gerais do messianismo.

Revista de Folclor (Bucureşti). 5. 1960. 1-2.

Carp P., The Relative Notation of Folk Melodies and Their Integration in an Organic System. – Amzulescu A., The Rumanian Epic Song. – Barbulescu C., The Catalogue of Rumanian Folk-Stories. – Suliţeanu G., Street Cries of Itinerant Craftsmen, Workmen, Tradesmen, and Hawkers. – Pop D., The "Pluguşorul" Custom in Transylvania.

Revista de Historia de América (México). 1959. 48.

Autrey Dabbs J., Manuel de Frías and Rioplatine Free Trade. – Ferreira Reis A. C., A vida econômica da província do Rio de Janeiro. – Heers J., Les relations commerciales entre la France et le Mexique au lendemain de l'Indépendance.

Revista de Indias (Madrid). 20. 1960. 79.

Anderson G., Alonso de Ojeda: su primer viaje de exploración. – de Béthencourt Massieu A., Arboladuras de Santa María de Chimalapa-Tehuantepec en las construcciones navales indianas, 1730-1750.

Revue de l'Histoire des Religions (Paris). 157. 1960. 430.

Dumézil G., Les trois « Trésors des ancêtres » dans l'épopée Narte. – Molé M., Daēnā, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme.

Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles). 1960.

2. Buysens E., Langage et pensée. – Gourou P., A propos de démographie africaine. – 3. Hiernaux J., Groupes sanguins et anthropologie. – Vanderlinden J., Principes de droit foncier zande.

Revue de l'Université d'Ottawa (Ottawa). 30. 1960. 3.

Lefebvre F., L'observation paléographique.

Revue d'Histoire de la Civilisation Mondiale (Moscou). 1960.

2. Butinova M. S., The Role Played by Missionaries in Spreading European Culture on New Guinea. – Vasilyev L. S., Agriculture in Ancient China. – Rait M. V., Russian Travellers and Scholars in Africa in the 15th – Early 20th Centuries. – 3. Yablochkov L. D., Detribalization and Urbanization in Africa South of the Sahara. – Mamardashvili M. K., The Historical Method in Hegel's "History of Philosophy". – Rose F., The Present Condition of the Australian Aborigines. – Gumilev L. N., Tradition and Reality in Ancient Tibetan History.

Rivista degli Studi Orientali (Roma). 35. 1960. 1-2.

Moscatti S., Sulla ricostruzione del protosemitico. – Garbini G., 'Atar dio aramaico? – Castellino G. R., Due iscrizioni di Singašid. – Matthews C. D., Bedouin Life in Contemporary Arabia. – Gnoli R., Vāc (cont.).

Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel). 56. 1960.

3. Andri P., Küche und Heizung im Bauernhaus Romanisch Bündens. – 4. Dubler C. E., Über islamischen Grab- und Heiligenkult.

Schweizer Volkskunde (Basel). 50. 1960.

1. Reichstein R., Ursprung und Entwicklung der Maske. – Wildhaber R., Form und Verbreitung der Maske. – Auswahl aus der neueren Literatur zur Maskenforschung. – 2. Steinegger A., Aus dem Gesellenleben früherer Zeiten. – 3. Tobler W., Oben lebend, unten tot. – 4-5. Gillardon Ch., Trüb R., Zur Verwendung alter Sensenblätter. – Zeller W., Sensenblatt als Türbeschlag. – Heim W., Münzenwerfen in Madonna del Sasso bei Locarno.

Science and Freedom (Manchester). 1960. 15.

Komai T., The Relationship of the Scholar to Society in Japan.

Slovenská Archeológia (Nitra). 8. 1960.

1. Bánesz L., Die Problematik der paläolithischen Besiedlung in Tibava. – Točík A., Paulík J., Die Ausgrabung eines Grabhügels in Čaka in den Jahren 1950-51. – Pichlerová M., Junghallstattzeitliches Urnenfeld in Vrádište. – Valšík J. et al., Anthropologische Analyse des Inhaltes der Brandgräber aus Vrádište. – Ambros C., Tierknocheninventar der hallstattzeitlichen Gräber in Vrádište. – Čaplovič P., Eine Siedlung mit Púchov-Kultur in Trniny bei Vel'ký Bysterec. – Malá H., Beitrag zur Anthropologie der Slaven aus dem X.-XI. Jahrhundert von Zobor und Mlynárce bei Nitra. – Točík A., Ein Reihengräberfeld vom Devin-Typus in Mlynárce bei Nitra. – 2. Bárta J., Autour du problème des pointes foliacées du type Moravany-Dlhá. – Bernjakovič K., Bronzezeitliche Hortfunde vom rechten Ufergebiet des oberen Theißtales (Karpoukroune, USSR). – Benadik B., Ein keltisches Gräberfeld in Bajč-Vlkanovo. – Ambros C., Tierknocheninventar der latènezeitlichen Gräber in Bajč-Vlkanovo. – Dušek M., Ein keltisches Gräberfeld in Svätý Peter.

Smithsonian Anthropological Bibliographies (Washington). 1960. 1.

Ewers J. C., Selected References on the Plains Indians.

Sociologus (Berlin). 10. 1960. 2.

Needham R., Alliance and Classification among the Lamet. – Jettmar K., Soziale und wirtschaftliche Dynamik bei asiatischen Gebirgsbauern. – Eberhard W., Modern Tendencies in Islam in Pakistan. – Westphal-Hellbusch S., Umwelt und historischer Zufall als Faktoren des Kulturwandels im Südiraq.

South Pacific Bulletin (Noumea). 10. 1960.

3. Barrau J., The New Hebrides. – Plant H. T., Native Local Government Councils in Papua and New Guinea. – 4. Ogata S. B., Traditional Coconut Culture in Yap.

Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque). 16. 1960. 2.

Lieban R. W., Sorcery, Illness, and Social Control in a Philippine Municipality. – Solien N. L., Changes in Black Carib Kinship Terminology. – Sellards E. H., Some Early

Stone Artifact Developments in North America. – **Scott W. H.**, Social and Religious Culture of the Kalingas of Madukayan. – **Maybury-Lewis D.**, Parallel Descent and the Apinayé Anomaly. – **Howard J. H.**, When They Worship the Underwater Panther: A Prairie Potawatomi Bundle Ceremony. – **Thurber F. and V.**, A Maya Hieroglyph Possibly Symbolizing Abundance. – **Dobyns H. F. et al.**, What Were Nixoras?

Sprachforum (Bonn). 3. 1959-60. 3-4.

Wüster E., Das Wort in der Welt, schaubildlich und terminologisch dargestellt. – **Sticker B.**, Sternnamen und Welterfahrung. – **Lewy E.**, In atlantischer Landschaft. Spuren unerklärter Sprachbeziehungen im westeuropäischen Raum. – **Koschmieder E.**, „Sprechen“ und „Verstehen“. – **Funke G.**, Auslegen, Deuten, Verstehen. – **Oksaar E.**, „Interjektionsadverbien“ als Wortart. *Plumps, Rums* und Verwandtes.

Staden-Jahrbuch (São Paulo). 7-8. 1959-60.

Andrä H., Alexander von Humboldts Beziehungen zu Brasilien. – **Maack R.**, Die Veränderung der Naturlandschaft in Nordparaná durch die Besiedlung und ihre Folgen. – **Moreira Leite D.**, Gibt es einen brasilianischen Volkscharakter? – **Brackmann R. W.**, Der Umbanda-Kult in Brasilien. – **Schultz H.**, Die Totenmatte der Umutina. – **Saake W.**, Kari, der Kulturheros, feiert mit den Baniwa-Indianern das erste Dabukuri-Fest. – **Willeke F. V.**, Das alte Indianerdorf Juazeiro in Bahia.

Studii și Cercetări de Istorie Veche (București). 11. 1960. 1.

Nestor I., Les principaux résultats de l'activité archéologique roumaine sous le régime de démocratie populaire. – **Preda C.**, Un nouvel aspect de la civilisation La Tène en Dacie. Les découvertes d'Alexandria. – **Pippidi D. M.**, Nouvelles informations sur les relations d'Histria avec les Gètes à l'époque hellénistique. – **Diaconu Gh.**, Considérations préliminaires sur la nécropole de Tîrșor (III^e-IV^e siècles de notre ère). – **Barnea I.**, Nouvelles données sur Axiopolis. – **Constantinescu N.**, Nouvelles données concernant la forteresse de Neamț. – **Matei M. D.**, Quelques problèmes relatifs aux débuts de la ville de Suceava. – **Mogoșanu Fl.**, Quelques aspects du paléolithique final de Roumanie. – **Vlassa N.**, A propos de la civilisation de Bükk en Transylvanie. – **Daicoviciu H.**, Observations sur la communauté de village chez les Gétos-Daces. – **Bujor E.**, Note sur quelques monuments épigraphiques de Durostorum. – **Mitreă B.**, Anghelescu N., Fragments de chaudron hunique découverts dans le sud-est de la Valachie. – **Comșa M.**, Sur la pénétration et l'établissement des Slaves en territoire roumain. – **Constantinescu N.**, Nouvelles observations relatives à la couche préféodale de Tîrșor.

Študijské Zvesti AÚSAV (Nitra). 1959. 3.

Točik A., Knochen- und Geweihindustrie der Maďarovce-Kultur in der Südwestslowakei. – **Uhlár V.**, Eine Púchov-Siedlung vor der Höhle Liskovská jaskyňa. – **Andel K.**, Burgwallzeitliche Backschüsseln und Backöfen in Zemplín.

Studi Linguistici Italiani (Friburgo). 1. 1960. 1.

Aebischer P., La finale «-e» du féminin pluriel italien. Etude de stratigraphie linguistique. – **Castellani A.**, Il nesso «sì» in italiano.

Studium Generale (Berlin). 13. 1960.

6. **Hentze C.**, Lichtsymbolik und die Bedeutung von Auge und Sehen im ältesten China. – 7. **Straube H.**, Gedanken zur Farbensymbolik in afrikanischen Eingeborenen-Kulturen. – 9. **Fleischhacker H.**, Das Auge der Rassen und Völker. Ein Kapitel menschlicher Merkmalsvariabilität und Rassendifferenzierung. – 10. **Schmidt L.**, Lebendiges Licht im Volksbrauch und Volksglauben Mitteleuropas. – 11. **von Soden W.**, Licht und Finsternis in der sumerischen und babylonisch-assyrischen Religion.

Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja (Helsinki). 1959. 60.

Gardberg C. J., Åbo slott under den äldre vasatiden.

The East Turkic Review (Munich). 2. 1960. 3.

Findeisen H., The Turkmen-Oghuz. – **Holubnychy L.**, Cultural Changes Among the Siberian Chukchi and Yakuts Under the Soviet Regime.

The Indo-Asian Culture (New Delhi).

8. 1960. 3. Kabir H., Oriental Studies and Modern Scholarship. – Chatterji S. K., The Culture of India. – Bagchi P. C., Buddhism in India and Abroad. – de Marquette J., The Contribution of Mysticism to Religious Synthesis. – Sangharakshita B., Ordination and Initiation in the Three Yānas of Buddhism. – Chandra L., Buddhism in Mongolia. – 4. Burrow Th., Sanskrit and the Pre-Aryan Tribes and Languages. – Sen A. C., Some Words in Aśoka's Inscriptions Reconsidered. – Das Gupta P. C., Graeco-Roman Finds from Bengal. – 9. 1960. 1. Tagore R., Reciprocity of Cultures. – Toynbee A., The Need for World Unity. – Chatterji S. K., Indianism and Sanskrit. – Heiler F., The Idea of God in Indian and Western Mysticism. – Ghosh M., The Kāśyapa-Saṃhitā – An Ancient Text of Hindu Medicine. – Brodziak P., Art in Australia. – Sahighian A., Some Rumanian Proverbs. – Roy J. N., Indians in Mauritius.

The Japanese Journal of Ethnology (Tokyo). 24. 1960. 3.

Iijima S., The Thakali – A Central Himalayan Tribe (Torbo Ethnography No. 1). – Takayama R., Economy of the Agro-Pastoral Tibetans in the Torbo Region, N. W. Nepal (Torbo Ethnography No. 2). – Nunomura K., Dual Organization and Marriage between Different Generations in Ancient Japan.

The Journal of Asian Studies (Ann Arbor). 19. 1960.

3. Hall D. G. E., Looking at Southeast Asian History. – 4. Cressey G. B., The Deserts of Asia. – Taeuber I. B., Nai-chi W., Population Reports in the Ch'ing Dynasty. – 5. Linton H. P. (edit.), Bibliography of Asian Studies 1959.

The Journal of the Polynesian Society (Wellington). 69. 1960.

1. Groves M., Motu Pottery. – Needham R., Lineal Equations in a Two-Section System. – Fortune R. F., Folk Medicine in the Dobuan Islands. – Douglas R., Staveley J. M., Blood Groups in Maoris. – Sharp A., Pacific Adzes and Migrations. – Taylor D., The Relation of Matplaiting to Barkcloth Decoration in Polynesia. – 2. Buist A. G., Valdwyn J. C., An "Articulated" Moa Leg from an Oven Excavated at Waingongoro, South Taranaki. – Sharp A., Early Spanish Discoveries in the Pacific. – Forster J., The Hawaiian Family System of Hana, Maui, 1957. – Nayacakalou R. R., Land Tenure and Social Organisation in Western Samoa. – Alkire W. H., Cultural Adaptation in the Caroline Islands.

The Journal of the Royal Anthropological Institute (London). 90. 1960. 2.

Richards A. I., Social Mechanisms for the Transfer of Political Rights in Some African Tribes. Presidential Address. – Emmet D., How far can Structural Studies Take Account of Individuals? – Horton R., A Definition of Religion, and its Uses. – Pear T. H., Some Early Relations between English Ethnologists and Psychologists. – Evans-Pritchard E. E., Zande Cannibalism. – Geraint-Jenkins J., Field-Work and Documentation in Folk-Life Studies. – Shaw Th., Early Smoking Pipes : in Africa, Europe, and America. – Cabannes R. J., The Distribution of Abnormal Haemoglobins in Algeria, the Hoggar, and High Volta : Anthropological Incidences.

The Philippine Journal of Science (Manila). 88. 1959.

1. Troyer M., Gaddang Phonology. – Solheim W. G. II., Notes on Burial Customs In and Near Sagada, Mountain Province. – 2. Lindquist A. et al., The Phonemes of Tagabili.

The Sarawak Museum Journal (Kuching). 9. 1959. 13-14.

Solheim W. G., Two Major Problems in Bornean (and Asian) Ethnology and Archaeology. – Peranio R., Animal Teeth and Oath-taking among the Bisaya. – Harrisson T., More "Megaliths" from Inner Borneo. – Georgie E., A Dayak (Love) Song. – Sandin B., Cock-Fighting : the Dayak National Game. – Urquhart I. A. N., Some Baram Kinship Terms. – Law C. P., Chinese Temples in Kuching (2). – Nyandoh R., Lingagat and the Magical Faeces. – Lees W. C., Phonetics, Phonemics and Alphabets. – Lees S. P., Lun Daye Phonemics. – Harrisson T., Salleh A. K. M., Sarawak Malay Fishing Cycles. – Harrisson T. (edit.), The Diary of Mr. W. Pretzman (4). – Wookey W. C., The Kokok Monster. – White E., Dusun Bamboo Fertility Rites. – Harrisson B., Near to Ngadju. – Harrisson T., A Fine Wine-Pot (for Brunei). – Jee Chin Luke, Establishing Geographical Position and Cave Height at Niah. – Harrisson T., Radio Carbon – C-14 Datings. –

Medway (Lord), Palaeolithic Attrition of Human Teeth (Niah). – **Clutton-Brock J.**, Niah's Neolithic Dog. – **Medway** (Lord), The Tapir at Niah. – **Harrisson T.**, The Pilt-down-Forgery (1). – **Medway** (Lord), Niah Animal Bone (2). – **Harrisson B.**, "Caves of Bones" – New Finds, 1959.

The South African Archaeological Bulletin (Claremont, Cape Town). 15. 1960.

58. **Schoute-Vanneck C. A.**, **Walsh R. C.**, The Tongaat Variant of the Wilton Culture. – **Cooke C. K.**, **Paterson M. L.**, A Middle Stone Age Open Site; Ngamiland, Bechuanaland Protectorate. – **Beater B. E.**, Some Later Stone Age Assemblages Near Robinson's Bush Forest Reserve, Oliviershoek, Natal. – **Chaplin J. H.**, Some Unpublished Rock-Paintings of Northern Rhodesia. – **Vinnicombe P.**, General Notes on Bushman Riders and the Bushmen's Use of the Assegai. – **Fagan B. M.**, Recent Developments in the Upper Palaeolithic of Europe. – 59. **Goodwin A. J. H.**, Chemical Alteration (Patination) of Stone. – **Clark J. D.**, A Note on Early River-Craft and Fishing-Practices in South-East Africa. – **Fagan B. M.**, The Glentyre Shelter and Oakhurst Re-Examined. – **Cooke C. K.**, Report on Archaeological Sites Buby/Limpopo Valleys of Southern Rhodesia. – **Keenan-Smith D.**, Stone Implements from Pretoria City Pavements. – **Beater B. E.**, A Carved Stone from Kwambonambi, Zululand. – **Johnson T.**, Rock-paintings of Ships. – **Fock G. J.**, Another Stone Bowl from Southern Africa. – **Fichardt J.**, Skeletal, Cultural and Faunal Material from the Springbok Flats. – **Walsh R. C.**, A Ground Stone Arrowhead from the Natal South Coast. – **de Lange M.**, Rock-engravings Found in Tarkastad District. – **Cooke C. K.**, **Paterson M. L.**, Stone Age Sites: Lake Dow Area, Bechuanaland.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap (Amsterdam). 77. 1960.

3. **Zonneveld J. I. S.**, The Use of Aerial Photographs for Geographical Purposes. – **Keuning H. J.**, The Place of Social Geography within Human Geography. – 4. **Bos J.**, The Problem of Enlargement of Undersized Holdings in Agriculture, Lack of Land, Surplus of Buildings.

Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines (Paris, Lima).

1. 1949. **Márquez Miranda F.**, Medicina popular en el Noroeste argentino. – **Vellard J.**, Contribution à l'étude des indiens Uru ou Kot'suñs. – 5. 1955-56. **Helmer M.**, «La visitación de los Yndios Chupachos» Inka et encomendero 1549. – **Flornoy B.**, Exploration archéologique de l'Alto Marañon (des sources du Marañon au Rio Sarma).

Tribus (Stuttgart). 9. 1960.

Trappe P., Zur ethnologischen Problematik der Entwicklungsländer. – **Löffler L. G.**, Bodenbedarf und Ertragsfaktor im Brandrodungsbau. – **Schuster M.**, Zur Diskussion des Megalithproblems. – **Haekel J.**, Zum Problem der Entstehung der Hochkultur. – **Filipovič M. S.**, Die Serbokroatischen Mohammedaner. – **Hohenwart-Gerlachstein A.**, Zum Problem der Beduinensiedlungen im Niltal. – **Haberland E.**, Besessenheitskulte in Süd-Äthiopien. – **Dittmer K.**, Die sakralen Häuptlinge der Gurunsi im Obervolta-Gebiet und die feudalen Fürstentümer im Sudan. – **Schweeger-Exeli A.**, Probleme mediterraner Kultureinflüsse in Westafrika. – **Hirschberg W.**, Die Künstlerstraße in Fomaban (Kamerun). – **Mohr R.**, Ein Besuch bei den Schalla des Plateau von Nordnigeria. – **Jettmar K.**, Megalithsystem und Jagdritual bei den Dardvölkern. – **Manndorff H.**, Auswirkungen der Industrialisierung und Verstädterung auf die indische Kastengesellschaft. – **Funke F. W.**, Die Stellung der Lawa in der Kulturgeschichte Hinterindiens. – **Hilgers-Hesse I.**, Über die Position der Regionalsprachen (als Träger alter Kulturen) gegenüber der Bahasa Indonesia im heutigen Indonesien. – **Hye-Kerkdal K. J.**, Tanz als Akkulturationsproblem (Polynisien). – **Jansen J. V.**, Das Boot in der Asmat-Kultur (Südwest-Neuguinea). – **Krickeberg W.**, Altmexikanische Felsbilder. – **Ballesteros Gaibrois M.**, Spanische archäologische Forschungen in Amerika im 18. Jahrhundert. – **Oberem U.**, Notizen über einige Nachkommen des Inka Atahualpa im 16. und 17. Jahrhundert. – **Herrmann A. R.**, Pädagogische Akkulturation im Indianer-Internat von Belencito. – **Becker-Donner E.**, Die Wirkung der Zivilisation auf einige Indianerstämme an den Zuflüssen des Guaporé. – **Koppers W.**, Die Originalität des Hochgottglaubens der Yamana auf Feuerland.

Ur-Schweiz (Basel). 24. 1960. 1.

Grüninger I., Ein frühromischer Wachtposten auf dem Kerenzerberg bei Filzbach (Gl.).

Virittäjä (Helsinki). 1960. 3.

Papp I., Des classes de mots en finnois. – Korhonen V.-M., Des significations du verbe *heitää*. – Hovi M., Des diverses significations du verbe *ruostua* dans certains dialectes.

Zaire (Bruxelles). 14. 1960.

1. Miracle M. P., Economics and Agriculture in Central Africa. – Newbury C. C., An Early Enquiry into Slavery and Captivity in Dahomey. – 2-3. Theeuws T., Naître et mourir dans le rituel luba. – Turnbull C. M., The Elima : a Premarital Festival Among the Bambuti Pygmies. – Collins R. O., The Transfer of the Lado-Enclave to the Anglo-Egyptian Sudan, 1910. – Verhaegen P., L'orientation scolaire et les aptitudes des enfants africains à la fin de l'école primaire. – Van Wing J., Les mouvements messianiques populaires dans le Bas-Congo. Notes marginales. – Paquet J., A propos de deux ouvrages récents sur l'histoire de l'occupation européenne de la Rhodésie. – Hiernaux J., De Buyst J., Note sur une campagne de fouilles à Katoto (région de Bukama, Katanga). – 4. Buchmann J., Régimes politiques d'Afrique noire. – Turnbull C. M., The Molimo : a Men's Religious Association Among the Ituri Bambuti. – van de Walle E., Chômage dans une petite ville d'Afrique : Usumbura.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden). 110. 1960. 1.

Singer H.-R., Ernst Rackow. – Jirku A., Doppelte Überlieferungen im Mythos und im Epos von Ugarit? – Prell H., Die Schwarzen Ellen der Araber. – Dietrich A., Zu den mit *addin* zusammengesetzten Personennamen. – Hoffmann K., Die Ortsnamen-Parenthese im Altpersischen und Vedischen. – Sedláček K., The Numerical System of Classification of Catchwords in Tibetan Lexicography. – Tailleur O. G., Zu einem Wörterbuch der jukagirischen Sprache. – Bouda K., Tungusisch und Ketschua.

Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft (Berlin). 11. 1958. 4.

Jassem W., A Phonologic and Acoustic Classification of Polish Vowels. – Sankaran C. R., Ganeshsundaram P. C., A Note on the Fine-Structure Composition of Vowel-Spectra. – Kanyschewa T., Tregubenkow G., Zur Frage der Intonation in einigen Typen des zusammengesetzten Satzes im Deutschen. – Lindner G., Frequenz und Luftverbrauch beim Kehlkopf-R. – Pinnow H.-J., Bemerkungen zu den Konsonantenverbindungen im Ur-Algonkin. – Stopa R., From Clicks to Expiratory Consonants.

Zinruigaku Zassi (Tokyo). 67.

1959. 722. Matsunaga E., Polymorphism in Ear-Wax Types and its Anthropological Significance. – 1960. 723. Ogata T., Über die bearbeiteten Knochenstücke der menschlichen Schädel im Neolithischen Zeitalter in Japan. – Morita S., Toshiyuki K., Anthropological Studies on the Skulls of Edo-era Excavated at Yushima-Muenzaka, Tokyo.

Aus dem Höflichkeitskodex der Bahaya

Von OTTO MORS †

Inhalt:

- A. Höflichkeiten
 - 1. Begrüßung
 - a) Gegenseitige Begrüßung
 - b) Einfaches Grüßen
 - c) Tagesgruß im Familienkreis
 - d) Begrüßungsgespräch unter Gleichrangigen
 - e) Huldigung, Gegengruß und Nichthuldigung
 - f) Gelegenheitsgruß – Glückwunsch
 - 2. Geschenke
 - a) Begrüßungsgeschenke
 - b) Ehrengeschenke
 - 3. Verschiedene Äußerungen der Ehrfurcht
- B. Unhöflichkeiten – Beschimpfung
 - 1. Zank und Streit
 - 2. Schimpf und Zank
 - a) Schimpfworte und Spitznamen
 - b) Klassische Schimpferei
 - c) Schlimmste Beleidigung
 - d) Schimpfereien der Kinder
 - e) Beschimpfung der Frau
 - f) Verwünschungen

A. Höflichkeiten

1. Begrüßung

Die Bahaya haben einen ausgeprägten Höflichkeitskodex, in dem die Rangordnung der Gesellschaft zum Ausdruck kommt. Familienmitglieder werden anders begrüßt und beschenkt als Gleichgestellte, Untergebene anders als Respektpersonen. Im Folgenden werden die gebräuchlichen Anreden und Redensarten in der einheimischen Sprache wiedergegeben und, soweit wie möglich, übersetzt und erklärt ¹.

¹ Vgl. auch die ausführlichen Berichte über Volk und Geschichte der Bahaya, die von E. CÉSARD und O. MORS im *Anthropos* (ab Bd. 22. 1927) veröffentlicht wurden.

a) Gegenseitige Begrüßung (*okugaguza, kweta, kubilikir'endi*)

Die Anrede sieht bei den Bahaya viele Möglichkeiten vor. Ein Gleichgestellter wird mit seinem Namen angesprochen. *Waitu* im Zusammenhang mit dem Namen weist auf eine Respektsperson hin, *iwe, iwe sit* (oder mit dem Namen) sagt man zu einem Untergebenen. Der Ausdruck hat allerdings einen geringschätzigen Beiklang. Gebührt einem Untergebenen eine gewisse Ehre wegen seines Alters, so wird bei einem Manne *ta*, bei einer Frau *ma* vor den Namen gesetzt. Hausgenossen werden von Besuchern *inywe* oder *ba munu* angerufen; handelt es sich um angesehene Leute, *banyaraju*. Nachbarn und Bekannte nennen sich vertraulich *olimu*, pl. *mulimu* oder *oliyo (muliyo)*.

Da die Bahaya nicht gern überrascht werden, fordert der Anstand, daß man nur langsam und zögernd in eine Behausung eintritt. Unhöflich ist es auch, beim Essen zu stören. Ein vor der Türöffnung aufgestellter Bambusschirm besagt, daß eine Begrüßung oder ein Besuch im Augenblick unerwünscht ist.

b) Einfaches Grüßen (*ekishure*)

Die Grußformeln für eine Respektsperson lauten: *waitu mbanyegere* „Herr, seien Sie willkommen“; *ija waitu* „komm, Herr“; *waitu myegera, nyegerage waitu* „seien Sie herzlich willkommen“. Für Gleichgestellte: *nyegeera* „sei willkommen“; *ija nyegerage, nyegeera kurungi* „sei herzlich willkommen“; *ija tulimu* „komm näher, wir sind da“.

Im Ausdruck des Grüßens gibt es gewisse Feinheiten und Unterschiede, je nach dem Befinden. *Kurorosa (kushura)* drückt Zärtlichkeit aus; *kukeisa kuramya (mukeis'abaferwa)* ehrfürchtige Anteilnahme bei Trauer. *Ninkushura, waitu!* „ich grüße Dich, Herr“ ist ursprünglicher Gruß, heute noch von alten Frauen gegenüber Respektspersonen gebraucht; *ninshura (nkushura)* „ich grüße Dich“, Tagesgruß unter Gleichgestellten; *shura (nakushura)*, vertrauliche Begrüßung.

Begegnet ein Mann zufällig dem König, so verbeugt er sich tief, legt die Handflächen zusammen, erhebt sie und sagt *waitu, nindamya* oder *waitu, naramya*. Bleibt der Herrscher stehen, huldigt der Untertan mit den Worten *kamerere kature* „sei gepriesen, lebe lange“.

Zeigt sich der König gnädig, fährt der Untertan mit seiner Huldigung fort: *kagir'obuginge, Ishabashaija!* „sei stark, Vater der Starken“, *rugaba!* „Geber alles Guten“ *twema!* „Sieger im Kampfe“, *ishohanga* „Befehlshaber“, *nyamwanga izoba* „Sonnenkönig“. Der König gibt seiner Zufriedenheit durch Lächeln Ausdruck und verspricht auch wohl seine Gunst. Zuweilen neckt er den Huldigenden in vertraulicher Weise, dann bittet jener mit folgenden Worten um die Gunst: *katumga rugaba*.

c) Tagesgruß im Familienkreis

Der erwachsene Sohn begrüßt seinen Vater *shomaramu, waitu* „lebe lange“; *oshuzirotai* „befindest Du dich wohl?“ Im Gebiet von Ihangiro sagt er *kature orairotai, waitu?* „wie geht's?“ Wird der Sohn vom Vater gerufen,

so antwortet er *kaboneke*. Männer unter sich begrüßen einander *shomaramu, waitu! orairotaige, waitu! waitu, orairotaige? wasibotaige, waitu! wasibotai?*

Männer begrüßen eine weibliche Respektperson (Prinzessin als Unterhäuptling oder die Frau eines Unterhäuptlings, die meist aus adeligem Geschlecht ist) *shomaramu, waitu*. Ein junger Mann grüßt Respektpersonen *osingire, waitu!* „Du hast gesiegt über alles Bedrohliche“. Der Gruß der Frauen lautet: *ninkushura, waitu!* „ich begrüße dich, Herr“; *shura, waitu! eteba, waitu!* „befind dich wohl“. Ältere Frauen unter sich oder gegenüber einer weiblichen Respektperson: *nkushura, waitu!* Ein Mann begrüßt seine männlichen Kinder und Enkelkinder (wie ehemals die Sklaven): *nkushura? orairotaige? orairota? wasibotai?* „wie geht's? *wasibotaige?* „ging's gut?“ Beim Aufstehen begrüßen die Kinder den Vater: *tata!* „Vater“ und die Mutter: *mawe!* „meine Mutter“. Oft fügen sie hinzu: *ta (ma) nakwimukya* „ich wünsche dir ein gutes Aufstehen“; *orairotaige ta(ma)!* Im Gebiet von Karagwe: *ntura ahali iwe!* „ich gehöre zu dir“. Vater und Mutter danken für den höflichen Morgengruß der Kinder mit *osingire!* „sei wohlauf“, *nsingire! ngire!*

Zwei Schwestern begrüßen sich gegenseitig: *ninkushura, waitu!* oder *baba*², *orairotaige!*

Bei den in einer Behausung Zusammenwohnenden gibt es keine Huldigung (*kuramya*), sondern nur den gewöhnlichen Gruß *orairotai/orairotaige!* Keine ältere Frau darf ihren Mann mit *baba* anreden; *baba zi* bedeutete Scheidung.

d) Begrüßungsgespräch unter Gleichrangigen (*kubonana, kulebangana, kushangangana omushaija akabon'ondi, kwahirangana*)

| | |
|-----------------------------------|---------------------------------------|
| <i>Iwe, magendo?</i> | <i>Iwe, magendo!</i> |
| Du, auf Reisen? | Du, auf Reisen! |
| <i>shomaramu, waitu! wabotai?</i> | <i>shomaramu, waitu! nzibantyo.</i> |
| Lebe lange! Wie geht's? | Lebe lange! es geht so. |
| <i>agaliyo?</i> | <i>harungi</i> |
| Was gibt's Neues? | Es ist alles in Ordnung. |
| <i>mwatukizayo ki?</i> | <i>kareembe</i> |
| Was habt ihr erlebt? | Nichts von Bedeutung. |
| <i>iwe, norugaha?</i> | <i>ninduga Bukoba</i> |
| Wo kommst du her? | Ich komme von Bukoba. |
| <i>oinaye eshauri?</i> | <i>chei, nangireyo kugura omwonyo</i> |
| Wahrst du beim Gericht? | Nein, ich kaufte Salz. |
| <i>wagur omwowa</i> | <i>owa Kaleba</i> |
| Bei wem hast du gekauft? | Bei Kaleba. |
| <i>ego ogwo aguzage</i> | <i>ego, aguzage</i> |
| Ja, der verkauft billig. | Ja, er verkauft billig. |

² *Baba* ist Ehrenname für ältere Geschwister.

ndaga munywanyi wange
Ich besuchte meinen Freund.

omwanyu ?

Wie steht's bei euch ?

amakuru mwina?

Habt ihr Neuigkeiten ?

timushoma gazeti si?

Lest ihr keine Zeitung ?

otandemba, timuzishoma

Schwindle mich nicht an,

ihr lest sie nicht.

mpaho, waitu, nagenda,
obankeishese !

Also, ich gehe, grüße sie von mir.

isi, o waitu oraija oli?

Wann besuchst du uns ?

otaburamu !

Bleib nicht aus !

mpaho ! Olindwege.

Also ! bleib gesund.

ego, alimu murungi nabe?

Gut, geht's ihm und den Seinen gut ?

barungi

Alle sind wohlauf.

amakuru, ichwe tumanya makuru ki?

Wie sollten wir Neuigkeiten haben ?

okushoma tushoma

Wir lesen.

weza, inya tolikubeya

Ja wahrlich, du lügst nicht.

ego, ndabakeisa

Ja, ich werde sie grüßen.

nindenga nk'omurwakanai

Wahrscheinlich am Donnerstag.

chei, timbure

Nein, ich werde nicht fehlen.

mpaho ! Oikarege.

Also ! bleib gesund.

e) Huldigung, Gegengruß und Nichthuldigung

Für den Prinzhäuptling (*omukama*), der bei den Bahaya ein Mukinda-Häuptling aus der eingewanderten Bahinda-Bahima-Kaste ist, lautet die hochachtungsvolle Begrüßung (*kuramya*): *habuka* „erscheine !“, *habuka rugaba* „erscheine, Allesgeber“, *habuka amâni gaitu* „erscheine, du unsere Stärke“, *habuka ishab' abashaija* „erscheine, du Führer der Mannen“, *habuka mutamba naku* „erscheine, du Tröster der Elenden“, *habuka waitu habuka izoba* „erscheine, Herr, du unsere Sonne, *wehinde izoba ly'engoma* „zeige dich im Glanze der Herrschaftstrommel“.

Der König antwortet nicht auf diesen Einführungsgruß, da er ja eine Huldigung an seine Majestät bedeutet. Er äußert seine Zufriedenheit durch Nicken mit dem Kopf oder sagt kurz: *muliyo mutai* „wie geht es Euch?“ oder *haliyo ki* „wie steht's? Sind die Anwesenden der Mehrzahl nach junge Leute, so grüßt er: *bojo* (bei Kindern: *bato*).

Bei älteren Leuten spricht der Herrscher den Würdigsten oder Bekanntesten mit Namen unter Hinzufügung des Ehrentitels (*ta* „Vater“, *ma* „Mutter“) an und fragt nach dem Befinden: *ta N. N. aliyoki?* oder *ta N. N. mutai?* Will sich der König huldvoll zeigen, fährt er mit der Begrüßung einzelner Respektspersonen fort: *shangwa !* „sei willkommen“, *shangwage*, *shangwa kurungi!* Von den Frauen grüßt der Herrscher nur die eigene Mutter (die wirkliche oder die erwählte unter den Frauen der Familie der verstorbenen Mutter), die als *omukama mukuru* „Großkönig“ eine ehrenvolle und einfluß-

reiche Stellung besitzt. Morgens begrüßt er sie mit der Königshuldigung *kamerere rugaba!* „lebe lange, Geber alles Guten“. Die Königmutter antwortet: *engoma zona zawe!* „alle Reiche seien dein“. Abends huldigt der Herrscher dem „Großkönig“ mit den Worten: *mushana, waitu!* „gute Zeit“. Seine Mutter wünscht ihm Frieden: *ichulere!* Frauen begrüßen den König mit Gesang in langgezogenen, hohen Tönen: *Mhm mhm mhm-eêe-iii-mhm mhm mhm*. Nur die Prinzessinnen dürfen den König einzeln auf ihre eigene Weise mehr oder weniger vertraulich grüßen.

Der erste Huldigungsgruß *ebiramyō n'ebishuro* der Leibeigenen ihren adligen Herren gegenüber lautete: *enshongole*³, *marama!* „hoher Herr, habe langes Leben“. Der Huldigungsgruß war und ist nicht nur eine Bezeugung der Ehrfurcht; der Untertan wünscht seinem Herrn ein langes Leben (*marama*), damit er sich selbst noch lange der Früchte des Reichtums seines Herrn erfreuen kann (*amatungwa* „Geschenke“). Kommt der Herr von einem Ausgang oder einer Reise zurück, so begrüßt man ihn: *magendo waitu, malemwa, waitu!* „erfolgreiche Reise, erfolgreiche Mühe = Müdigkeit“.

Aus dem Huldigungsgruß *enshongole* oder *shongore marama* wurde allmählich *sh'arama, shumaramu, shomaramu* „dein Vater (*isho*) lebe lange (*ature*), habe reiche Nachkommenschaft (*oruzaro rutalichweka*)“. Schließlich wurde der Huldigungsgruß an die Lehnsherren zum Tagesgruß der alten Männer unter sich und zum Huldigungsgruß der jungen Leute an die Patriarchen, Ältesten und Sippenhäupter.

Der Gruß einer Frau darf nie als Huldigung (*kuramyā*) aufgefaßt werden; er ist immer nur Höflichkeitsgruß (*kushura*): *omukazi taramya, ashura!* „eine Frau huldigt nicht, sie grüßt nur“; *taramya mukazi we* „kein Mann huldigt seiner Frau“, weil das Scheidung bedeuten würde. Ein Mann darf auch seiner Schwägerin nicht huldigen (*omushaija taramya mukazi omuramu we*). Er kann sie wohl als *mukazi wange* „meine Frau“ bezeichnen. Schwägerschaft bedeutet in der Sippenfamilie nur ein lockeres Verhältnis, da die Frau in erster Linie als Gebärerin gilt. Auch der *omuharambwa* „Erdpriester“ und *omuhambansi* „Oberaufseher“ der Frauen bei der Hackarbeit darf niemand huldigen (*kuramyā*), da er rangmäßig als Frau angesehen wird. Er segnet die Hacken und den Samen bei Beginn der Feldarbeit und entsühnt die Hackerin, die unachtsam eine Schlange (Sitz der Ahnengeister) zerhackt hat. Er verteilt auch die

³ *Enshongole* bedeutet Persönlichkeit von Rang, Ansehen und Macht. Bei den Bahaya unterscheidet man zwei Hauptklassen: Die eingewanderten hamitischen Hirten, denen die Regierungsgewalt zufiel (Bahinda- und Bahimadynastien) und die Bantu-Bairu (leibeigene Bauern). Neben den Königen nehmen die Prinzen (*balangira*) ebenfalls eine besondere Ehrenstellung ein. Dazu kommt noch die *kinyanyengoma*, die Prinzessin-Schwester des regierenden Königs (eine Art Schutzengel der Herrschaft, mit der Trommel als Symbol). In einigen Teilen Buhayas, z. B. in Kiziba, wo die Höflichkeit auf die Spitze getrieben wird, nehmen auch die unverheirateten Prinzessinnen einen besonderen Ehrenplatz ein; sie werden mit *mwana* begrüßt. Durch das Eindringen der europäischen Zivilisation mit ihrem demokratischen Charakter wird der Huldigungsgruß immer mehr verdrängt. Die feudale, patriarchalische Gesellschaftsordnung ist in Buhaya ins Wanken geraten: der ehemals absolute Herrscher wurde Statthalter der Kolonialherren und schließlich Landrat im Dienste der Weißen.

Felder. Stirbt er, so wird er auf dem Feld, nicht im Bananenhain begraben. In Kleidung und Gruß muß er sich den Frauen anpassen.

Omuzaire taramya mwana we amushura „Eltern huldigen ihren Kindern nicht, sie grüßen nur“. *Omukama taramya mushaija we, amuhanukura* „der König huldigt keinem seiner Untertanen“; er bemerkt nur den Gruß. Nur seiner Mutter huldigt er (*omukama mukura*) oder einem anderen Könige, ob er nun im Nachbarreich tatsächlich regiert oder einer ehemals regierenden Dynastie angehört. Ein Herrscher, dessen Vorfahren einen Nachbarkönig getötet hatten, durfte früher dessen Nachkommen weder sehen noch grüßen.

Wenn es den Frauen verboten ist, zu huldigen, so bedeutet das keine Kränkung oder Zurücksetzung. In früheren Zeiten ließen sie sich nämlich ähnlich wie der König grüßen. Die Zeremonien der Königskrönung haben viel Ähnlichkeit mit den großen Hochzeitszeremonien. Begegnet der König einem Hochzeitszug, so muß er der Braut – ohne sie zu sehen – ein Geschenk geben; in ihrer Aufmachung ähnelt sie ihm bei seiner Auserwählung zur Thronbesteigung. Früher tauschte die Braut mit dem König Geschenke aus, die an den Kleidern und am Arme befestigt wurden mit den Worten: *shoma bushwere omuli Buhaya* „vereinige die Ehe in Buhaya“. Ein Unverheirateter darf nicht mit dem Männergruß (*shomaramu*) huldigen, weil dies als Beleidigung (Frechheit, Überhebung) gilt.

f) Gelegenheitsgruß - Glückwunsch (*kuhihukya*)

Der höfliche Muhaya, der auf dem Felde an einer arbeitenden Frau vorbeigeht, ruft ihr zu: *mahyo, mawe!* „Dank (für die Arbeit), Mutter“. Hat sie soeben aufgehört zu arbeiten, oder kommt sie von einer Reise zurück, so beglückwünscht man sie: *wahihukayo!* (pl. *mwahihukayo*)! Wenn die Hausfrau die gekochten Bananen mit der Beikost auf die Bananenblätter gegeben und zum Essen eingeladen hat, dankt man ihr: *gira bufuki, mawe!* Für die Darreichung des Wassers zum Reinigen der Hände (vor und nach dem Essen) und der Zähne (nach dem Essen) dankt man mit dem gewöhnlichen Dankeswort: *wakora, mawe*. Einer Frau, die man beim Grasrupfen trifft, ruft man zu: *gira bwiki, mawe!* Kommt sie mit Wasser von der Quelle, sagt man: *gaita, mawe!* Sie antwortet: *gali marga*.

Wenn eine Respektsperson nießt, sagt man: *gira, waitu!* „lebe lange Zeit“. Begegnet man auf der Reise einer Respekts- oder Amtsperson, so begrüßt man sie: *magendo!* „unterwegs“. Kinder, die mit dem Vater oder einer Respektsperson sprechen, drehen den Kopf etwas zur Seite als Zeichen der Ehrfurcht.

Im Gespräch mit dem Ehemann oder im Vorbeigehen verneigen sich Frauen leicht oder gehen in gebückter Haltung. Keine Frau darf über die am Boden liegende Lanze oder Schulteraxt (*omuhyo*) ihres Mannes hinwegschreiten, sondern muß um sie herumgehen. Bei Handgreiflichkeiten zwischen Eheleuten darf keiner dem andern die Kleider wegreißen. Kein Junge darf sich hinreißen lassen, seiner Mutter das Brusttuch wegzuziehen. Eine solche Handlungsweise wäre nicht nur grobe Unhöflichkeit, sondern schwere Mißachtung. Im Ehe-

streit darf die Frau sich nicht gegen Schläge wehren, doch der Ehemann darf ihr auch nicht den Fluchtweg versperren (Türe abschließen). Werden beide handgreiflich, muß sich die Frau hüten, den Geschlechtsteil des Mannes zu berühren; es wäre eine schwere Beleidigung und ein Scheidungsgrund.

2. Geschenke

a) Begrüßungsgeschenke

Der wohlherzogene Muhaya begrüßt den Gast nicht nur seinem Range entsprechend (etwa mit *boneka, waitu!* „sei willkommen“), sondern bereitet ihm auch einen Ehrensitz. Jeder Respektperson bietet er einen Stuhl an. Besitzt der Hausherr jedoch keinen Stuhl, so tut der einheimische Schemel, der mehr oder weniger sorgfältig geschnitzt ist, den gleichen Dienst; er stellt ihn auf eine Matte oder eine Haut. Sogar die Matte allein kann als Ehrensitz genügen.

Handelt es sich um den ersten oder den seltenen Besuch einer Respekts- oder Amtsperson, so reicht man dem Gaste ein seinem Range entsprechendes Geldgeschenk. Einem Missionar bietet man Früchte an, die er unter seine Begleitung verteilen kann. Jeder Gast erhält ein kleines Päckchen „Kaukaffee“⁴. Nachbarn und Verwandte erhalten beim Besuch auch Bananenbier, wenn solches gerade gebraut worden ist. Die Biergelage dauern oft bis tief in die Nacht hinein und geben nicht selten Anlaß zu Streit und Totschlag. Jeder Mann wacht eifersüchtig über die Ehre seiner Kürbis-Bierflasche (*ekilele*) mit dem Saugrohr. Die Bierflasche eines Adligen zu verunehren, war in früheren Zeiten ein todeswürdiges Verbrechen; heute noch muß dafür eine empfindliche Geldbuße bezahlt werden. Als ähnliche „Majestätsbeleidigung“ gilt auch noch das Schlagen der Trommel nach Art des königlichen Hofes durch einen Unbefugten. In der Zeit, da die eßbaren Heuschrecken (*nsenene*) einfallen (Ende November und im April), die dann von den Frauen und Kindern in der Frühe beim Niederfallen und am Nachmittag beim Auf- und Weiterflug gefangen und zubereitet werden⁵, gilt es als Zeichen besonderer Gunst und Liebe (z. B. zwischen Verlobten), wenn die auf dem Dörrsieb liegenden *nsenene* angeboten werden. Es handelt sich hier um den besten Leckerbissen. Frauen und Mädchen dürfen davon nicht essen. Als Entschädigung für ihre Mühewaltung beim Fangen und Zubereiten der *nsenene* erhalten sie Geld oder Rindfleisch. Das Geschenk (*kubonekêreza nsenene* = *kushumbusha ondiyo ensenene omu rwitiro rumanyiso rw'engonzi* = *kukunikiriza*) wird sehr hoch geschätzt und nach Möglichkeit auch entgolten (durch Stoff für die Verlobte). Auch europäische Missionare erhalten dieses Vorzugsgeschenk. Es wäre unhöflich, die dargebotenen Geschenke abzulehnen.

⁴ Sind die Kaffeekirschen ausgewachsen, aber noch grün, wird eine gewisse Anzahl gepflückt, in Wasser mit aromatischen Pflanzen gekocht und dann an der Sonne getrocknet. So zubereitet, werden sie einzeln gekaut; die Hülsen speit man aus, jedoch niemals in der Behausung.

⁵ Die Bahaya kochen sie in Wasser, das von den Frauen getrunken werden darf. Um den kostbaren Leckerbissen aufbewahren zu können, werden die *nsenene* geräuchert.

b) Ehrengeschenke

Die Bahayamädchen heiraten oft in sehr jungem Alter, d. h. schon mit vierzehn oder fünfzehn Jahren (sobald der Brautpreis entrichtet ist). Die jungvermählte Frau (*omugole*) ist Respektperson. Sie wird für Monate von der Öffentlichkeit und dem Verkehr abgeschlossen. Im Brautnoviziat wird die Neuvermählte nicht nur über ihre Standespflichten belehrt und an die neue Umgebung gewöhnt, sondern auch durch gute Kost gestärkt für die kommenden Mühen der Mutterschaft. Ihre Mutter schickt durch Mädchen und Frauen der Verwandtschaft auserlesene Speisen (*kuhingika*) als Ehrengeschenk.

Bei der Darbietung der Ehrengeschenke gibt der Muhaya keinem Ehrengaste das Geschenk unverhüllt und unverziert in die Hand. Oft ist die künstlerisch hergestellte Umhüllung mehr wert als das Geschenk selber. Die hamitischen Prinzessinnen und jetzt auch viele bürgerliche Bantu-Mädchen verstehen sich gut auf die Herstellung von Geschenkkörbchen und -hüllen, die sie aus gefärbten Gräsern oder gefärbtem Palmbast nach einheimischen Kunstmotiven herstellen. Die mit Lebensmitteln gefüllten Geschenkkörbe für die Jungvermählte (*mugole*) und für die Männer des Ehrendienstes am Hofe des *mukama* „Prinz-Häuptling“ oder auch für den Missionar sind mit einem großen Stück Bananenblatt, das am Feuer geschmeidig gemacht wurde, umhüllt und verschlossen und mit blendendweißem Papyrusmark mehrfach umwickelt. Oft ist diese Verpackung noch mit Blumen verziert. An keinem größeren Geschenk darf das Ehrenzeichen des weißen Papyrusmarks fehlen, selbst nicht an der großen Bierflasche (*ekishusi*), in der man den Respektpersonen einen Ehrentrunk anbietet. Es wäre ein Zeichen von Unhöflichkeit, wenn der Empfänger des Geschenkes ein Loch in das Verschlussblatt machte, um sich über den Inhalt des Geschenkkorbes zu vergewissern. Den leeren Korb gibt man ohne die Umhüllung zurück. Unhöflich wäre es auch, den Eingeborenen Medizin oder andere Artikel unverpackt in die Hand zu geben; nicht einmal Geld darf man einfach in die Hand auszählen. Die hamitischen Prinzessinnen umwickeln Spazierstöcke oder den Griff eines Fliegenwehlers (Ende eines Ochsenchwanzes) mit farbigen Glasperlen in einheimischen Kunstzeichen. Wenn dem *mugole* oder den Hofleuten ein Ehrengeschenk dargebracht wird, so geschieht dies in Festtagskleidung und in Prozessionsordnung mit Gesängen. Der Festgesang ist dem Ehrengeschenk angepaßt. Manche Lieder, die dabei gesungen werden, sind auch traditionell.

3. Verschiedene Äußerungen der Ehrfurcht

Wenn ein Mann sechzig Jahre alt wird, zählt er zu den Respektpersonen (*mugurusi* = *mukuru*) und hat Mitspracherecht im Rate; seine Zurechtweisungen müssen beachtet werden. Bisher war er nur im eigenen Hause Respektperson (*butware bunyin'enju* = *buhorôzi*). Hat er seinem heiratsfähigen Sohn eine Braut bezahlt, dankt ihm dieser (buchstäblich) auf den Knien, wobei er die Knie des Vaters umfaßt und sagt: *tata, wakora! wakora mune!* Zur Ehre des Alters ist die des Schwiegervaters (*ishezara, tazara*) hinzugekommen. Der *mugurusi* hat Anspruch auf einen Ehrenplatz: *bulêmu, mwaliro, kikaro*. Wäh-

rend dem Schwiegervater alle Ehren der „Ältesten“ zustehen, wird die Schwiegermutter dadurch geehrt, daß der zukünftige und wirkliche Schwiegersohn es vermeidet, ihr zu begegnen, d. h. stets einen großen Umweg um sie macht.

Vor der Hochzeit ist die Braut in Begleitung ihrer Mutter, denn bei den Bahaya ist jede direkte Begegnung zwischen den Verlobten untersagt. Nur durch verwandte Mittelspersonen dürfen Nachrichten und Geschenke ausgetauscht werden. Dies gehört ebenso zum Ehrenkodex der Bahaya wie die Tränen der Braut am Hochzeitstage als Zeichen ihrer dankbaren Liebe zur Mutter. Hat diese die jungfräuliche Unversehrtheit der Braut gesichert, so erhält sie von der Familie des Bräutigams ein Ehren- und Dankgeschenk. Ist das Gegenteil festgestellt worden, sagt man ihr öffentlich Schande nach. Im Hause der Frau werden Schwiegervater und Schwiegersohn als Respektpersonen behandelt.

Wenn der Hausherr gestorben ist, dürfen seine Witwe und die Kinder seinen Namen nicht mehr aussprechen. Die Kinder nennen den Namen des Stellvertreters des Vaters, des Großvaters oder Onkels (Vaterrecht !). Wer diese Sitte nicht kennt, setzt sich vielen Mißverständnissen aus. Es spricht sich in ihr auch eine heilsame Furcht vor den Ahnen aus, die die Achtung vor den Alten als Respektpersonen sichert. Der Glaube an das Fortleben der Seele (vornehmlich der Respektpersonen) und an ihre Macht, auch vom Jenseits aus strafend einzugreifen, ist letztlich die Grundlage des Ehrenkodex der Bahaya. Dieser beginnt sich mit dem Zusammenbruch der patriarchalischen Gesellschaftsstruktur zu ändern. So erhalten die Frauen bei der Hochzeit keinen neuen Namen mehr, der früher eine Ehrung für sie bedeutete : der Mädchenname, z. B. *Kokugonza* „die Liebliche“ wurde ersetzt durch *Nyamibwa* „die schöne Frau“ oder *Rutambukage* „die hoheitsvoll Schreitende“. Im Ahnenglauben der Bahaya spielen zwar die Seelen der gewöhnlichen Frauen und der Kinder keine bedeutende Rolle (sie treten nur im Wirbelwind in Erscheinung), doch ist die Anhänglichkeit an die alten Mütter groß und stark, und das letzte Wort eines Sterbenden ist oft der Ruf nach der Mutter : *mawe nafa!*

B. Unhöflichkeiten – Beschimpfung

1. Zank und Streit (*kujumangana*, *kurwana*)

Im allgemeinen sind die Bahaya ein friedliches Volk im Gegensatz zu den sonst kriegesischen Stämmen Ostafrikas. Unter den Bahaya selbst sagt man den Bahyoza (Kyamutwara) eine gewisse Streitsucht nach. Andererseits zeigt die Tatsache, daß der erwachsene Muhaya (bis zum Verbot durch die Europäer in neuester Zeit) sich beim Ausgang mit Lanze (*eichumu*) und Haumesser (*muhyo*) versah, seinen Willen, sich zur Wehr zu setzen. Die Männer kommen zum Sonntagsgottesdienst mit einem Spazierstock, der zwar ohne Eleganz, aber sehr hiebfest ist. Auch den Schulknaben dient der Stock nicht nur zur Abwehr von Schlangen und wildem Getier, sondern auch zum Austragen von Dorf- und Bezirksstreitigkeiten. Jeder Muhaya reagiert empfindlich auf jeden Angriff auf seinen Ruf und seine Ehre. Die Frauen und Mädchen bedienen sich

dabei ihrer Fäuste, Füße und Zähne. Beim Einzelkampf werden die Streitenden von den Umstehenden durch den Zuruf *tera, tera!* angefeuert, ihr Letztes an Kraft und Mut herzugeben. Niemand denkt an eine Beschwichtigung und Vermittlung. Beulen, blutende Nasen und zerzauste Kleider sind die Spuren der Auseinandersetzungen. Wird ein Mädchen ihres Verlobten wegen gehänselt, so geht es sofort zum Angriff über. Frauen geraten meist ihrer Männer wegen aneinander. Ernster Männerstreit folgt hingegen sehr oft dem Bananenbiergelage, wobei es nicht selten zu Totschlag kommt. Mancher Mann trinkt sich auch Mut an, um mit seiner Frau eine längst fällige Abrechnung zu halten. Da die Frauen heute den alten Strafkodex nicht mehr anerkennen und im Ehrenkodex empfindlicher geworden sind, sind Ehestreitigkeiten seltener geworden. Die Muhayafrau hat schon ohnedies die ganze Last der Hackarbeit und der häufigen Mutterschaft zu tragen sowie die ganze Haushaltsführung zu leisten, so daß sie nicht auch noch das Opfer der Launen ihres Mannes sein will. An Anlaß zu berechtigter Eifersucht fehlt es allerdings nicht. Kein Gesetz bestraft den geheimen Ehebruch oder öffentliche Unsittlichkeit.

2. Schimpf und Zank

Der Glaube an Zauber und Hexerei löst bei den Bahaya viel Mißtrauen aus, das leicht zu Zank und Streit führt. Im Falle der Erkrankung des Ehegatten wird nicht die Ehefrau, sondern die Mutter Krankenpflegerin. Sie genießt sein volles Vertrauen, während den Ehefrauen oft nachgesagt wird, daß sie mit „geheimen“ Medizinen die Unarten und Untreue ihrer Gatten zu heilen versuchen. Ein Mann bemerkte beim Trinken des Bananenbieres einen eigenartigen Geschmack. Mißtrauisch geworden, fragte er eine seiner beiden Frauen nach der etwaigen Medizin. Sie leugnete, etwas davon zu wissen. Die zweite tat dasselbe. Beide erboten sich, zum Beweise ihrer Unschuld, von dem Bier zu trinken, und beide erlagen kurz hintereinander der unheimlichen Medizin, die ihnen eine alte Frau zur Besserung des gemeinsamen Ehemannes verkauft hatte. Die mißtrauischen Ehemänner in Buhaya halten sich einen „Leibhahn“, dem sie vor dem Essen die ersten Brocken vorwerfen. Verdächtige Ehefrauen müssen um das Wohl dieses Hahnes besonders besorgt sein. Er beendet sein Leben mit seinem Herrn, d. h. bei dessen Tode wird er an Araber oder Europäer zum Schlachten verkauft. Der Gebrauch der folgenden aufgeführten Schimpf- und Zankreden ist verschieden je nach Geschlecht, sozialer Stellung und Altersstufe. Zank unter Kindern ist teils Ernst, teils Spiel, kann aber zu einer wahren Schimpfkanonade ausarten. Daneben gibt es die klassischen, beisenden Schimpfworte der Erwachsenen, vor allem der Hochgestellten. Selbst die beliebten Worttänze enthalten nicht selten Beschimpfungen, die zu Zank und Streit führen. Es kam schon vor, daß ein Verlobter die Reihe der tanzenden Mädchen durchbrach und die Wortführerin wegen der Ehrenkränkung seiner Verlobten ohrfeigte. Vor Gericht mußte er diesen Akt der Ritterlichkeit mit einer Geldbuße (einen Teil davon als Schmerzensgeld) bezahlen. Sehr schlimme Beschimpfungen sind die Verwünschungen und Verfluchungen, deren Formen und Grade sehr zahlreich sein können.

a) Schimpfworte (*ebijumi*) und Spitznamen

Das Ruhaya, die Sprache der Bahaya, ist sehr reich an Ausdrücken der Unhöflichkeit. Sie unterscheidet genau zwischen verschiedenen Graden der Abneigung und der Feindseligkeit. Auch Spitznamen werden häufig gegeben. Einen deutschen Offizier, der oft das Wort *nzuri* (Kiswaheli: „schön, gut“) gebrauchte, nannten die Bahaya *Bwana Nzuri* „Herr Nzuri“. Die Deutschen werden *Badaki* genannt, weil sie „(guten) Tag“ sagen. Sie waren auch als *muleju* bekannt, weil sie Bärte trugen. Jeder Missionar oder Farmer erhält wegen gewisser Eigenheiten (Art zu sprechen, zu gehen, Körperform) einen Spitznamen, der aber nicht bis ins Lächerliche getrieben wird. Auch Kriegshelden und berühmte Jäger erhielten Übernamen, die aber als Ehrennamen gelten. Der Name des Königs war oft gefolgt von einer Reihe von Beinamen (der Mutter, seiner Helden- und Missetaten).

Bei unwichtigen, zufälligen Zusammenstößen gebraucht der Muhaya die Vergrößerungsvorsilbe *ki-* zur Bildung eines Schimpfwortes, z. B. aus dem ehrenwerten Worte *mushaija* „Mann“ wird *kishaija* „frecher, nichtsnutziger Kerl, Lump“, aus *mukazi* „Frau“ wird *kikazi* „ekliges Weib“. *kyana* < *mwana* „Kind“ bedeutet „du Nichtsnutz, du Fratz“. Aus *mufera* „Dummkopf“ macht man einen hundertprozentigen Dummkopf, wenn man *kifera* sagt. Die Vorsilbe *ki-* verliert ihre eigentliche Bedeutung von etwas Großem, Riesenhaften und wird zum Ausdruck der Verachtung. Um die überragende Größe des Schöpfers auszudrücken, gebrauchen die Bahaya nicht die Vorsilbe *ki-*, sondern die Verkleinerungssilbe *ka-*, die zugleich Liebe und Vertrauen ausdrückt: *Katonda* < *kutonda* „erschaffen“ oder *Mutonzi*. Die Bahaya fluchen nicht. Gott selbst, *Katonda*, halten sie für einen guten Herrn über Leben und Tod, für den Geber alles Guten. Sie beten nicht zu ihm, verunehren aber auch nicht seinen Namen. Anders ist es mit den Widersachern Gottes, den Geistern (*bachwezi*) und den Geistern der Abgestorbenen (*bazimu*). Aus Furcht vor ihnen hüten sich die Bahaya, ihre Namen zu mißbrauchen (*kurogota*). Böse Menschen werden verwünscht und verflucht, und zwar mit Hilfe der irdischen Anwälte, der Geister (*embandwa*). Ihre Hilfe bei der Verhexung wird teuer bezahlt durch Überreignung von Geld und Gut, sogar von Kindern, d. h. Mädchen, deren Brautpreis den Geistern zufällt.

b) Klassische Schimpferei (*ebigambo bibisi* „rohe, grüne Worte“)

Rugamu, imuka, ogende nonunkilira! Auf, weg von hier! Du bist ein Stinktier.
Kingira, ntakupaikura! Schweig, halt's Maul! *ntalikupaikura.* Ich verhau dich.
Otanzolera amaisho! Stier mich nicht so an mit deinen Glotzaugen!

Ahi nka iwe, oije ongashe ki? Du Nichtsnutz, was hab ich an dir?

Humura, katumbikwe ekya karai! Schweig, du armseliger Tropf (ohne Heimat und Habe)!

Kika hazambuka nk'ekitwatwa! Schweig, du grunzest ja wie ein Nashorn!

Leka, na iwe, nogamba etatali! Schweig, hör auf mit deinem Unsinn!

Oli mutanju! Du bist ein Dreckspatz! – *Leka, wantamisa!* Schweig, du gehst mir auf die Nerven!

Oburwe obugyo n'obuleko! Weiß nicht wo ein und wo aus.

Ija, nkutere oruhi (omugere)! Komm her, ich geb dir eine Ohrfeige (einen Fußtritt)!

Iroko, okununtuza eniyo! Rutsch auf deinem Hintersten den Berg hinab!

Iroko, muraru, nogamba obujabuje! Du Dummkopf, du schwätzt wie ein kleines Kind.

Leka, nogamba orukazi! Schweig, du gackerst ja! – *Wantanakisa!* Du bringst mich zum Erbrechen.

Bakazira iwe, niwe abaterana! Vorsicht mit dir! Du stiftest überall Unheil.

Sira, watamira! Schweig, du bist besoffen! – *Kankwite!* Ich verhau dich.

Leka kusinika bino nk'ekyazi kikagire enjura! Sperr dein Maul nicht auf wie ein nach Regen lechzender Fels!

Nosinda, nochuba, noboroga nk'entare! Du brüllst und schnaubst wie ein Löwe.

Chwekamu, akazire k'orutambo! Fort, du Nichtsnutz! – *Otanyite kubi!* Laß mich in Ruh!

Bamuleme orubare akire wa Katonda! Sie sollen dich dreiviertel totschiagen!

Nakubona kimira nkura! Du siehst aus wie ein Nashorn. – *Ompumuze!* Laß mich in Ruh!

Leka, yamulya nk'empisi! Schweig, du wirst noch aufgefressen!

Oije, ombone! Komm her, du wirst sehen, was dir passiert! – *Bauuteire!* Du verdienst Schläge.

Nogenda otaina magezi nk'ekishunga! Du bist ein Tölpel, dumm wie ein Tier.

Okalibatw'ente! Du bist dumm, wie jemand, der einer Kuh unter die Füße läuft.

Iroko, otamb'eki tambo! Wandema! Los, laß mich in Ruh', bring ein Opfer dar!

Aliyo kusha naterwa! Bist ein unnützer, frecher Mensch. – *Gira nkoni nda!* Verhauen soll man dich.

Waza, kiba kitini, kyabingwa nanka! He, du Feigling, der du vor jedem reißbaus nimmst!

Rugaye, tuterane waza! Komm her zum Kampfe! – *Ahi bambi, akafa nirai!* Was bist du wert?

Tindikubona, nindenga ebyo wagamba byakusiga! Du bist für mich Luft und ein Dummschwätzer.

Oligoka! Olija kubi! Du bist ein Frechdachs, dir geht's noch schlecht.

Nafa, wanshekya, wanyita! Du bringst mich um vor Lachen.

Wagamba, omanyireki, lero naiwe ogamba lero pai! Alles, was du sagst, ist dummes Zeug.

c) Schlimmste Beleidigung

Wie bei allen Naturvölkern ist auch bei den Bahaya die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Lebens, besonders des menschlichen Lebens, sehr ausgeprägt. Ihr ursprüngliches Nacktgehen spricht nicht dagegen, sondern ist eher ein Beweis für ihr gesundes und unverdorbenes Denken. Sie kennen weder die Beschneidung noch die Selbstbefriedigung. Wer zur Beschimpfung den Akt der Zeugung nannte oder auf Inzest anspielte, brachte sich in Lebensgefahr, besonders der Leibeigene seinem adligen Herrn gegenüber. Im Laufe der Zeit hat allerdings der Ausdruck *nzarabantu* „Menschengebärer“ durch häufigeren

und allgemeinen Gebrauch an Kraft verloren und ist weniger gefährlich geworden. Sagt jemand *oshabe nyoko* „verführe deine Mutter“ oder *oshwere nyoko* „heirate deine Mutter“, so führt das bestimmt zu Tätlichkeiten, wenn nicht sogar zum Totschlag. Wie die Frau in einem tätlichen Streit nicht die Scham des Mannes berühren darf, so hat sie selber auch ihr unantastbares Geheimnis, einen kleinen irdenen Napf (*nsiba*), der der intimen Pflege dient. Nimmt sie diesen nach einem Ehestreit mit nach Hause zu ihrem Vater, so ist dies ein Zeichen einer endgültigen Trennung. Wenn es heute in dieser Beziehung kaum mehr zum Totschlag kommt, so ist doch Klage bei Gericht möglich; der Schimpf wird durch eine empfindliche Strafe geahndet.

d) Schimpfereien der Kinder (*endwano y'abána*)

Die Bahayakinder sind um Schimpfwörter nicht verlegen. Gegen geringe Bezahlung ließ ich mir solche aufschreiben und wurde in kurzer Zeit reich beliefert. Es waren aber in der Mehrzahl Harmlosigkeiten, z. B. „Du hast Augen wie eine Eule. Deine Nase gleicht der des Nashornvogels. Du wackelst wie das Chamäleon“. Diese Schimpfwörter sind Stilblüten einer lebhaften Phantasie. Hüterjungen, die durch einen tiefen Bach oder ein sonstiges Hindernis getrennt sind und sich deshalb ziemlich sicher fühlen, veranstalten nicht selten eine Art von Schimpfsport. Es geht dabei lebhaft zu. Es beginnt zumeist mit ungefährlichen Reibereien (*kusi libya*), und im Zuruf von allbekannten Übernamen; das Gespräch entwickelt sich etwa so:

| | |
|---|---|
| <i>Ija, nkugambire!</i> | <i>Inye, pai!</i> |
| Komm her, ich hab' dir was zu sagen! | Das fällt mir nicht ein! |
| <i>Oli kishambulita, oli kihunahune,</i> | <i>Eyombo! Sira!</i> |
| <i>oli kihuka, oli kintu busha!</i> | Ruhe! |
| Du bist ein Dummkopf, ein Nichts- | <i>Otanyita kubi! Ondeke!</i> |
| nutz, ein Käfer, ein Feigling! | Laß mich in Ruhe! |
| <i>Rugayo, tuterane!</i> | <i>Chwekauu! Iroko kutera, bakutere,</i> |
| Komm her zum Streit! | <i>bakukambure!</i> |
| | Du Lump! Dich sollen sie verhauen |
| | und zerhauen! |
| <i>Kinywa muhosho, oli kinyamwenyia!</i> | <i>Ahi bambi, notagarura!</i> |
| Du freches Maul, du bist ein Stinktief! | Ei, sieh mal da, so ein Schreihals! |
| <i>Na iwe bakushwekire, bakuteire enkoni.</i> | <i>Ija ontige, nkumare!</i> |
| Auch dich sollen sie verhauen und | Komm her und zwick mich, daß ich |
| zerschlagen mit dem Stock. | dich erledigen kann! |
| <i>Ogwe omu shabo, otoke! toka!</i> | <i>Okaitwa enyonyu oliruga eirai!</i> |
| Falle in den Dreck, verschwinde, | In dir ist nichts Gutes, bist ein alter |
| fort mit dir! | Nichtsnutz! |
| | <i>Oli nchuke, oli ndibe, oli nshege,</i> |
| | <i>oli ndika!</i> |
| | Du bist ein Kindskopf, ein Schwäch- |
| | ling, ein Krüppel! |

| | |
|-------------------------------------|--|
| <i>Iwe, ija waza turwane!</i> | <i>Oli nguha, oli ntoju, embara!</i> |
| Du, Du, ja komm herüber, wir werden | Du bist ein Blutsauger, eine Zecke. |
| es dir zeigen! | |
| <i>Oli kibendegere!</i> | <i>Noshasibwa ngigini!</i> |
| Du Zwerg! | Du bist ein armer Sauerbeeren-Fresser. |
| <i>Nogwa iraru!</i> | <i>Oli kinafu, kinolito!</i> |
| Du bist verrückt geworden. | Du bist ein großer Faulpelz. |
| <i>Oli nyantakika!</i> | |
| Du bist ein großer Dummkopf! | |

| | |
|--------------------------------------|-----------------------------|
| <i>Iroko, oterere enkomera!</i> | <i>Iwe wafa, wazira ki?</i> |
| Fort, geh' und schlag' einen Purzel- | Ich zähl dich zu den Toten, |
| baum! | du Nichtsnutz! |
| <i>Okebohora omu tamiro!</i> | |
| Du bist ein großer Säufer! | |

e) Beschimpfung der Frau (*omukazi-omwisiki*)

Um ein Bild der reichen Phantasie zu geben, sei eine Folge von Ausdrücken aufgezeichnet:

Oli kikazi, mukazi nyabaki! Du bist eine Schlampe. – *Oli mugumba!* Bist eine Null.

Oli nkolya, enkulya y'embwa! Du bist Hundefutter. – *Oli ngenyi!* Bist eine Brennessel.

Oli ntagasha, ndereme, ntumbafuka! Du bist ein unnützer, frecher Mensch.

Iwe, kisiki, oli ntagambirwa, atahanwa, ntahulira! Du ungeratenes, ungezogenes Mädchen!

Oli musisi, mufakare, muhemi! Du ausgeschämtes Luder! *Ogire bwegimbe!* Bleib ohne Geburt!

Oli nchakachakya, mbayuki, munyakigambo! Du bist eine dumme Schwätzerin.

Okaf'endora! Bist ein Taugenichts, nur ein Name (stirbst ohne es zu merken).

Noyeranga nk'enshenya! Du gackerst wie ein Huhn. – *Oli mushunshu!* Bist ein Stinkstrauch.

Oli murofu, mujunde, muhagare, musharate! Du bist eine verkommene Dirne.

Oli murumbi, oli mururu, oli mutobo! Du bist ein Vielfraß.

Norara omwishwa, omu burange! Du bist eine Dreckperson. – *Opapare!* Sei heimatlos!

Noragaliza! Du bist eine Vogelscheuche. – *Oli kajunde mununko!* Du stinkst ja!

Okaitwa enyonyu oliruga eirai! Du bist eine ganz ungeratene, ungezogene Person.

Nonyomo akabi! Du bist eine hinterlistige, falsche Person. [Person.]

Yeyeye, iwe mwana, wankolera iyano ki? Du, Mädchen, wie kannst du nur so frech sein?

Sira, nosikimba! Sei still, du Schreihals! – *Oiruke, oyebuzabuze!* Verschwinde sofort!

Nosimbaga, notaha amahano, noteza mushaija orugere! Du bist ungezogen, verachtest den Mann.

Oli mpangazi, njuma bakuru! Du bist ein Naseweis, ein Frechdachs.
La, wakuboine amaisho pakupaku, nkabeya! Du bist ohne Scham mit deinen
 Augen, nicht wahr?
Okwate abazimu eishoke! Geh mit leeren Händen aus! = *Katunge elyaba!*
Ronda enyamaishwa efire! Finde ein verendetes Tier! – *Nojwijwita!* Scham-
Chwekamu akaziro k'eizigi! Verschwinde, du schwarzes Tier! [loses Maul!
Okwetwe ibambwe! Bekomm die Gono! – *Nohimba aha bigambo bibisi!* Du bist
 ein Lästermaul.
Leka, leka, otangambira bwigara obwo! Hör auf mit deinen Lästerungen!
Iroko, obyamizibwe akaziro k'oruzingo! Die Krankheit bringe dich ins Bett!
Nojwara eipapa ly'enshwera! Schäm dich, fast nackt zu gehen (Fliegenflügel
 als Kleid).
Iroko, ochwijurwe! Verlier den Schmuck durch den Tod deines Mannes!
Iroko, ofise! Habe Fehlgeburten! – *Ozare kabunu!* Gebär ein Kind, mit Füßen
 zuerst!
Ogende nohara amaguru! Geh wie eine Kuh! – *Nojwara kajutu!* Schäm dich
 deiner Nacktheit!
Iwe mukazi, nka wayamuza nk'embandwa, tuhongeki? Hör doch auf mit deinem
 Geschrei!
Nikaba harai ahali iwe, otanyandakaliraho nk'enshwera! Belästige mich nicht
Oyambure! Laß deine Kinder als Waisen zurück! [wie eine Fliege!

f) **Verwünschungen** (*kurogota*)

Da der heidnische Muhaya in dauernder Angst vor Verhexung lebt, empfindet er Beschimpfung in Form von Verwünschung sehr stark und wehrt sie oft durch Tätlichkeiten oder durch Abwehrzauber ab. Die Verwünschungs-Beschimpfungen haben verschiedene Grade von Böswilligkeit. Andern die gewöhnlichen Krankheiten „anhängen“ wollen, ist noch nicht so verletzend wie die „bösen Geister“ gegen sie anrufen.

Iwe, nogirana akabi! Du führst Böses im Schilde. *Wanyabisa enju!* Du willst
 mich schädigen.
Iroko, oyechuze eyo wanaga = kufa lya kabaileki! Verliere, was du hast!
Chwekamu, oyobe! obe jejejeje! Fort, werde zum Krüppel! *Oramwe, okenwa!*
 Sei unglücklich!
Iroko, ogwe enshasi! Olemwe! Osharame! Unglück komme über dich!
Osharare! Ogire ebinyezi! Leide am Gliederzucken! *Weza, orware obutaimuka!*
 Komme nicht hoch, nicht zur Ruhe!
Iwe, bakushamise akahyo k'emenye! Dir sollen sie das Rheuma schneiden!
Chwekamu, iwe kishaija, kimasha ngumba! Sei ohne Nachkommen!
 (*Ofe buchweke!*)
Sira! Eyombo! Norogeza, noshara abafu, nosa ebikere! Still, du bist ein
 Hexenmeister!
Iroko, norokoka, nochunguka, nokira omu bibi! Dir ist alles Böse zuzutrauen.
Leka, ogwo akaroboka nirai, yegambisa ekya katozi! Sei still, du bist ein Böse-
 wicht.

Oshambye akanwanwa, obone akabi! Das Elend komme über dich (*Oshambaituke!*)
Orware ruhere n'ebishuni n'ekisheshe! Alles Hautleiden sollst du spüren!
 (*Obarabatwe!*)
Zemere orwo oli mushaija nkubagire amahunga! Wenn du Mut hast, hol' dir
 eine Dresche!
Iroko, obonde, obote, ojunde! Verfaule ganz und gar! *Otantaho basha!* Bring
 kein Unheil!
Chwekamu, oraruke, obonge, ojanje, ogende noboroga! Fort, werde total verrückt!
Sira! Eyombo! Oijurwe enshwera omu kanwa! Sei still! Fliegen seien in deinem
Iroko, waijuza otaijwire! He, du Dummkopf, du bist ein Faulpelz. [Maul!
Iwe, kishaija mushaija nyabaki, ofère ruguru! He, du Lump, verlier deine
 Manneskraft!
Chwekamu, olye oburoi bubisi! Der Hunger soll dich quälen! *Ohye omuyajwa!*
 Verbrenn dich!
Iroko, olemate ebilenge! Geh, werde ein Lahmfuß! *Oli kignnju!* Du bist ein
 wildes Tier.
Chwekamu, osige kugamba, obebera nk'empaya! Fort mit dir, blök mir nicht
 wie ein Hammel!
Iwe kishaija, kijebeke ky'obuhwa nshoni! Du Lump, du ausgeschämter Kerl!
Iwe, nogira omuze gw'okubeiya, bw'okwiba, gw'okwehereza! Du bist ein Lügner,
 ein Dieb.
Iroko, bakwote! Geh, sie sollen dir alles stehlen! *Orambare!* Verhungere!
Ego, inya nikwo! Noshankusa, nogira bilira! Wirklich, du schmatzest, hast
 Breireste am Maul.
Leka, otandabya omu uuhandu gubi! Laß, bring mich nicht auf böse Wege!

Während der Drucklegung des Heftes erreichte uns die Nachricht, daß P. OTTO MORS am 31. März 1961 starb. Er wurde geboren zu Hochberg (Hohenzollern) am 3. Mai 1899, trat im Jahre 1925 der Gesellschaft der Missionare von Afrika (Weiße Väter) bei und ging 1930 nach Afrika, wo er in Bukola (Tanganyika) wirkte. Im Jahre 1949 kehrte er zur Wiederherstellung seiner Gesundheit in die Heimat zurück. Hier wandte er sich noch dem Studium der Soziologie zu und suchte darüber hinaus durch rege publizistische Tätigkeit seiner afrikanischen Aufgabe zu dienen *. Im ANTHROPOS veröffentlichte er mehrere Arbeiten :

Some Notes on Marriage among the Amambwe. 41/44. 1946/49, 346-348.

Bahaya Twin Ceremonies. 46. 1951, 442-452.

Wahrsagerei bei den Bahaya (Tanganyika). 46. 1951, 825-952.

Geschichte der Bahinda des alten Kyamtware-Reiches am Victoria-Nyanza-See. 50. 1955, 702-714.

Geschichte der Bahaya (Ostafrika). 52. 1957, 617-622.

Diese letzte Arbeit bringt die Einführung zu Bd. 25 der MBA, einer Studie über die Geschichte der Bahaya, die O. MORS nach vorliegenden Aufzeichnungen von Afrikanern anfertigte. Wieweit die nachgelassenen Notizen von O. MORS sich für eine Veröffentlichung eignen, wird eine Sichtung ergeben. ANTHROPOS bewahrt seinem treuen Mitarbeiter, der ihm noch manchen selbstlosen Dienst erwies, ein dankbares Gedenken.

* Über frühere Arbeiten im Dienst der Mission berichten R. STREIT und J. DINDINGER, Bibliotheca Missionum. XX: Afrikanische Missionsliteratur, 1910-1940. II. Teil. Freiburg 1954. p. 374.

The Cordyline Plant in the Central Highlands of New Guinea

By HEINRICH AUFENANGER

Contents:

Introduction

1. The Kunanagu, Dinggagu, and Kup areas
2. The Nauru and Bandi areas
3. The Dom and Ndika areas
4. The Vaugla, Tsiambugla, and Naruku areas
5. The Dengglagu, Vandeke, Kulxkane, Komkane, Yonggomugl, and Paglau areas
6. The Yandara, Gegeru, Duakai, and Vamizuhu areas

Introduction

The cordyline¹ is one of the most popular and most frequently used plants in the Highlands of New Guinea². It grows most easily. Any little branch broken from a cordyline bush and stuck in the ground will grow. There are many varieties of cordyline shrubs. They are different in height and in the colour and shape of their leaves. Long hedges of cordylines are planted by the natives to guard the gardens against pigs. Cordylines are used for indicating the borders of different people's gardens. They often surround the little settlements of the natives. Branches are frequently used as a substitute for brooms to sweep the free spaces round the houses. Cordyline leaves stuck behind the girdles of the natives serve both as covering and decoration. These leaves are renewed nearly every day, at least among persons who are concerned with their outward appearance. At times of dancing and singing big bundles of dried cordyline leaves, nicely folded like the bellows of an accordion, bob

¹ *Taetsia fruticosa*. The Pidgin word is *tanget*; cf. FRANCIS MIHALIC S. V. D., *Grammar and Dictionary of Neo-Melanesian*. Techny/Ill. 1957. p. 147. The flowers of the cordyline may be green, white, red, blue, brown, black, or multicoloured.

² In the Endugla-Kunanagu area (usually referred to as Kunanagu) the variety called *tsil* (in Chimbu *tsigl*) nearly reaches the height of a tree. Sometimes the natives make their hand-drums from *tsil* wood. – For the usage of the cordyline among the Mbowamb, cf. F. VICEDOM and H. TISCHNER, *Die Mbowamb. Die Kulturen der Hagenbergstämme im östlichen Zentral-Neuguinea*. Hamburg 1943-1948.

up and down in rythmical movements on the lower backs of the dancers. Young boys and girls stick coloured cordyline leaves into their armlets. The following details about the different usages of the plant were given me by reliable members of various tribes. Most of the reports that were given for one tribe will probably be the same or similar for other tribes in the Highlands as well.

In the Chimbu language the general term for cordyline is *gumane*, Middle Wahgi *gu*, Gende *ndoagona*, Numai *opi*, Dom *aul*, Owilka *nggo*.

Here are some names for certain kinds of cordyline in the Chimbu language:

| | | | |
|------------------|-------------------|---------------------|-----------------|
| <i>amigl</i> | <i>agen</i> | <i>tsigl kambia</i> | <i>inoe</i> |
| <i>duame</i> | <i>moglmugl</i> | <i>kalxka</i> | <i>tap</i> |
| <i>teine</i> | <i>mugla</i> | <i>tsinggi</i> | <i>ndi</i> |
| <i>tsigl</i> | <i>goxki</i> | <i>kavagle</i> | <i>kondaugl</i> |
| <i>dorum</i> | <i>ombo ndaga</i> | <i>girim</i> | <i>maya</i> |
| <i>ombo kama</i> | <i>nggogl</i> | <i>agemage</i> | |

1. The Kunanagu, Dinggagu, and Kup areas

KUNANAGU

Burial rites. – If an important man has died, he is buried in a niche grave³. At the entrance of the niche a *dorum* cordyline is planted. When the hole has been filled up, the long stem, which is planted deep down in the earth, still sticks out above the ground. Most of the leaves are removed, only the top ones are left. After a while, when new shoots sprout from the plant, people will say: "Our father's body is still fresh." They will clear the grave and its surroundings from leaves, etc., and a large pig is slaughtered and cooked near the cordyline. The head and liver of the pig are cooked in a special earth-oven, close to the plant. When the cordyline is beginning to wither, the natives will say: "Now our father has gone and joined the other ancestors. He has gone to Ambam Aure" (which is a deep pond on the mountain).

Later the natives cut the top of the cordyline and plant it near the house of the dead person's son. The stump is left where it had been planted. [Another young man of the Kunanagu tribe, whose name is WI, told me that cordylines of any kind are planted in a circle on top of the niche grave, and round these cordylines a wooden fence is built.]

A black cordyline was planted on the grave of a man whose hands, legs and belly were swollen from a disease. If after a number of years a grandchild of the buried person gets sick, his or her father goes to the *gene kar yomba*, the man who pierces the *kawawar* bulb with a little sharpened stick from a fern-tree stump, and asks him about the sickness of his child. The diviner will thrust the sharpened stick into the bulb. If its point appears on the other side of the bulb, he will say: "Your dead ancestor did not cause this sickness." Otherwise he will tell the troubled man that his dead father made his child sick. "Go to the creek" he will say, "and look for the cordyline which we

³ Cf. H. AUFENANGER, The Niche Grave and the Farewell to the Soul of the Deceased in Central New Guinea. *Anthropos* 52. 1957, p. 943 f.

planted there. That is the place where we buried your father". Then the father of the sick child will take a small pig or a fowl and walk with it around the cordyline. Then he softly hits the pig or the fowl on its head with a little stick. He breaks a little branch off the cordyline and addresses his dead father with the following words: *nena, ene ogona pann-ga, na kankrika. none ereme ende inggil nambulxka* "My father! I did not see where you were resting. Now let us both go home." On coming home he says to his children: *na ereme eingga, yal yavan yaure i vingga* "I have come and brought our male ancestor." After that he kills the pig or the fowl and cooks it in the earth-oven. He wraps the meat into the leaves of the *koken* tree. Every member of the family is given one of these packages. Then he says: *na yal yavan yaure i vingga. ereme bugla* [or: *kondugl*] *tsi keingga tena eriva. nende, ki kor tsigrio!* "I have brought our male ancestor. Now I am about to give him [or: you?] the pig [or the fowl] which I have cooked." The remaining pork is distributed among the visitors, and the father of the sick child plants the cordyline branch which he had brought from the grave, near the wall of the house, where he cooked the pig. After that the child is expected to recover. (Reported by GOGLAU.)

Birth rites. — When a child is born, the men of a men's house and, sometimes, their friends also, catch rats, marsupials, and birds. Sometimes they will bring a pig or a fowl as well. The women cook sweet-potatoes and other vegetables and carry them to the men's house. The men cook rats, etc., and bananas. Now the cooked food and the meat are divided into two portions. One is for the women and the other is for the mother of the newly-born child. A magician speaks a charm over the sprout leaves of a red cordyline, which are still rolled up, and touches a cooked rat with these leaves. Then he gives them to the mother to eat together with the rat.

Making abusive language ineffective. — If a woman has insulted her husband by using obscene language, he will kill one of the pigs that she looks after. The men cook it near the men's house. One of them will give the insulted husband the tongue, liver, and some other parts of the cooked pig together with the sprout leaves of a red cordyline "Now", he will say, "your wife will not abuse you again". If the man does not eat the cordyline leaves and the pork, he will soon be an old man, lose his strength and become a cripple. People are convinced that the cordyline has a good effect on both men and women. (Reported by GOGLAU.)

DINGGAGU

If, at night time, the young men of the Dinggagu get hold of a magician who kills other people by applying death magic, they will hurl themselves upon him, kill him and take from him the cordyline with which the men usually cover their behinds. This cordyline they plant on their own ground. If, later on, a fight starts between their own tribe and that of the dead magician, the men will walk round this cordyline. This ceremony will give them the power to win the fight. [Nowadays fighting with real weapons is forbidden

by the Government and the Mission, but rough football fights are still going on instead. For these fights also the power is sought which is hidden in the cordyline.]

If a man sees that his wife is a sorceress who uses death magic, he will take some hair from her head, put it into the ground and plant a cordyline on top of it. When the plant has grown a little, he will cook a pig in the earth-oven together with a leaf of the cordyline. After that he will pronounce a spell over some pork and give it to his wife. She will eat it and die. [This is probably only a story, but one can imagine the effect it may have on the women.] (Reported by MAINE.)

If a landslide has occurred somewhere and people are afraid there might be another one at the same site, young girls with cordylines of different kinds in their hands go near the place. There they dance to and fro, singing: "Do not go now. When we have gone out [i. e. when we have married] you may go too." After that each girl plants her cordyline (or cordylines) near the edge of the spot where the landslide had gone down. (Reported by KUNI.)

YURI (in the Kup area)

A father may have received a number of valuable things in payment for the future marriage of his daughter. Later, however, the girl may not like the man for whom she has been designed. The angry father will say: "I won't take any payment for you from anyone else, nor shall I eat the pork that other people may bring for you." Then he plants a cordyline with long leaves of the *ama* kind. Near the plant he lays down a stone. The cordyline is a sign of his strong and unchangeable resolution. After a while, when his anger has cooled off, he may change his mind. He will cook some rats in a little earth-oven near the cordyline. Having eaten the rats, he will take out the cordyline. Now he is free to give his daughter to the man she has chosen. (Reported by AU.)

2. The Nauru and Bandi areas

NAURU

Bringing home the soul of the ancestor. – When a child gets sick, its father goes to his father's grave, round which cordyline bushes are growing. He brings a branch of these cordylines to the place where the pigs are slaughtered at the big pig festival. He addresses his dead father with the following words: "You have been outside. Now I shall take you inside. Your grandchild is always sick. Watch well over it. Now I shall kill a pig for you and in future I shall continue to do so. When I am dead, my child will do the same."

A ceremony to avert sickness. – If a man has abused anyone with obscene words, the offender will kill one of his own pigs. In front of the entrance of the offended man's house he will thrust a young tree or a strong branch of a tree into the ground. The upper parts of the branches are cut. The remaining parts of the branches are shaped to a little basket. For this

purpose the leaves of the red cordyline and the blossoms of the *ken* reed are used. In this basket hot stones are laid and on these hot stones the pig's liver is cooked. A magician will speak a charm over the cooked and spiced liver and the offender will hand the liver over to the insulted person. When this is done, the offence will not have a bad effect on the person abused, i. e. he or she will not fall ill. It is believed that unless this ceremony is performed, the offended person will become thin and his anus will whistle. (Reported by POKA.)

BANDI

A war-magic ceremony. – If a young man has caught at night a person who kills people through death magic⁴, he takes some hair, etc., from that person, digs a hole in the ground and plants a red or white cordyline in it. If, later on, a fight starts with the tribe of the death-magician or sorceress from whom the magic-laden stuff was taken, the young man will take a leaf of the cordyline under which the death-magic stuff is buried. He will hold this leaf in his hand, together with a long stick, and will go near the enemy. There, with the butt of his stick, he will strike the earth and make it resound. The enemy will be panic-stricken and will run for their lives. Thus they can easily be killed. [The magic must have passed into the leaves of the cordyline.]

A burial ceremony. – Our cemetery is situated at Moro Mambro. In the middle of it there grows a huge black cordyline. A man, whose little child is sick and is resting in its mother's net-bag, puts a *gerua* board on his head. In his hand he holds a wooden club for killing a pig, and some ropes of sweet-potatoes. After killing the pig he takes the *gerua* from his head and lays it, together with some sweet-potato ropes, into the branches of the cordyline. One of the sweet-potato ropes he puts on his wife's head. The head and liver of the pig are cooked in a special earth-oven near the cordyline. For the eating of the liver, etc., the *gerua* is removed from the cordyline and is put back again later⁵. The father of the child hides his club in the ground near the cordyline. He covers it well with earth for fear that a pig might smell it and dig it out. (Reported by ARTINE.)

3. The Dom and Ndika areas

DOM

All the male population will assemble before the young men get rid of their spirit flutes. Near the edge of the bush they plant a hedge of cordylines round a large square. In the middle of this "garden" other cordylines are planted, so as to form squares like the ones on a chessboard (see fig.). On the patches between the cordylines the young men have to build small houses

⁴ Cf. H. AUFENANGER, The War-Magic Houses in the Wahgi Valley and Adjacent Areas. *Anthropos* 54. 1959, p. 13.

⁵ For details about the *gerua* cf. H. AUFENANGER and G. HÖLTKE, Die Gende in Zentralneuguinea. Wien-Mödling 1940, p. 133 f.

which are either round or rectangular. Their fathers show them how to do it, and tell them that later on, they will have to build real houses. After this ceremony the young men throw their spirit flutes into holes and caves of rocks, or into hollow trees, or they break them to pieces and throw them into the bush. The place where the little houses were built and the cordylines planted, is called *nembare aul tsunggua* "the *nembare* flute cordylines are planted". On the space surrounded by the outer hedge of cordylines different flowers are planted: *nulai*, *orin*, etc., and trees, such as *gul divin*, *dolvin*, etc. This place is not taboo for anyone. People go and have a look at it. (Reported by WEMEN.)



Ceremonial ground

In a cooking ceremony. – When some little boys have caught a rat, they cut some red, black or white cordyline branches and plant them in a circle. A narrow road, on the sides of which cordylines are planted as well, leads into this circle. One single cordyline is planted near the inner circle of cordylines, facing the little road. In the middle of this circle the boys make a small fire on which they roast the rat and eat it. They leave the circle of cordylines there for the next time. (Reported by GUAI.)

To punish a thief. – A magician takes a branch from a black cordyline and hits with it the spot where the thief has stolen a yam tuber. (Reported by KOPIA.)

The separation ceremony of a married couple. – If a husband and his wife have had a quarrel, he, or sometimes, the woman will cut a white, red or black, branch of a cordyline about 5 feet long. He will hold it at one end while she will grasp the other. The leaves are still on the branch. The husband will say: *nene aul au korvilua* "The two of us have held the cordyline". *ene ndonggua moro no* "You eat at another fire". *na ndonggua moro nivalua* "I shall eat at another fire". The woman will say: *para ndinua* "It is just as you say. Then the husband will say: *elmai ene moro po. na ere moro nalua* "Now you go somewhere else. I shall go somewhere else". The woman: *para ndinua. na ere moro nalua* "It is just as you say. I shall go somewhere

else". The man: *nene nggal maval eravilua* "The two of us shall be taboo with regard to our net-bags". – After that he will plant the cordyline which the two had been holding, somewhere near the house or elsewhere. The woman will hand over to her husband the net-bag which contains all the valuable things, such as pearl shells, etc., which she used to keep in her house. The women and men of the place will cook sweet-potatoes in an earth-oven and cover it with the leaves of a black cordyline. On top of these leaves they throw some earth. The man and his wife who have agreed to the taboo may not eat of these sweet-potatoes. If they do, they will die. Their legs and bellies will swell up, so the people believe. Some weeks later the man will slaughter a pig and cook it. He will eat part of the meat and give the rest to his wife. Over these pieces of pork a man has scraped some bark from the cordyline which had been planted and which is now uprooted. From now on the two may eat together again as they did before.

This ceremony of tabooing husband and wife may be performed between two men or two women as well.

KOPIA also saw and heard a man insulting his wife. So she planted a cordyline and said: "I have made you taboo. I won't go to your house." She left him and went to her parents.

The Dom people's name for a cordyline is *aul*. KOPIA tells us how a bad sore is cured by applying cordyline leaves together with other things: If somebody has a garden near the Wahgi River, a pointed stick may hurt his leg while he is working there and he may develop a bad sore. If this happens, a man will cook a rat in an earth-oven together with some herbs, which he has collected on the spot where the patient hurt his leg. The sick man will eat the rat and the herbs together with the fresh young crown leaves of a black cordyline. This ceremony will cure him. According to KOPIA no charm is spoken over the rat, etc.

Young men used to go out at night to sing with the daughters of their enemies. When they met a death magician on the road, they would chase him at once, pluck out some of his hair and bury it in their own soil along the side of the road. On top of it they would plant a black, white, or red cordyline. Later on, when the Dom went to fight with their enemies, the warriors, who had brought the magician's hair, would shake the cordyline and say: *en na au mbole elo! nene pi, yobal tsirapinu* "You help me! We shall go and kill men." After that they were sure of being victorious.

Having shown the spirit flutes to the young men, their fathers will lay a bundle of green cordyline leaves into swampy ground near the men's house. For about two weeks the bundles are left there. After that they are taken out, washed and dried in the sun. Before the initiation candidates show themselves to their mothers and sisters, they grease the dried cordyline leaves and, having painted them red with the juice of a pandanus fruit, they hang the bundles on their lower backs. This is regarded as a very beautiful decoration. These cordylines grow wild in the bush. Before they are laid into the swampy earth they are hit against a stone or a tree, so that the leaves are reduced to shreds.

NDIKA

If anything has been stolen from a garden, a magician will take a branch from a black cordyline and stand in such a way as not to hit his own shadow. He will call the thief's name, hit the latter's footprints with the cordyline and say: "*Yanigelua!* You and the sun! Look at the thief's footprints! He stole before the eyes of you both." After that people are convinced that *Yanigelua* will punish the thief⁶. (Reported by DIGAL.)

4. The Vaugla, Tsiambugla, and Naruku areas

VAUGLA

Both men and women decorate their lower backs with a bundle of red or white cordyline leaves for dancing. These leaves are cross-folded many times and are put into the hot steam of an earth-oven. This makes them look like the bellows of a concertina. Later they are greased with pig's fat or with the juice of the pandanus fruit (*komba kunggu*). *komba* is the name of a species of pandanus⁷. Sometimes the leaves are cross-folded after the steaming. Before a dance the men rub the leaves of a red cordyline and draw the red juice into their noses. This will, in their opinion, make them attractive to the women and girls.

The Tsiambugla hang the bundle of cordyline leaves under the roof of a house, where the leaves are blackened by the smoke.

To cure a swelling, the leaves of a white cordyline are heated over a fire and the swollen part is rubbed with them. (Reported by YOMBA.)

TSIAMBUGLA

If anyone has died away from his own homeland, his bones are later taken from his grave and carried (in a net-bag or wrapped in tree bark) to the cemetery of his own people. Knots are made in red cordyline leaves, which are thrown on the road at short intervals. The soul of the dead person (called *kwia*) will then follow to the cemetery, where his or her bones are reburied.

A man of the Tsiambugla tribe went to live with the brothers of his wife, who belonged to the Giraigu tribe. There his father, his mother and his son died. They were all buried there. Later on the man came back to his own tribe. He took the souls of his dead parents and of his son to the Tsiambugla cemetery at Kavanigl. In order to achieve this, he cut the cordylines which had been planted at the graves of these three persons and planted them at the Kavanigl cemetery. He addressed the departed souls thus: *nono yomba pere inggunomugl mogl vamen gra. erime nono ende kei pamenara enameniva* "We have been walking about at other people's abodes. Now we shall go to our own homes." (Reported by KERUE.)

⁶ *Yanigelua* seems to be the Supreme Being of the Ndika. I hope to publish more about this much revered spirit later.

⁷ Cf. H. AUFENANGER and G. HÖLTKER, *Die Gende*, p. 43; G. F. VICEDOM und H. TISCHNER, *Die Mbowamb*, Vol. I, p. 182.

People are afraid of the *kanggi* spirit entering the pigsty at night. In order to prevent the spirit from doing so, a magician will plant a *moglmugl* cordyline at either side of the fenced alley which leads to the pigsty. He never omits to speak a charm over the plant. The magic-laden cordyline will not allow the spirit to get into the pigsty, where he is believed to kill the pigs by devouring their intestines. (Reported by ONGGOGLU.)

TAGLMBA, a Naruku man, reports on the cordyline as used for marriage ceremonies :

If a young girl is about to get married, her father takes a long red cordyline. He cooks a pig in an earth-oven ; only the tongue and liver he steams in a separate cooking tun or in a special earth-oven near the house of the girl's mother, or else somewhere in the open. Then all the men and boys go into the bush to find one or more little yellow insects of the kind called *mbogambo*. Some of the cordyline leaves, which have been reduced to shreds, together with the insects, which have been plucked to little pieces, are stuffed into some small holes of the cooked pig's tongue. These holes have been bored into the tongue with sharp sticks. When the girl has been given to the family of her future husband, her father will hand her the tongue and the liver. She will eat some of it at her father's place, or else she will take them to the house of her future husband's mother and eat them with her husband. — People believe that this will cause them to stay together, especially because a magician has spoken a charm over the tongue and the liver.

At Gagugl, in the Waghi Valley, people observe the following custom to make the power of lightning ineffective : If the lightning has struck a tree, the men cook a pig or some rats in an earth-oven. They plant a *papo* bulb and some red cordylines near the trunk of the tree struck by lightning. Around the tree a magician ties some *bingga* fern leaves, over which he has pronounced a spell. Having performed this ceremony he will say : "Now you will not die".

5. The Dengglagu, Vandeke, Kulxkane, Komkane Yonggomugl, and Paglau areas

DENGGLAGU

If two men of the same clan have been fighting each other with sticks and stones, one of them will hold a branch of a white or red cordyline and say to his enemy : *nono elxke elxke morambilua* "We shall stay far away from each other." After that he will plant the cordyline some wherenear his own house or elsewhere. From now on the two will take care not to go near one another, for fear of finding a sudden death if they did otherwise. Later on, when the heat of hatred has cooled off, each of them will slaughter a pig and cook it in an earth-oven at his own house. The one who planted the cordyline will take the cooked pig and the cordyline with its roots to the house of his former enemy and the two pigs are exchanged. The planter of the cordyline will cut the leaves and throw them on his pig together with some salt and

ginger. Then he will address his former adversary : *ene vuo! nono bugla nen-ambilua. nendere, u tsuara enambilua* "Come! Let us eat some pork! When we have eaten it, we shall go together." Now the two eat a piece of pork together. The other parts are given to their friends and visitors. Thus the friendship between the two is restored.

The Dengglagu probably share the belief of the Kunanagu, Bandi and Yonggomugl tribes, who are convinced that a black cordyline, which has been planted as a sign of enmity between two men, will get into the bowels of one of them if he sleeps in the house of his enemy. The cordyline will grow out of his mouth and kill him.

VANDEKE

In the dense bush of the Vandeke tribe, there is believed to be a huge rock which is surrounded by water. If anyone goes into this pond, he will be drawn down into the depth and die. The pond is called Nigl nggiaindine. On the rock there grows a red cordyline. One day two men, an old one and a young one, went out and saw the water, the rock and the red cordyline on it. They came back to their home place and said to the people : "We saw the red cordyline in the dense bush. We do not know whether we shall now die or not." [The red cordyline never grows wild. It is always planted.] Each of the two men killed one of his pigs, cooked it, gave it to his friends and ate some of it himself. After a few days both men died. The people gave the following explanation : "Our ancestors live at the place where the red cordyline grows. They have taken these two men." So the Vandeke and Denglagu people do not dare to go near this place.

There was an epidemic among the pigs in the Denglagu area. One of the Vandeke magicians stuck two branches of a green cordyline into the ground. The upper parts he curved and tied together in such a way as to form an arch. Then he tied some *bingga* fern leaves to the cordylines and spoke a charm over them. After that he cut the snout of a pig, which had died from the disease, into pieces and put these on the various pig tracks. As the epidemic did not reach the Vandeke area, the magician was asked by other people to perform the same ceremony in their regions as well. (Reported by WIMBA.)

The Vandeke cook sweet-potatoes in an earth-oven, break them into little pieces in a wooden dish, cut the young soft crown leaves of the *gumane tsingge* cordyline into small bits and mix them with the sweet-potatoes. Then, having taken away the bark of the cordyline, they scrap the inner part of it and add this to the cooked potatoes. People are convinced that the power contained in the cordyline will cause the pigs who eat it to grow big and fat. — Sometimes little pieces of cooked pork or cooked rats are added to the cordyline. In certain cases some pieces of a particular kind of earth are added. This earth is believed to be the dry excrements of a huge mythical pig at Yandara, in the Gende area. (Reported by DUA.)

The Vandeke use the cordyline as a means of preserving the cuttings of the holy *ende mondo* trees. These are cut in the bush and the branches and crowns are left there. Then the trunks are taken to an open space. For every

family a piece is marked and cut off. The posts for the *bolim* house⁸ have special measurements. The little chips are gathered and put within a rectangle marked out on the ground by thick pieces of wood. These are kept in position by wooden pegs which are driven into the ground on either side. All around this rectangle black cordylines are planted, or at least at the spots where the cordylines of former years had died. This place is taboo. Nobody may walk into it. (Reported by EN.)

When a new garden has been prepared and fenced, a magician will plant *tsinggi* (*tsingge*?) cordylines within the enclosure as well as near the fence, at regular intervals. This is believed to kill all the worms, which are called *denggrime*. Unless this ceremony is performed, the children are believed to get a disease called *dinggan yei moxkua*, which is an eye disease.

The Vandeke also believe that a man who is on his way to a friend to collect some valuable things, must not plant a cordyline on the roadside. If he does, his friend will not give him anything. As the root of the cordyline goes deep down into the earth, so will his friend close his hands tightly. (Reported by DUA and POKA.)

KULXKANE

If a man's pig is ill he will call for the *usi ne vanunggua yombamo*, the smoke magician or smoke diviner. This man speaks a charm over his cigar, draws the smoke into his lungs and waits whether it will make him cough or not. If he must cough, the pig will die, otherwise it will recover. In the latter case he will tie a black cordyline branch together with the dry flower of the *ken* reed. With these two plants he will brush the sick pig from head to tail as well as its hind legs. After that he plants the black cordyline about 100 yards away. The reed flower he lays on the ground near the cordyline, and the pig is expected to recover.

If a man of our clan has died away from his home, the people with whom he was staying will bury him in their own cemetery. Both men and women of his own clan will go to his grave. The father or brother of the deceased will lay a red or white cordyline branch on his grave and address the dead man with these words: *ene yomba pere magano vagle pan-ga pre, na mitn gogl ene angre i ende enaglendi viva. ene andeglo! nono ende enambilua* "I feel sorry for you, because you are lying in other people's soil. I have come to lead you away. Get up! Let us both go!" Now he takes the cordyline, puts it in his net-bag and brings it into the men's house of the Kulxkane. There he lays the net-bag with the cordyline on the long stick on the sleeping platform. This stick is used as a rest on which the natives lay their heads at night. In the morning the men will slaughter a pig and cook it near the men's house. The pork is divided among all the friends and visitors, only the head and liver are carried to the cemetery by the dead person's wife or mother. There the head and liver are cooked salted and spiced with ginger. The bones

⁸ Cf. L. J. LUZBETAK, The Socio-Religious Significance of a New Guinea Pig Festival. *Anthropological Quarterly* 27. 1954, p. 103.

of the head are thrown away, except for the jawbone, which is hung on a cordyline branch. This branch, in which the soul of the dead person is supposed to dwell, is planted near the old graves. The souls who are in the cemetery are informed of the situation: "This man went to live at a place that belongs to strange people and there he died. So we went and brought him here. Stay with him."

When the parents intend to give a real name to their child, whether boy or girl, they lay the liver and head of a pig into a little earth-oven. The father, the mother and the man or woman whose name will be given to the child, will hold together a bamboo tube, which is filled with water. Together they pour the water into the oven. When the meat is done, the child's father will divide it between the name giver and his or her family. They hold the meat in their hands, while the child's father loosens a knot which he had made into one or more cordyline leaves, before laying the liver and head into the earth-oven. Having untied the knot, he will say to the name giver: "Don't be angry with your little namesake. If you have some meat, give it to him." Later on they all eat the meat of the pig, which is cooked in another, bigger earth-oven. (Reported by VARUO.)

If anyone had been killed and buried by his enemies in their soil, and if, later on, a Kulxkane man or a pig got ill, a smoke magician might say to the people: "A brother of yours, who was killed by his enemies a long time ago, is causing this trouble." Some of the Kulxkane men would try to find the bones of their tribesman. If they could not find his bones among all the graves in the cemetery, one of the dead man's relatives would call out: "Your enemies have killed and buried you. We have been trying to find your bones, but without success. So we will take you to your home." They would break off a cordyline branch of any colour and go with it to the house of the dead person. Outside the house they would lay the cordyline on the ground and slaughter a big pig. Its tongue, and its liver, which was salted and to which were added ginger and *korumba* herbs, they laid down with the cordyline, around which the men had formed a circle. The cordyline was planted on the common cemetery and all the men and women raised a loud mourning cry. (Reported by KOMAINDE.)

Old men are concerned with their graves. So a grandfather will say to his grandson: "When I am dead, go and collect some dry cordyline leaves. Put them into my grave, so I may rest well on them. I do not like being laid on the naked ground. If you don't do as I ask you, I shall come back and get you." (Reported by ABA.)

The Kulxkane tribesmen tell the following story:

In former times, when a man had a dreadful disease called *moi yonggua* or *kaglande tsunggua*, the men who used to live with him in the same house when he was still healthy, put a rope around the sick person's neck. Then they pulled him into a rock cave. There they threw huge stones on him till he died. After that they closed the hole with sticks. Coming home they would kill the murdered man's pigs. A magician would plant a black cordyline on the road leading from the men's house to the cave. The men were afraid the soul of the

dead man might come back and bring the sickness to them. The cordyline (over which a charm had probably been spoken) was an obstacle which the dead man could not overcome.

KOMKANE

If a man's child is so sick that it cannot walk to the grave of his dead ancestor, its father will go there alone. There he breaks off a branch of the black cordyline and addresses his dead father thus: "Oh father! (Sometimes people call their dead ancestors by their names, e. g. Kutne.) Let us both go. My child is ill. We shall kill a pig." While saying these words, he makes a special kind of knot with a loop into part of a cordyline leaf, or into several leaves, which are split lengthwise. He holds this knotted leaf in his hand and goes home with it. He cooks the liver and some of a pig's intestines in a little earth-oven, together with the knotted cordyline. While pouring some water into the oven, he addresses his dead father: "Watch over my pigs. They are very skinny". When the liver and intestines are done and taken out of the oven, he will untie the knotted cordyline leaf or leaves as well as the loop, saying to his dead father: "Cure my child of its illness." (Reported by GOGLAU.)

KIGIN

If a pig has died, people will say: "The *Ninggaugl* spirit has killed it." The owner of the dead pig takes the carcass to the place called *Ninggaugl pene*. This is a spot in the bush, or not far from the natives' houses, where the *Ninggaugl* spirit is believed to live. There the pig is cooked in an earth-oven. The pig's liver is salted and partly eaten by the members of the family. They all wait there till it gets dark. They all watch. If a *tsie* bird [which seems to be an owl, for it catches mice and has black feathers] comes near and screeches, people are convinced that it is the *Ninggaugl* spirit. A man will place some of the cooked liver into the fork of a cordyline the leaves of which are green. The name of this kind of cordyline is *gumane maya*. Now the same man addresses *Ninggaugl*: "You used to watch over the pig, but as there was something wrong, you killed it. I heard you calling. Come and eat [the liver in the cordyline]. After a while the man will take the piece of liver and eat it himself. (Reported by MIYOMBA.)

YONGGOMUGL

There is a mountain, which my fellow tribesmen call Kumbutsire, with a lake on it which is very deep. People are afraid to go near it. It is the house of the dead. Men, women and children live in it. All round this lake there grows a particular kind of cordyline called *tsigl*. The *tsigl* cordyline has long leaves, which are red, white, yellow and green. Many other wild flowers, such as *ndire ndiruagl*, *anggigl* and *korara* grow near the lake. The cordylines and the flowers have been planted by the ghosts. (Reported by UMBA.)

The different clans distribute among themselves *amugl* nut trees, which grow in their bush. In order to have permanent borderlines, they plant white,

green and black cordylines. If members of one clan do not keep to their own section and steal another clan's nuts, there will be a fight.

The cordyline is used in a Yonggomugl marriage ceremony, as the following report shows: When the bride has been given away, the men and women lead her to her future husband's house. There the bridegroom's elder brother gives his younger brother some meat from the head of a pig, together with some young sprouts from a black cordyline. Some more meat and cordyline sprouts he gives to the bride. Each of them has just one bite. Then the bridegroom gives his meat to the bride and she gives her meat to the groom. Now both eat of it as much as they like. The remainder they give to the men and women. After that the men will say to the groom: "Now this young woman may cook for you." To the bride they will say: "Now you do the cooking for your husband and look after his parents." (Reported by GENDE.)

PAGLAU

When a Paglau man is married, he must over and over again give valuable things to the relatives of his wife, especially his brother-in-law. Now it may happen that his wife's brother comes to collect things too often. So his brother-in-law may become angry and tell him that he cannot have the things he asks for. On hearing this, the beggar will become furious. He goes home, digs a hole into the ground, lays a stone into it, and plants a cordyline of any kind on it. Then he says to his relatives: "Don't go to my sister's and her husband's house. I have tabooed it." If his relatives do not listen to his warnings, and if they break the taboo, their children or their pigs will fall ill and die. Sometimes this taboo is never taken away and the cordyline is never uprooted. (Reported by AGLUA.)

6. The Yandara, Gegeru, Duakai, and Vamizuhu areas

YANDARA

The cordyline is used to cause young girls to fall in love with young men. After the big pig festival some cooked pork is cut into pieces. Some red cordyline leaves and some red feathers from a *kavare* parrot are placed on this pork which is then wrapped up in red cordyline leaves and heated in hot ashes. A magician pronounces a spell over the package. Then the young unmarried men lie down on their rain mats. The magician sticks a red cordyline leaf into the nostrils of the men and pours some grease into them. This ceremony is called *kirai komuti*.

When the young candidates who are to be initiated live in the bush, two magicians (*kane maraina vana*) bundle three or four sweet-potatoes with a rattan. Then they dig a deep hole within the house near the fire-place and place the bundle into it. After that they take a white or red cordyline branch and chase away the ghosts. Before they start doing so, they speak a charm over the branches. They drive the ghosts some distance from the house, along the path, and then they plant the cordylines. Now the ghosts will keep away from

the house. The above mentioned sweet-potatoes will rot after a while and will be replaced by others. The young men believe they will go hungry if there are no sweet-potatoes in the hole. (Reported by OPOIO.)

GEGERU

If a man, who has killed another in battle, is taken ill, a magician is called in. He pronounces a spell over a blue cordyline called *ndava tundava*, which is still growing. Having done so, he will cut the cordyline and drag it on the ground to the house in which the sick man is lying. With the branch he will brush the whole body of the patient and will sweep the whole house with it. Then he takes the branch to a place where a landslide has occurred and plants it there. He will say to the people: "I have driven away the soul of the man whom he [the sick man] has killed." (Reported by GAIMA.)

The black cordyline is used to cure headaches. An old man will split a cordyline leaf lengthwise, heat it over a fire, hold it at both ends and press it against the patient's forehead. He will repeat this several times until the patient jumps. This is the sign for the old man that his treatment has been successful. He explains: The headache occurs because the old blood blocks the road for the new blood. Through the application of the hot leaf to the patient's forehead, the old blood is forced away. (Reported by KENI.)

DUAKAI

If the Duakai intend to play a hostile game of football with their former enemies, the Emegari, they go to the grave of one of their great fighters, who was killed in the battle with the Emegari. They reduce some *moinkaka* leaves to shreds by rubbing them between the palms of their hands and roll up the shreds to form a clew. Now they shake the cordyline which grows on the grave and address the dead warrior thus: "The men who have killed you are going to fight a football battle against us. Help us!" Then the clew is wrapped into some leaves from the cordyline. During the night a man lays this bundle under the wooden stick which serves the men as a pillow. In a dream the dead man will say: "You shall win the fight", and he will turn the bundle upside down. In the morning the man will tell his playmates all about his dream, and all will be sure of their victory. Each of the players ties a leaf of the cordyline, in which the clew was wrapped, round the calf of one of his legs. Having arrived at the playground, they stealthily place the clew under one of the goal-posts. This clew, which is supposed to contain the strength of the dead man, is never taken out again but is left there to rot. The soul of the dead man is in or on the leaves of the cordyline which the players wear around their legs. – If they lose the game in spite of their efforts to secure the help of the dead fighter, they will say: "We must have made some mistake." (Reported by YONDUAI.)

If a man [A] wants to play lucky with another man [B]⁹, he will send him word. In order to be sure of winning the game, B will not break his fast

⁹ The New Guinea natives have taken passionately to this very harmful game of cards.

in the morning and go to A's place. In his hand he holds a *maya* cordyline leaf, which he has twisted into a rope. On arriving at A's place, he will make a loose knot into this ropelike leaf and sing out: "Friend, where are you?" As soon as his "friend" answers: "I am here", B will tighten the knot with a jerk and speak a charm over it. Then he sends a little boy to a river, where he is to lay the knotted leaf into a quiet pool and place a heavy stone on it. After this B will be sure of winning against A. (Reported by TAUNU.)

VAMIZUHU

The Vamizuhu use the cordyline in a ceremony against lightning. Men, women and children gather near a tree which has been struck by lightning. A pig and some fowls are killed and cooked. A magician called *ga moye gundu yirive* plants a white cordyline together with a dry piece of wood from a *yombo* tree. Then he ties some *uxi* fern leaves all round the lightning-stricken tree, saying to the people: "Now you won't die. I have tied the *uxi* to the tree. After that they all eat of the pork and the fowls. (Reported by YAKA.)

A ceremony to detect people who have killed someone by using *gum* "death magic". – A big, strong man had died and the people were convinced that he had been killed by death magic. So they dispatched some young boys at night to collect some sweet-potatoes, a bunch of bananas, and some leaves from the white and red cordyline called *gini*. In the morning the men dug an earth-oven near the men's house in which the man had died and in which he was laid out decorated with feathers, pearl shells, etc. A pig, which was owned by the dead man, was killed. Now they made a number of bundles, consisting of pork, sweet-potatoes, bananas and cordyline leaves. Each bundle was assigned to one of the surrounding tribes [or of the clans?]. All the bundles were put into the earth-oven, which was closed and covered with earth. Then a number of sticks from a casuarina tree were stuck upon the earth-oven. They were about 4 feet long, and corresponded to the number of packages in the oven. Now some ropes were tied to the dead man's toes and connected with the sticks on the earth-oven. After a while the oven was opened and the packages were examined. The food in one of the packages was not cooked, or rather, only partly cooked. This was proof, in the opinion of the people, that those to whom this package belonged, were the culprits. In former times they would have fought it out, but now they were asked to give a pig or some money to the relatives of the dead man. (Reported by GENA.)

Ngebau tadjau, een Kosmogonie der Mualang-Dajaks

Door DONATUS DUNSELMAN

Inleiding *

Dank zij de samenwerking van enkele mannen uit het dorp Merbang hebben we de volledige tekst van dit ceremonieel voor de eerste maal op schrift vast kunnen leggen. Het blijkt een cosmogonie te zijn, een wereld-geschiedenis vanuit het gezichtspunt dezer gemeenschap en ook een exemplarische mythe.

De zanger, meermalen met een of twee helpers om hem af te lossen gedurende dit vrij lange recitatief, staat voor een grote aarden kruik (*tadjau*) gevuld met rijstwyn (*beram*), welke ceremonieel moet worden bewuifd (*ngebau*) met een offerkip. De mond van de kruik is afgedekt met een paar stokken waarop bladeren; de oren van de martavaan zijn met rotan vastgebonden aan een zolderbalk tegen het gevaar van omvallen; boven de kruik hangt wat gerookte vis en gerookt vlees van een *biawak* (*Varanus salvator*) of een *pelanduk* (*Tragulus spec.*). Dit is bedoeld als loon voor degene die gedurende de daarna volgende drinkpartij de functie van opschepper (*rangoi*) vervult.

De zanger heeft een levende kip in de hand en begint met de gebruikelijke zich verontschuldigende inleiding. In telkens weerkerende pantun-vorm worden de afzonderlijke delen van dit gezang aangekondigd. Dit zijn achtereenvolgens: het vormen van de aarde door de scheppingsvogel, het vormen van de mens, het vormen van vissen, schildpadden, krokodillen en andere waterdieren. Dit gedeelte wordt genoemd *tempa* 'smeden, maken'.

Dan begint het gedeelte genoemd *leman penduduk*, waarin wordt verhaald wie de aanvankelijke bewoners (*penduduk*) of stichters waren van de voornaamste plaatsen van Kalimantan Barat, beginnend bij Djawa, „dat ligt tegenover de Kapuasmonding“ en dan van Pontianak stroomop langs de Kapuas achtereenvolgens: Landak, Sanggau, Sekadau, Embaloh-Lebojan, Selimbang en eindigend in het gebied van de Sekerangen Kenjawit-rivier, het land van de Punan's en de Bui's.

Vervolgens wordt verhaald de oorsprong van het gewoonterecht (*leman*

* Cf. *Anthropos* 54. 1959, pp. 460-474.

basa) eerst van de mensen, stammend van Pujang Gana ¹, en dan van de geesten of antu's, beginnend met de *telandjing*-geest en eindigend bij *antu petara*, de hoogste hemelgod.

Daarna komt de opsomming van de vroegere Maleise Pati's of grote hoofden, beginnend te Sintang en dan de Kapuas stroomaf achtereenvolgens te Belitang, Sepauk, Sekadau, Sanggau, Pontianak en eindigend bij de Pati heersend over de wijde zee en zijn bewoners voor de Kapuasmonding. Deze Maleise Pati's worden gevolgd door die der Dajaks of Darat, beginnend met Pati Angkas der Mualang-Dajaks en vervolgens die van de Tabun-, Banjur-, Tandjung-, Desa- en Bui-Dajaks. Dit hele gedeelte heet *leman Pati*.

Na deze Pati's, de hoogst bereikbare titel ook nu nog in gebruik, worden de grote Demong's opgesomd, een titel gelijk aan Pati, maar bij de Mualang-Dajaks nu niet meer in gebruik. Al deze personen: *penduduk*, *pati* en *demong* krijgen een korte, karakteriserende of anecdotische beschrijving, waaraan meermalen een mythologisch verhaal of een min of meer historische gebeurtenis ten grondslag ligt, hetgeen noodzakelijk wat uitgebreide voetnoten meebrengt.

Hierna begint een nieuw gedeelte *angkat* (opstaan). De zanger staat op en begint op en neer te lopen voor enkele woonvertrekken met de kip in zijn hand, bezingend de hem omringende zaken: de mat waarop hij staat met de lampjes, de martavaan, de delen van het huis, welke hij passeert en tenslotte de aanwezigen, in het bijzonder de vrouwen.

In het volgend gedeelte *pansa'* („voorbijgaan“), passeert hij in zijn verbeelding alle voor de Dajakse gemeenschap belangrijke plaatsen buitenshuis: de tembawang's (voorvaderlijke erven), de bijenbomen en al de bergen tot aan de schimmenberg Saran.

Dan begint het moraliserende gedeelte, waarin de zanger de aanwezigen mededeelt hoe zij zich hebben te gedragen op een feest; het heet *leman peta* „over de verschillende verboden“.

Nu richt de zang zich op de kip, die de zanger nog steeds levend in de hand draagt en in een uitgebreide litanie wordt de magische kracht van de geslachte kip bezongen door deze te vergelijken met de *bangkai*, lijken van allerlei andere dieren – daarom heet dit gedeelte *bangkai* – waarvan echter geen de kracht heeft van dat van een geslachte kip en terwijl de kip zelf wordt bezongen in prachtig allitererende verzen, wordt deze door een helper geslacht.

Het volgende gedeelte draagt ook een sterk magisch karakter. Het heet *ngindjau djari* d. i. letterlijk: „lenen van handen“, n. m. de sterke handen van vroegere grote koppensnellers, die de titel 'Tua' dragen wegens hun nauwe betrekkingen tot de geesten en van de cultuurhelden, de Buah Kana ², om het in een kom opgevangen kippenbloed met de wijsvinger om te roeren en met de kracht van dit offerbloed alle onheil te bezweren, *ngelela'*, „ontbinden“. Dit geschiedt in het volgend gedeelte, *leman pelela'* „allerlei bezwingen“, om door de kracht van het kippenbloed vruchtbaarheid te schenken aan de grond

¹ Zie de mythe omtrent Pujang Gana in „Uit de literatuur der Mualang-Dajaks“. 's-Gravenhage 1959, pp. 15-16.

² Zie inleiding op DONATUS DUNSELMAN, *Kana Sera*, zang der zwangerschap. 's-Gravenhage 1955.

en de bergen om rijst voort te brengen, aan de hoge tapang-bomen, opdat de bijen erin nestelen voor de zo begeerde honig en was, aan de vruchtbomen in de tembawang's om deze rijk vrucht te doen dragen en in een machtige opsomming van de grote rivieren, beginnend vanuit hun eigen woongebied tot aan de monding van de Kapuas, wordt het bloed bezworen om als een stroom van zegen en magische kracht alles te bevoelen.

In dit gedeelte verandert ook de wijs van een eentonig recitatief in een druk bewogen stemvoering.

Daarna wederom terugvallend in een kalm recitatief, gaat de zanger over naar het gedeelte genoemd *mimpi* „dromen“, waarin de invloed van kwade dromen voor bruid en bruidegom worden bezworen.

Tot slot vraagt de zanger in een suggestieve herhaling van assonerende pantunregels een sterke *aju* „levensgeest“, eerst voor de pas gehuwden dan voor zichzelf.

Pidato M. Sinji ³

„A, to' Nira sedua Perengga! ⁴ Sida' badjar tih udah. Ngumpul sida' tai ngebau tadjau. Sapa ngatuh sida' tai nggau rangoi? Sapa sida' tai nggau rangoi?“
 „Au', nisi'.“ / „Sanu', apa' Njimbang!“ ⁵ / „Ja, kumbaikah, Perengga!“ / „Mbah. Apa' Njimbang, uan kumai sida' nggau rangoi, kia'. Baguai sida' ngebau tadjau. To'm, nang lat-lat!“ / „Au'bah; pedihmah duduk dia'lah.“ ⁶ / „Djalai ngumbai sida' tai ngebau tadjau. Sapa sida' tai ngebau tadjau lah?“ / „Nadai bisi' orang bukai, amang ... Temanggung Labong.“ / „Adu, kati njuruh

Toespraak van M. Sinji

„Hé, hier (jullie) Nira en Perengga! Ze zijn klaar met de huwelijks-instructie. Roep de mensen bijelkaar voor het *ngebau tadjau*. Wie zorgt voor iemand om rijstwyn op te scheppen? Wie is er voor opschepper?“ / „Ja, er is niemand.“ / „Dinges, Apa' Njimbang!“ / „Ja, roep hem, Perengga!“ / „Mm ... Apa' Njimbang, ze roepen u voor opdienen, daar. Ze willen gauw beginnen met *ngebau tadjau*. Hier, niet treuzelen!“ / „Ja, ja; zo'n toer is het niet daar te gaan zitten.“ / „Wat betreft de mensen roepen voor het *ngebau tadjau*. Wie zal het *ngebau tadjau* verrichten?“ / „Er is niemand anders, misschien ... Temanggung Labong.“ / „Wat nou; hoe kan men nu de Lurah vragen, die is veel te oud.“ / „Ja, dat mag geen bezwaar zijn, want er is niemand. De jongeren kennen het niet. Al die jonge mensen die school hebben

³ De spontane toespraak van M. SINJI, mijn voornaamste informant, en een gedeelte van het gezang zijn opgenomen op een magnetofon mij ter beschikking gesteld door Z. W. O. Een copie van deze opnamen berust in het archief van magnetofonopnamen van Prof. E. M. UHLENBECK te Leiden.

⁴ Nira en Perengga, twee mannen van middelbare leeftijd uit het dorp Merbang.

⁵ Njimbang is een oom van de spreker; deze mag diens naam niet gebruiken zonder de toevoeging van *Apa'* „Oom“. Tot Perengga staat deze Njimbang ook in een piëteitsverhouding; daarom spreekt deze hem aan met *uan* „U“.

⁶ Letterl. : „'t is moeilijk daar te gaan zitten“, ironisch bedoeld.

Lurah ⁷, *gulung teka tuai pengangut*.“ ⁸ / „*Au*’, *nitau’ pekang* ⁹, *nema nisi’ orang*. *Sa’ miak nisi’ ingat*. *Keba miak baru njau sekolah, nisi’ ingat ke leman ka utai tai anu lagi*’. *Njau keba tai adat baru to’*, *majoh sida’ njau ka’ kelupa agi*’.“ / „*Kati tau’ muai adat lama kini*“ ¹⁰. *Nja’ tai baguna, nu’ aki’-ini*’. *Munas-ngajas nu’ aki’-ini*’, *ari Sungguh-Ngkuli*’, *ari Numan-Tagi*’ ¹¹ *melia*’.“ / „*Au*’, *mbih mah udih Temanggung Lurah*. *Pekang udih, orang nisi*’. *Belaboh mah!*“

gehad kennen niet meer al die oude dingen. Bij al de nieuwe gebruiken gaan vele het oude vergeten.“ / „Maar hoe zouden we de oude adat (zo maar) wegdoen. Dat juist heeft nut, het erfgoed van onze voorouders. Het verdwijnt totaal, het goed van onze voorouders, van Sungguh-Ngkuli’, van Numan-Tagi’ uit vroeger tijd.“ / „Ja, jij dan maar Temanggung Lurah. Het is wel bezwaarlijk, (maar) er is niemand (anders). Begin maar!”

Ngebau tadjau

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| 1 <i>Ngunsai berau padi mawang,</i> | <i>Tadjar pating kaju gemb,</i> |
| <i>Ampa’ djula’ majuh bubuh;</i> | <i>Tupang ninggang lamba’ maba’;</i> |
| <i>Birang birang orang ngabang,</i> | <i>Njawa bisa mula njampi,</i> |
| <i>Aku seorang tampak dasuh.</i> | 10 <i>Djari sidi muai pedara</i> ’. |
| 5 <i>Supan simpan dalam ruang,</i> | |
| <i>Malu aku dalam tubuh.</i> | <i>Djalai nanja’ burung tempa</i> ’, |

Ngebau tadjau

1 Strooiend rijst van *padi mawang*, / Loze vallen veel verspreid ; / Velen die er zijn genodigd, / Ik alleen wordt aangewezen. / 5 Schuchter ben ik nu van binnen, / Schaamte is er in mijn lichaam.

7 Kap een scheut van *gemb*-stronk, / Bloemkelk valt op *maba*-boom; / Een magische mond begint te incanteren, / 10 Ervaren handen werpen offergaven.

11 Om te spreken tot de scheppingsvogel, / De *tempi*-vogel, de *iring*-

⁷ *Lurah*, een nieuwe functie ingevoerd naar Javaans patroon. *Temanggung* blijft zijn titel, *lurah* duidt zijn bestuursunctie aan, zich uitstrekkend over meerdere dorpen. *Labong* is een oudere broer van de spreker *Sinji* en mag daarom door hem met *mbih* of ook gespeld *meh* worden aangesproken.

⁸ *pengangut*, gezegd van iemand die reeds echt oud wordt beschouwd. *Labong* was in 1957 ongeveer 60 jaar.

⁹ *pekang* „hindernis, obstakel“.

¹⁰ *kini*, veelvuldig gebruikte toevoeging bij het vragende *kati* „hoe?“, dikwijls onmiddellijk achter *kati* geplaatst.

¹¹ *Sungguh, Ngkuli*’, *Numan* en *Tagi*’, mannen van vele generatie’s terug, van wie veel gewoonterecht afkomstig is. Zie „*Tusui asal kami suku Daya Mualang*“ in mijn publicatie „Uit de literatuur der *Mualang-Dajaks*.“ ’s-Gravenhage 1959, p. 9.

1 *ngunsai* „werpen“; het is slechts een pantun-regel, er wordt geen rijst gestrooid. *padi mawang*, geen *padi*-soort maar verklaard als *padi keturunan*. „voorvaderlijke, mythische *padi*“, waarvan de tegenwoordige soorten afkomstig zijn.

8 *lamba*’ „boom“, met bijbetekenis van „oorspronkelijk, ongerept, hoofdstam“.

- Burung tempi burung iring,
Ngembing tebing Djawa Djadi,
Njait langit ngapir lelabi.*
- 15 *Siko' indo' siko' laki,
Nepan de dan tempan bebuli,
Diau de ranggau sibau panjadi,
Bebawak da djelepak ngelai padi,
Besarang da pelempang mawang
muni.*
- 20 *Kia' nanja' tunggul tempa',
Kia' nanja' tunggul tempi,
Nempa' asal temula djadi.
Nempa' tanah djalai padi,
Djalai tudah mulah uma.*
- 25 *Nempa' bukit nutjung kundi,
Nempa' punjung bukit Raja.*
- Nempa' resan nadai dalam,
Djalai ngaram tuba melawi,
Djalai ngaram tuba bisa.*
- 30 *Nempa' tinting melakang babi,
Djalai njentang punggung raga.
Nempa' darung kutai lengkung,
Djalai tugung padi ritji,
Dua renda ka pulut njala.*
- 35 *Tadjar pating kaju ubah,
Tupang ninggang lamba' tuba;
Leka' dia' nempa' tanah,
Djalai beluntjat nempa' nsia.*
- Nempa' asal mula djadi,*
- 40 *Nempa' pala' djalai sigi,*

vogel, / Vliegend langs de rand van Djawa Djadi, / Beschrijvend de hemel als de schildrand van een *lelabi*. / 15 Een vrouwtje en een mannetje, / Neerstrijkend op een tak van *tempan bebuli*, / Zittend in de top van *sibau penjadi*, / Met nesthol in de vork van *ngelai padi*, / Nestelend tussen de takken van *mawang muni*. / 20 Daar moet men vragen naar de oorsprong der schepping, / Daar moet men vragen naar het begin der dingen, / De eerste vorming, het begin van het worden. / Vormend de aarde voor de rijst, / Waar de man zijn rijstveld maakt. / 25 Vormend de bergen getopt als een waterkruik, / Vormend de spits van het Raja-gebergte. / Vormend de voorde niet zo diep, / Waar men uitwerpt de *melawi tuba*, / Waar men uitwerpt de giftige *tuba*. / 30 Vormend de bergrug als de rug van een varken, / Waar men uitzet een versperring overdwars. / Vormend de dalen in (wijde) kring, / Waar dicht gesloten staat de *ritji-rijst*, / Met een tweede soort de rode kleefrijst.

35 Kap een scheut van *ubah*-stronk, / Bloemkelk valt op *tuba*-boom; / Nadat daar de aarde is gevormd, / Gaan we nu over tot het vormen van de mens.

39 Vormend de oorsprong het eerste begin, / 40 Vormend het hoofd waarin de beennaden zijn, / De neus uitspringend tussen de ogen. / Vormend

14 *ngapir* (< *kapir*) „schild“ met zachte rand van een *lelabi* „Trionyx“.

16 *tempan bebuli*, naam voor de mythische boom staande in het middelpunt van de aardsschijf op een eiland, waar de wateren van de oerzee omheen kolken (*bebuli*).

20 *tunggul* „teken, bewijs“.

24 *tudah*, algemene titel ter aanduiding van een man.

26 *punjung* of *pundjung* „platte top“.

28 *ngaram* (< *karam*) „omslaan“ van vaartuig; het *tuba*-gif wordt uit een prauw omgestort in de rivier.

31 *raga*, een versperrende „haag van takken“. Men pleegt op een smalle bergrug zulk een versperring te maken overdwars met een opening voor het wild, waar een draad loopt welke een *peti* „springlans van aangepunte bamboe“ doet afspringen; vgl. tekening met verklaring in appendix van „Kana Sera“.

32 *kutai*, verlenging van het gewone relativum *tai*, uitsluitend wegens rythme.

- Idung nangkung ntara mata,*
Nempa' ilok tangkar ati,
Djantung njurung ke ruang dada.
Nempa' mulut djalai gigi,
 45 *Dilah bakuta belipat dua.*
Nempa' tangan dada djari,
Linsar lambar tunjuk lima.
Nempa' betis ruas kaki,
Sambung datampung ruas pa.
 50 *Nempa' indo' bedau belaki,*
Nempa' indo' tangun dara.
Nempa' budjang mansang babini
Nempa' budjang mansang teruna
- Tadjar pating kaju tuba,*
 55 *Tupang ninggang lamba' leban ;*
Leka' dia' nempa' nsia,
Djalai neluntjat nempa' ikan.
- Nempa' dungan Matjan Perisa,*
Ngumban dandjan ka ulu sungai.
 60 *Nempa' baung Gantung Guna,*
Ngulu ngili' nangkin badi' besi
lantai.
Nempa' tapah Singa Uda,
Tangun lemah lipai-lipai.
Nempa' keli' Radja Pengawa,

de ruimte van het gemoed, / Het hart schuivend in de borstholte. / Vormend de mond waarin de tanden zijn, / 45 De tong sprekend velerlei woorden. / Vormend de arm, de palm der handen, / Ingekerfd tot vijf vingers. / Vormend het onderbeen, het beenlid, / Aaneen verbonden met de dij. / 50 Vormend de vrouw nog niet gehuwd, / Vormend de vrouw als jonge maagd. / Vormend de jongeling die spoedig zal huwen, / Vormend de jongeling zich ontwikkelend tot man.

54 Kap een scheut van *tuba*-stronk, / 55 Bloemkelk valt op *leban*-boom ; / Nadat daar de mens gevormd is, / Gaan we nu over tot het vormen der vissen.

58 Vormend de *dungan* Matjan Perisa, / Met velen zwervend naar de bovenrivier. / 60 Vormend de *baung* Gantung Guna, / Op en neer zwemmend met kris van zacht ijzer. / Vormend de *tapah* Singa Uda, / Soepel en week zich kerend en wendend. / Vormend de *keli'* Radja Pengawa, / 65 Tiendgaarder

58 Matjan Perisa „wrede tijger“ ; deze en volgende titels voor verschillende vissen en andere waterdieren gaan terug op een oud verhaal. Toen Manang Kurnia, een vrouwelijke ziener, bezig was met het ceremonieel *njagu aju* ter versterking van de levensgeest van een pasgeboren kind (vgl. *Kana Sera*, p. 170), kwamen twee onbekende personen haar halen voor een dringend geval. Zij gaven als hun namen op Keti Ana en Kongkom Baja. Zij vertelden de ziener, dat in hun huis een zeer ernstige, ongewone ziekte heerste. Drie dagen te voren was er plotseling overal rook gekomen en dit had de ziekte veroorzaakt, waaraan reeds velen waren gestorven. De ziener ging er heen en toen bleek, dat de personen in kwestie behoorden tot het volk der vissen. Tijdens het ziener-ritueel moest de *manang* de namen der zieken kennen en toen werden de namen opgegeven, welke nu nog als titel worden gebruikt voor verschillende waterdieren. De oorzaak van de ziekte was voor de *manang* onmiddellijk duidelijk : drie dagen te voren hadden de mensen voor het feest van *njagu aju* met *tuba*-gif gevist, dat het water een melkkleurige tint geeft. Deze oorzaak werd uiteraard niet door deze *manang* der mensen aan de vissen meegedeeld. Deze Manang Kurnia is na haar aardse leven onderwater verdwenen en wordt bij gevaar nu nog aange-roepen door de mensen met de woorden : *Kami bekajuh lapang puang anak utju'* Manang Kurnia „Wij roeien op het wijde water (gedenk dat wij zijn) kleinkinderen van Manang Kurnia“.

61 *badi'*, een soort kris ; dit slaat op de scherpe stekels die deze vis, een soort van Bagridae, langs de zij draagt.

62 *uda* (< *guda* of *goda*) „beproeven, schrik aanjagen“ ; de *tapah* is een roofvis.

65 Pengarah sarah kulu sungai.
 Nempa' runtun' muntjung mua,
 Nangkap tedju' umpan seluai.
 Nempa' buing Gasing Djawa,
 Ngeming tebing tanah palai.

70 Nempa' mpelasi' Ntji' Ada,
 Kuat nalap angkat makai.
 Nempa' buntal kedat dada,
 Mulah pengkal keda' utai.
 Nempa' mpruap luah njawa,

75 Njungkap ngelap de kelakatai.
 Nempa' siluk meradja nanga,
 Rusuk saruk badju kerai.
 Nempa' belau putih dada,
 Ngetan pusa nanga sungai.

80 Nempa' belida' lipis baka,
 Birang tulang ni alah buai.
 Nempa' lelapi Ketu Ana,

Pengambau rau meluah bidai.
 Nempa' kekura' Kungkum Baja,
 85 Pala' nuga' derangkang rangkai
 Nempa' biuku' Ansa Dua,
 Mulah rumah da batu nantai.

Tadjar pating kaju leban,
 Ketupang ninggang kaju penduk;
 90 Leka' dia' nempa' ikan,
 Djalai beluntjat leman penuduk.

Ke Ai' Lemung Terus Tjapan,
 Ganti penuduk Abang Tjaung;
 Diau da bandung surung kait,
 95 Mangka' liga' gelumbang njadi.
 Ke Batawi Djawa Djingan,
 Ganti penuduk Abang Palima;
 Milang uang mata duit,

komend naar bovenstrooms. / Vormend de *runtun'* met lange bek, / Grijpend de haak met als aas een *seluai*. / Vormend de *buing* Gasing Djawa, / Zwemmend langs de oever van taaie leem. / 70 Vormend de *mpelasi'* Ntji' Ada, / Druk happend als hij wil eten. / Vormend de *buntal* met harde borst, / Zijn verblijf makend op willekeurige plaats. / Vormend de *mpruap* met brede bek, / 75 Voedsel zoekend tussen de waterplanten. / Vormend de *siluk* heersend over de monding, / Zijn flanken bedekt met maliënkolder. / Vormend de *belau* met witte borst, / Spannend zijn zegen aan de mond der rivier. / 80 Vormend de *belida'* plat van vorm, / Met veel graten niet uit te halen. / Vormend de *lelapi* Ketu Ana, / Rotte blaren opwerkend ter oppervlakte van een mat. / Vormend de schildpad Kungkum Baja, / 85 Zijn kop even wiegend langs dorre tak. / Vormend de *biuku'* Ansa Dua, / Bouwend zijn huis onder vooruitspringende steen. / Kap een scheut van *leban*-stronk, / Bloemkelk valt op *penduk*-boom; / 90 Nadat daar de vis is gevormd, / Gaan we nu over naar de verschillende stichters.

92 Te Ai' Lemung Terus Tjapan, / Opvolger van de stichter Abang Tjaung; / Wonend in zijn handelsprauw uitstekend de trekhaak, / 95 Opbot-send tegen de spattende golven. / Te Batavia Djawa Djingan, / Opvolger van

75 *njungkap* (< *ungkap*) „vis zoeken“ onder de bermbegroeiing (*ungkap*). Dit schijnt een onregelmatige vorm van nasalering.

85 *nuga'* „even op en neer gaan“. De schildpad zal bij het naar boven komen om adem te halen voorzichtig zijn kop langs een stukje hout boven het water uitsteken om niet gezien te worden.

92 Ai' Lemung (< *lembung*) „zeebocht, baai“. – Terus Tjapan, naam van een rivier en plaats bij de monding der Kapuas, waarschijnlijk een van de delta-eilanden. – *ganti penduduk*: de bedoeling van *ganti* is mij niet geheel duidelijk; de vertaling „opvolger“ wordt onder voorbehoud gegeven. De genoemde Abang's zijn allen Maleiers; we hebben ze historisch niet kunnen plaatsen.

96 Djawa Djingan één van de vele titels voor Java. Zie *Kana Sera*, voetnoot bij vers 21.

- Ngeremai katjinai lamar bali.*
 100 *Ke Pontianak tolak djamban,*
Ganti penuduk Abang Biak ;
Ansak timak lagi' mit,
Menang perang ari ari.
Ke Landa' nanga Dakan,
 105 *Ganti penuduk Pengiran Muda' ;*
Tikam sari nitau' kena',
Tebal бага' kebal kulit,
Pupuh lawa' menjari-njari.
Ke Sanggau nanga Sekajam,
 110 *Ganti penuduk Pangiran Suma ;*
Bumung serangkung kiara'
djangkit,
- Radja dua begeganti.*
Ke Sekadau rantau reban,
Ganti penuduk Pengiran Djaja ;
 115 *Rumah njanggah punjung bukit,*
Betang mangkang Dawang Kuari.
Ke Sengaja' Abang Pitan,
Ganti penduduk Radja Tjina ;
Daja' dua sama marit,
 120 *Nimang kupang mas mansi.*
Ke Sepauk adau garam,
Ganti penduduk Abang Mantja ;
Diau dadau tanam singit,
Ngila' liga' garam njadi.
 125 *Ke Belitang batang Ngkitang,*

de stichter Abang Palima ; / Tellend zijn geld en zijn munten, / Uitspreidend de doeken met *bali*-patroon. / 100 Te Pontianak waar men afduwt de vlotten, / Opvolger van de stichter Abang Biak ; / Felle schutter reeds in zijn jeugd, / Overwinnaar in strijd dag in dag uit. / Te Landak aan de monding der Dakan, / 105 Opvolger van de stichter Pangeran Muda' ; / Speerwerpend de ganse dag hem toch niet rakend, / Hard van huid en onkwetsbaar, / Schoon nagezet en omsingeld dagen lang. / Te Sanggau aan de mond der Sekajam, / 110 Opvolger van de stichter Pangeran Suma ; / Zijn dak overhuifd door de *kiara'*-boom, / Twee vorsten elkander afwisselend. / Te Sekadau als een uitgestrekt veld, / Opvolger van de stichter Pangeran Djaja ; / 115 Zijn huis bij de top van de heuvel, / Zijn woning bij de Dawang Kuari. / Te Sungai Ajak Abang Pitan, / Opvolger van de stichter Radja Tjina ; / Dajaks twee tezamen werkend in de goudgreppel, / 120 Weegt hij het glanzende goud. / Te Sepauk (met) de zoutbron, / Opvolger van de stichter Abang Mantja ; / Wonend bij de zoutput schuin in de grond, / Toeziend op het kokende water wordend tot zout. / 125 Te Belitang aan de Ngkitang, / Opvolger van de stichter Pangeran Nata ; /

- 112 Hier wordt bedoeld op de twee vorstenhuizen van Sanggau : *rumah laut* en *rumah darat* ; zie J. J. K. ENTHOVEN, Bijdragen tot de Geographie van Borneo's Wester Afdeeling, II. Leiden 1903, p. 706.
- 113 *rantau*, een aaneengesloten complex van *ladang* gronden. – *reban*, naam voor een reeds gekapte maar nog niet gebrande *ladang*. Komend van bovenstrooms ziet men reeds van ver Sekadau liggen als een open veld tussen de beboste oevers.
- 116 *Dawang Kuari*, een zeer bekende steenachtige heuvel wat beneden strooms tegenover Sekadau gelegen ; zie ENTHOVEN l. c., pp. 693-694.
- 117 *Pitan*, afkorting van *kapitan*, een vroegere bestuursfunctie onder de Chinezen. De pasar S. Ajak is een oude Chinese nederzetting, die zich daar vestigde met het oog op de goudwinning. Ook nu nog wordt er door Chinezen goud gewonnen.
- 120 *kupang*, een kleine maat gebruikt voor stofgoud en ook voor kruit.
- 121 *adau*, „zoutbron“ ; om instorten van de wand te voorkomen plaatst men er een grote uitgeholde boomstam schuin in. Ook nu nog is deze bron in handen van een Maleier, Kojak genaamd, die daar *sepuluh satu*, d. i. tienden, heft.
- 125 *Ngkitang*, andere naam voor de Djungkit-rivier, zijrivier van de Belitang, gebied van de Banjur-Dajaks.

- Ganti penduduk Pengiran Nata ;*
Kering kuma mangah nganit,
Birang tibang dinang padi.
Ke Mempunak lebak Saran,
 130 *Ganti penduduk tukang tempa' ;*
Bisa' ngelela' luadja mit,
Djawang nentjang punggang besi.
Ke Sintang sungai Tekam,
Ganti penduduk radja belana ;
 135 *Ngempang nanga Melawi Mit,*
Mulah rumah tandjung Melawi.
Ketungau rantau dalam,
- Ganti penduduk Lajang Idja ;*
Nemu udau benang depit,
 140 *Beri' adik Bui Dasi.*
Ke Mansilat sungai Sukan,
Ganti penduduk Abang Tjarap ;
Rumah depat teman sumpit,
Bumbung kelambung atung besi.
 145 *Ke Memaluh ke Lebujan,*
Ganti penduduk Abang Piai ;
Panai badjalai niki' bukit,
Mupu kulu mantau ari.
Ke Selimbau lubang ikan,

Steeds naar het veld hout opruimend, / Vele kokers vol met rijst. / Te Tempunak ontspringend op de Saran, / 130 Opvolger van de stichter een smid ; / Die kon smelten hard staal, / Bedreven in het hameren op ijzereind. / Te Sintang Sungai Tekam, / Opvolger van de stichter Radja Belanda ; / 135 Die afsloot de monding der kleine Melawi, / Een huis bouwend op de landtong der Melawi. / In de Ketungau met diepe bocht, / Opvolger van de stichter Lajang Idja ; / Die had gekregen een koord van grijsblauw garen, / 140 Gegeven door zijn zusje Bui Dasi. / Te Mansilat Sungai Sukan, / Opvolger van de stichter Abang Tjarap ; / Zijn huis werd doorbijteld ter grote van een blaasroer, / Over zijn dak vlogen ijzeren pijltjes. / 145 Te Embaloh te Lebojan, / Opvolger van de stichter Abang Piai ; / Die kon lopen en bergen beklimmen, / Tienden

- 127 *nganit*, het opruimen van hout nadat men de *ladang* heeft gebrand. Vooral bij *ladang* maken op moerasgrond (*tawang*) vergt dit veel werk.
- 128 *tibang*, grote kokers van boombast met rotan of liaan aan elkaar genaaid ter berging van de *padi*.
- 129 *lebak*, een klein meertje waaruit zich een rivier vormt ; hier echter wegens rijm voor „ontspringen“.
- 130 *tukang tempa'*, men kent de naam van deze Maleier niet. Hij vestigde zich aan de monding van de Mpunak als smid en begon daar tol te heffen.
- 133 S. Tekam, vroeger heette Sintang Sungai Tekam ; vgl. *Kana Sera*, vers 977.
- 137 Rantau dalam, het gaat hier over de middenloop van de Ketungau tē Nanga Beloh, dichtbij het Mualang-riviertje. De hier genoemde *Idja* is een bekende held van de Buah Kana, die de Maleise machthebber aldaar wilde verdrijven en daartoe een koord ontwing van Bui Dasi, een bekende figuur uit een mythencyclus later te bespreken.
- 141 Mansilat, hetzelfde als Silat, vroeger ook Sungai Sukan genoemd, hoofdplaats van het landschap Silat.
- 142 *Abang Tjarap*. Het verhaal luidt, dat deze Abang Tjarap zeer wreed was, waarom hij werd overvallen door Dajakse koppensnellers, die een gat in het dak hakten om hem van bovenaf met hun blaasroer te bestoken.
- 148 *mantau ari* „de dag bezien“, een *adat*-term. Wanneer een Anak Radja, d. i. een familielid van de Maleise vorst, de Dajakse kampongs afgang om de belasting (*serah*) te innen, dan ontving hij wat meer dan het vastgestelde, b. v. 10 *gentang* rijst voor de verplichte 8 *gentang* ; de twee *gentang* rijst extra werden genoemd *mantau ari*, ook wel *pemantau udjung lubang ikan* „voor het gaan zien tot het eind van de visdiepte“. Een soortgelijk gebruik bestond tot voor kort ook nog onder de Mualang-

- 150 *Ganti penduduk Abang Miao ;*
Mulah djajau djala pisit,
Njangkau palau ikan kebal.
Ke Sekerang orang Punan,
Ganti penduduk Radin Suma ;
- 155 *Nganti radja nanga Kenjawit,*
Tukang njenang sida' Bui.
- Tadjar pating kaju penuk,*
Tupang ninggang lama' tuba ;
Leka' dia' leman penuduk,
- 160 *Djalai baluntjat leman basa.*
- Nuna' basa Pujang Gana,*
- Nti' buma menuh tibang,*
Durung bebandung bepepangku'.
Nuna' tipan Pujang Belawan,
- 165 *Pala' buba ngemunga lalang,*
Peda' djauh mapu'-apu'.
Nuna' andai Bedjit Manai,
Tai badjalai pakang kajang,
Mutut burut mensa' labu'.
- 170 *Nuna' adat Putung Empat,*
Anjut buat seudjung panjang,
Sampai da tangai ai' mabu'.
Nuna' tipu Adji Melaju,
Tai bapadu aba' Adji Kumang,
- 175 *Kuta perang pering buku'.*

garend in de bovenlanden. / Te Selimbau rijk aan vis, / 150 Opvolger van de stichter Abang Miao ; / Makend liefdesmiddelen en fijne netten, / Uit te werpen naar *palau*- en *kebal*-visjes. / Te Sekerang van de Punan's, / Opvolger van de stichter Radin Suma ; / 155 Die opvolgde de vorst aan de mond der Kenjawit, / Uitdelers van titels aan de Bui's.

157 Kap een scheut van *penuk*-stronk, / Bloemkelk valt op *tuba*-boom ; / Nadat zijn afgewerkt de verschillende stichters, / 160 Gaan we over naar de verschillende zeden.

161 Volgend de zeden van Pujang Gana, / Bij ladang maken steeds volle kokers, / Rijtschuren vele naast elkaar. / Volgend de orde van Pujang Belawan, / 165 Grijs van hoofd als *lalang*-bloesem, / Van verre gezien oplichtend wit. / Volgend de trant van Bedjit Manai, / Die liep met benen ver van een, / Zijn schaamdelen een bundel groot als een kalebas. / 170 Volgend de adat van Putung Empat, / Afdrijvend in een kruik een heel eind ver, / Tot aan het hoogste punt van de ondiepte. / Volgend de trant van Adji Melaju, / Die streed tegen Adji Kumang, / 175 De vesting verschanst met dikke bamboe.

Dajaks onderling, zoals Sinij mij vertelde. Als hij b. v. een kind ging brengen of terugbrengen naar een veraf gelegen dorp, dan ontving hij in ieder huis waar hij overnachtte of ook wel slechts aanging een *mangkok* „kom“ voor dat kind en dat werd genoemd *tengkadang atap* „opzien naar de dakbedekking“. Hij kon mij de betekenis van deze uitdrukkingen niet nader verklaren.

- 153 Sekerang, deze en de volgende plaatsnaam Kenjawit kan ik niet nader bepalen. De laatste doet even denken aan Kanowit in Serawak. Wanneer hier wordt gesproken van Punan en Bui is het m. i. niet uitgesloten dat daar Batang-Lupars of Ibans mee zijn bedoeld. *Radin Suma* zou de vorst van Kenjawit hebben verdreven.
- 161 *Pujang Gana*, een chthonische figuur van wie de verschillende bepalingen omtrent het aanleggen van rijstvelden afgeleid worden. De volgende personen *Pujang Belawan*, *Bedjit Manai* en de zo juist genoemde *Bui Dasi* zijn broers van hem. De jongste van de zeven is een meisje genaamd *Putung Empat*.
- 173 *Adji Melaju*, een bekende figuur uit een mythencyclus, waartoe ook *Pujang Gana* en zijn broers en zuster behoren, een cyclus, slechts variërend in details, bij een grote groep Dajaks uit het midden-Kapuas gebied bekend. Zie „Uit de literatuur der Mualang-

*Tadjar pating kaju tuba,
Tupang ninggang lama' peru;
Leka' dia' basa nsia,
Djalai baluntjat basa antu.*

*Nentjang batang rampang
baruru.*

*Ke rau njerarudung,
Nuna' basa kala lima,*

185 Sepit dua balu-alu.

*180 Ke riam batu gemung,
Nuna' basa telandjing dara,*

*Ke resam demam kampung,
Nuna' basa kama' baba,*

176 Kap een scheut van *tuba*-stronk, / Bloemkelk valt op *peru*-boom ; / Nadat is verhaald de zeden der mensen, / Gaan we nu over naar de zeden der geesten.

180 Aan de stroomversnelling bij de grote steen, / Volgend de zeden van de *telandjing*-geest, / Met resten van murw geslagen *baruru*-liaan. / Bij de harde bladophoping, / Volgend de zeden van de *lima*-schorpioen, / 185 Met

Dajaks", pp. 22-23. Deze Adji Melaju huwde met Putung Kempat. Zij was melaats, besmet door haar zwagerin *Dara Meradjat*, de vrouw van Pujang Gana. Daarom werd zij door haar broers in een martavaan (*buat*) gesloten. Zij dreef af van Semitau tot Sepauk. Daar strandde de kruik in een versperring (*sabar*), waar Adji Melaju een fuik had gezet. Zij wordt de vrouw van deze Adji Melaju. Als deze later in oorlog geraakt met *Adji Kumang*, wordt hij geholpen door al zijn zwagers, waaronder met name Pujang Belawan. Deze gaat naar het huis van Adji Kumang, dat zwaar is verschanst met bamboe en doorns. Pujang Belawan strooit heimelijk wat goud tussen de doorn en gaat dan voor een bezoek bij Adji Kumang binnen, die hem niet kende als de zwager van Adji Melaju. Juist valt er wat regen midden op de dag en Pujang Belawan zegt tegen zijn gastheer : „Dit is geen gewone regen, het regent goud“. Als de slaven van Adji Kumang dan ook werkelijk goud vinden tussen de versterking wordt deze bij het verder zoeken geheel opgeruimd. Daarna volgde natuurlijk de succesvolle aanval. – Van het huwelijk van Adji Melaju met Putung Kempat wordt de huwelijksadat *buis* en *bangkit pinang* afgeleid ; zie Huwelijksadat, l. c. p. 35.

180 *batu gemung* (niet *gembung*), een steen welke het water tegenhoudt en daardoor een kleine waterval veroorzaakt. Zulk een plaats is de geliefde verblijfplaats van de *telandjing*-geest ; vgl. *Kana Sera*, vers 87, voetnoot.

182 *rampang baruru*, resten van *baruru*-liaan. Deze liaan wordt door vrouwen gebruikt om het haar te wassen. Voor de verhouding van de *telandjing*-geest tot vrouwen zie inleiding op „Main Kampung“, in „Uit de literatuur ...“, p. 36.

183 *rau njerarudung*, een steenachtige formatie ontstaan uit een vaste opeenhoping van bladeren langs een rivieroever ; dikwijls is de oever er onder uitgespoeld en vormt zo een soort grot, een verblijfplaats van de schorpioen-geest. Deze is afkomstig van een schorpioen, maar kan allerlei gedaanten aannemen, *tau' ngantu*, zeggen de mensen. Deze geest kan zich ook voordoen als een *telandjing*. Een echte *telandjing*-geest is echter afkomstig van een vis of schildpad of van twee apensoorten. Het is niet gemakkelijk enig inzicht te krijgen in deze verbeeldingswereld van de Dajaks.

187 *kama' (kamba)*, een soort „langpootmug“ ; de geest hier bedoeld is daarvan afkomstig en woont gewoonlijk in een *nibung*-palm. Hij pleegt de doorns (*ruku*) van de *nibung* in het lichaam van een zieke te steken en toont zich aldus de gezelschap van de ziener, die bij behandeling van een zieke deze doorns als ziekteoorzaak eruit trekt. De ziener ontvangt ook zijn magische bekwaamheid (*kuasa sihir*) van deze *kamba*-geest, die bezit van hem neemt. Het is deze geest, die ook gaarne huist in de hoge bijenbomen en bij de beklimming van deze bomen voor de honigoogst de top hevig kan doen schudden.

- Mintjang takang majang ruku.*
Ke lubuk melelengkung,
 190 *Nuna' basa radja djuata,*
Ngerumpang utang balang
tunggu.
Ke landau buntut udjung,
Nuna' basa radja buaja,
Naban karan sega' sekaju.
 195 *Ka lalau banjau gempung,*
Nuna' basa lang teruna,
Basungga' da ula' pala' madu.
Ke remang begegantung,
Nuna' basa Sempenai Lima,
 200 *Ngurau isau sepuh sebulu.*
Ke langit ngunjit nikal kelung,
- Nuna' basa Antu Petara,*
Nilik kita kili' kulu.
Tadjar pating kaju tuba,
 205 *Tupang ninggang lama' gemi ;*
Leka' dia' leman basa,
Djalai baluntjat leman Pati.
Ke Sintang Batang Lupar,
Pati Abang milang uang
 210 *Mata duit.*
Ke Belitang batang Ansar,
Pati Radin panai nikin
Surat seluit.
Ke Sepauk ulak Manah,

twee scharen naast elkaar. / Tussen de harde *resam*-varens, / Volgend de zeden van de *Kamba'*-geest, / Brengend een tak van *nibung*-bloesem. / Aan de ronde rivierdiepte, / 190 Volgend de zeden van *radja djuata*, / Overspel regelend in tweede geding bij uitblijven van straf. / Aan de landau bij *Udjung*, / Volgend de zeden van de koningskrokodil, / Meesleurend het aas over de hele lengte van de rotan. / 195 In de bijenboom veel bij elkander, / Volgend de zeden van de jonge kiekendief, / Badend in de verse honig aan de kop van het nest. / In de hangende wolkenhemel, / Volgend de zeden van *Sempenai Lima*, / 200 IJzer hardend bij eenmalige koeling. / In de hemel omspannen met geel gordijn, / Volgend de zeden van *Antu Petara*, / Neerziend op ons van boven tot benedenstrooms.

204 Kap een scheut van *tuba*-stronk, / 205 Bloemkelk valt op *gambi*-boom ; / Nadat zijn verhaald de verschillende zeden, / Gaan we nu over naar de verschillende *Pati*'s.

208 Te *Sintang* (gebied van) *Batang-Lupar*'s, / *Pati Abang* tellend zijn geld, / 210 Zijn munten. / Te *Belitang* aan de rivier *Ansar*, / *Pati Radin* knap in het tekenen / Van aanstellingsbesluiten. / Te *Sepauk* met de draaikolk *Manah*, / 215 *Pati Landuk* dippend (in offerbloed) / De zoutbron tekenend. /

-
- 191 *ngerumpang* „te niet doen“, vooral van een proces, om dit weer geheel opnieuw te beginnen. Komt men bij een proces aangaande *utang* „overspel“ niet tot een oplossing, dan gaat men over tot een soort ordalie : wie het langst met de hand de neus dichtknijpend het hoofd onder water kan houden, heeft het proces gewonnen. Deze beslissing wordt toegeschreven aan *Radja Djuata*, die in het water zetelt.
- 192 *Udjung*, een mythische plaats onder water ; zie *Kana Sera*, vers 440, voetnoot.
- 194 *karan*, een ijzerhouten pin waaraan een hond of aap is gebonden. Deze pin die dwars in de muil van de krokodil moet blijven haken is gebonden aan een lang rotan-touw.
- 209 *Pati Abang*, deze zou het eerst geld in omloop hebben gebracht ; dit eerste geld kwam volgens zeggen uit *Serawak*.
- 212 *Pati Radin*, deze zou voor het eerst een besluit hebben gebracht aan een *Mualang-Dajak*, waarbij deze de titel van *Pati* ontving.

215 *Pati Landuk tipuk tjeluk*
Adau palit.

Ke Sekadau rantau bidar,
Pati Miau bajam lalau
Gempung pakit.

220 *Ke Sanggau mariam panah,*
Pati Badu mulah kubu
Da batu kapit.

Ke Pentionak tulak suar,
Pati Aban nengan tebelian

225 *Kaju rakit.*

Ke segara' ai' luah,

Pati Kara' nipan pegela'
Buing singit.

Tadjar pating kaju leban,
230 *Tupang ningganglama' malinsat;*
Leka' dia' Pati senganan,
Djalai baluntjat ke Pati Darat.

Pati Angkas ke Mengkajas,
Kita Mualang kering tulang

235 *Djampat ngenjawat.*

Pati Karun ke Tabun,

Te Sekadau met vele dekprauwen, / Pati Miau verzorgend bijenbomen / En een bestand van *pakit*-bomen. / 220 Te Sanggau met zijn schiet-kanon, / Pati Badu een vesting bouwend / Op de steenachtige Kapit-heuvel. / Te Pontianak waar men de vaarboom neerlegt, / Pati Abang aanhoudend het vlot / 225 Van ijzerhout / In de zee het uitgestrekte water, / Pati Kara' zijn offers klaarmakend / Met schuinhangende *buing*-visjes.

229 Kap een scheut van *leban*-stronk, / 230 Bloemkelk valt op *malinsat*-boom; / Nu we klaar zijn met de Maleise Pati's, / Gaan we over naar de Pati Darat.

233 Pati Angkas te Mengkajas, / Van ons Mualang's een sterke vent, /

215 *Pati Landuk*, deze riep de bevolking nu en dan op voor een feest, wanneer de zout-bron moest worden schoongemaakt.

215 *bidar*, prauwen met bovenop een dek van bamboe-latten, dat voor en achter uitsteekt, speciaal in gebruik voor rivieren met sterke stroom zoals de Sekadau, om gemakkelijk over het lange dek lopend met de vaarboom en trekhaak te kunnen werken.

218 *bajam* (< *ba-ajam*) „met speelgoed“, hier bedoeld „verzorgend als iets dierbaars“.

220 *mariam panah*, een oud kanon van de vorst van Sanggau, dat als *kerama*, als heilig en wonderwerkend werd beschouwd.

223 *tulak suar* „de vaarboom weglekken“, teken van het einde der reis.

227 *Pati Kara'*, een mythisch persoon, die offers brengt aan alle geesten huizend in het wijde water voor de Kapuas-monding.

233 Mengkajas, een klein riviertje even boven de Sekajam-monding in de Kapuas bij Sanggau. Volgens het verhaal was *Pati Angkas*, een Mualang-Dajak, op sneltocht in het gebied van Sanggau en stootte daarbij op mensen uit de Ulu Mengkajas. Eén van zijn gezellen was in een boom geklommen en werd door de vijand omsingeld. Door zijn omsingelaars naar zijn naam gevraagd verklaarde hij zich een Mualanger. 'sNachts bij een harde wind wist hij uit de omsingelde, topzweepende boom in een andere over te springen en zo te ontkomen. De vijand meende, dat hij door bovennatuurlijke kracht was verdwenen (*mengkajas*), en schreven deze kracht toe aan alle Mualang-Dajaks. Tot op heden worden de Mualang's door de Dajaks van het Sanggaue *Engkajas* genoemd, zoals ik zelf tot mijn verwondering ontdekte, toen ik eens geheel alleen komend uit het Mualang-gebied moest overnachten in het gebied van Djangkang en telkens het woord „Engkajas“ vernam op de vraag van de huisgenoten onder elkaar, waar die gast vandaan kwam.

236 Orang begelang, een onderdeel van de Tabun-groep. De Tabun is een zijrivier van de Ketungau. Vroeger kochten de Mualang's hun lendedoeken (*sirat*) veel van deze Tabun-Dajaks.

- | | |
|---|--|
| <p>Orang Begelang dajang tukang Mantang sirat. Pati Laur ke Banjur, 240 Orang Tunggang kering tulang Panai mantap. Pati Laung ka Tandjung, Gelung Belintang niki' tengang Mansin nempat. 245 Pati Landa ke Desa Seberuang, Dinga djerita Lama' lengkat.</p> | <p>Pati Kari ka Bui, Orang Umpang birang budjang 250 Mangah melumpat. Tadjar pating kaju gemi, Tupang ninggang lama' 'langkung; Leka' dia' leman Pati, Djalai beluntjat leman demung. 255 Demung Rui' temu Adi' Burung Benang</p> |
|---|--|

235 Vlug in alle soort werk. / Pati Karun te Tabun, / Een Begelang-Dajak wier vrouwen bedreven zijn / In het weven van lendedoecken. / Pati Laur te Banjur, / 240 Een Tunggang-Dajak sterke kerels, / Bedreven in het boomkappen. / Pati Laung te Tandjung, / Altegretig bij Belintang, geklommen in een *tengang-liaan*, / Kapte ieder voor zich die door. / 245 Pati Landa te Desa Seberuang, / Nog horend zijn verhaal / Met lange tussenpozen. / Pati Kari te Bui, / Een Umpang-Dajak met veel jonge kerels, / 250 Sterke springer.

251 Kap een scheut van *gembi-stronk*, / Bloemkelk valt op *langkung-boom*; / Afgewerkt dan de verschillende Pati's, / Gaan we nu over naar de verschillende Demong's. / 255 Demong Rui' die vond Adi' Burung Benang, /

- 241 Orang Tunggang, een onderdeel van de Banjur-groep. Ook nu nog kan men aan het regelmatige kapvlak der afgekapte bomen zien welke *ladangs* van deze Banjur's zijn, die zich met enkele huizen onder de Mualang's hebben gevestigd.
- 242 Tandjung, een landtong van de Kapuas ten westen van Belintang, bewoond door de Tandjung-Dajaks, een kleine groep Dajaks, die nu zijn opgenomen in de Mualang-groep, maar die vroeger slaven waren van de vorst van Belintang. Het is een groep, waarop vanouds werd neergezien door de vrije Mualangers en meermalen hoorde ik de opmerking, dat zij zich tot nu toe niet hebben kunnen vermeerderen (inderdaad tellen ze nu ook nog slechts de vijf huizen vermeld door Enthoven l. c., p. 697) en niet kunnen terugwijzen op een oud verleden vastgelegd in een grote serie oude *tembawang's*, zoals de Mualangers dat kunnen. Ze werden beschouwd als indolent, waarvan de anecdote hier verhaald een zeer beschamend voorbeeld is. Toen zij eens onder toezicht van Pati Laung *akar* „liaan“ wilden verzamelen, zou ieder voor zich onder de uitroep, „dit is voor mij“, de *akar* boven zich hebben doorgekapt en zo naar beneden zijn gevallen. Daar nu de Tangdjung-groep ook door huwelijk in de Mualang-groep is opgenomen, zal men dit stukje gewoonlijk wel achterwege laten.
- 247 Dit zinspeelt op een eigenaardigheid van deze vroeger wel bekende figuur, een zeer trage spreker met zware stem, die als hij aan het woord was, zijn verhaal telkens onderbrak met het stopwoordje *hau'*, gevolgd door een lange rust. De sterke aspiratie van het woordje *au'* „ja“ maakte het nog comischer.
- 248 Bui, voor de Mualangers dezelfde groep als de Batang Lupars. Umpang of Kumpang een andere naam voor dezelfde groep. Volgens Sinji is deze versie een wijziging van de oudere: Orang Umpang *berani-kumpang basundang-pantap* „dapper en durvend in het zwaard tweegevecht“.
- 255 *Demong Rui'* en *Burung Benang*, twee personen ook behorend tot de onder vers 173 vermelde mythen-cyclus. Dajang Burung Benang was een zuster van *Sangi'* en *Mari'* twee Mualang-Dajaks. Op zekere dag ging zij *lemba'* (bladeren van *curculigo spec.*) zoeken voor haar *ikat*-weefsel, met zich nemend een klein mesje (*lungga' pusaka*),

- | | |
|---|--|
| <i>Tunang Abang Radja Babi.</i> | <i>Ngenan pasang ai' babuli.</i> |
| <i>Demung Rigam njelam dalam-</i> | <i>Demung Burak nambak anak</i> |
| <i>batang Belintang</i> | <i>pisang undang</i> |
| <i>Pansut mitang lutan api.</i> | <i>Djelapan balajan begagili.</i> |
| <i>Demung Kenjuai dadai indai</i> | 265 <i>Demung Ganga' malan tangga'</i> |
| <i>datau batang</i> | <i>sedepa' ladang</i> |
| 260 <i>Balantang sorang baranak laki.</i> | <i>Ngumpang batang tebelian ui.</i> |
| <i>Demung Kampu meku ulu</i> | <i>Demung Kanjuit njumpit langit</i> |
| <i>Belintang</i> | <i>teman tibang</i> |

Die werd de bruid van Abang Radja Babi. / Demong Rigam die dook in de Belintang, / En boven kwam met een stuk brandend hout. / Demong Kenjuai die werd gebaard door zijn moeder op een boomstam, / 260 Een kind krijgend van het mannelijk geslacht. / Demong Kampu beslaglegend op de Boven-Belintang, / Afdammend het water zodat het kolkte. / Demong Burak die plantte een rode *pisang*, / Acht groepen dicht bijeen. / 265 Demong Ganga' die een trap kapte een vadem breed, / Stukken kappend uit een stam van ijzerhout. /

dat als sacraal erfstuk alleen mocht gebruikt worden om versieringen te maken voor het koppensnellersfeest (*bagawai*). Plotseling komt er een groot wildzwijn op haar af en Burung Benang werpt haar mesje tussen de ribben van het dier, dat er mee wegloopt. Bezorgd voor haar mesje, dat zij tot geen prijs mocht verliezen, volgt zij het spoor van het wilde varken. Tegen de avond ontmoet zij een honigvogeltje. Op de wederzijdse vraag waar de ander heen gaat, antwoordt het vogeltje: „Ik zoek een ziener voor onze koning die pijn heeft in zijn lendenen“. Burung Benang zegt, dat zij een ziener is en gaat met het honigvogeltje mee. In het huis van de zieke vorst gekomen ziet zij, dat deze haar *lungga'*-mesje in zijn zij heeft steken. Als zij dan haar manipulaties verricht voor het uitdrijven van de ziektestof, trekt zij het heilige mesje uit en verbergt dit. Zij huwt met de genezen Radja, maar bemerkt dat deze stijve haren heeft als een varken en weigert met hem te slapen. Het was Demong Rui', een vorst van de stam der Embaloh-Dajaks, die zich kon voordoen in de gedaante van een varken. Deze Demong gaat naar Djawa om zijn harde haren te laten afscheren en brengt op zijn terugreis ook muskieten en horzels mee. Als bij zijn terugkomst Dajang Burung Benang nog weigert met hem te slapen, wordt zij door die muskieten en horzels uit haar slaapnet gedreven en als zij dan bemerkt, dat Demong Rui' geen stijve haren meer heeft, slaapt zij met hem. Zij krijgen twee zonen: *Ngkerandang Ari* en *Abang Bari'*. Deze Abang Bari' wordt radja van Sintang en zijn nazaat ook van Sekadau en Belintang. Aldus beschouwen zich de Mualangers verwant aan de vorstenfamilie van Sintang Belintang en Sekadau. ENTHOVEN zegt ook (l. c., p. 564), dat de Sintangse vorstenfamilie van Dajakse oorsprong is en vermeldt als eerste in de geslachtslijst van de vorsten van Belintang Abang Bari. – De volgende *demong's* zijn allen Mualangers; van *Demong Burak* weet men, dat hij sproot uit een huwelijk van een Mualang- en een Ketungau-Dajak. De titel Demong is nu niet meer in gebruik bij de Mualangers.

- 261 *meku*, tekensaanbrengen om aan te geven, dat men een bepaald gebied in bezit neemt. Toen anderen in zijn gebied met *tuba*-gif gingen vissen, damde hij bovenstrooms de rivier af, zodoende een stroomversnelling veroorzakend, waardoor de vangst met *tuba* mislukte.
- 266 *ngumpang* (< *umpang*), stuk hout dat bij het kappen wegvliegt. Hij maakte de trap niet zoals gewoonlijk door een zware boomstam met een wig te splijten, maar alleen door deze bij te kappen met een *beliung*-bijltje.
- 267 De geschiedenis van *Demong Kanjuit* is mij niet bekend, noch die van *Demong Riga*.

Ngaruruh suluh piandau dani.
Demung Riga ngempang saka
djalai ulang
 270 *Njetat sapat aba' sa' Bui.*
Demung Tjundau nemu djabau
njekang gawang
Pakai pengabang binu' laki.

Tadjar pating kaju langkung
Tupang ninggang lama'
malingkat
 275 *Leka' dia' leman demung*
Djalai ngading diri' angkat.

Buluh tumuh pulau Kadau
Suti' telepi' kili' kulu

Kaki diri bidai dantjau
 280 *Ngundan supan mua malu*
Kiba' ningka' pampang kalansau
Bakanan dian tampak sumbu.

Djaung saputan djaung,
Djaung nanggung tibung takau ;
 285 *Udah duduk begegempung,*
Kaki diri bidai dantjau.
Perekuan ngenggam manok
renjau,
Kiba' ningka' pampang kalansau.

Djaung seputan djaung,
 290 *Djaung nanggung tibung temaga ;*
Udah duduk begegempung,

Demong Kanjuit met zijn blaasroer een gat schietend in de hemel zo groot als een koker voor rijst, / Waardoor de stralen vielen van het Dani-gesternte. / Demong Riga die afsloot een tweesprong op de weg, / 270 Een grensteken aanbrengend met het gebied van de Bui's. / Demong Tjundau die een bamboespruit vond groter dan een *gawang*, / Eten voor de feestgangers vrouwen en mannen.

273 Kap een scheut van *langkung*-stronk, / Bloemkelk valt op *malinkat*-boom ; / 275 Afgewerkt dan de verschillende Demong's, / Gaan we nu lofprijzen en staan op.

277 Bamboe groeit op Pulau Kadau, / Eén geknakt wuift stroomop stroomaf ; / (Mijn) voeten staan op de gespreide mat, / 280 (Ik) voel me verlegen en schaamte in (mijn) gelaat. / Links staat de harslamp-knijper, / Rechts de waskaars met heldere pit.

283 *Djaung*-blad ... *djaung*-blad, / *Djaung*-blad gedragen door band van bladschede ; / 285 Na te hebben gezeten in een kring, / Staàn mijn voeten op de gespreide mat. / Mijn hand omklemt een haan, / Links staat de harslampknijper.

289 *Djaung*-blad ... *djaung*-blad, / 290 *Djaung*-blad gedragen door koperen band ; / Na te hebben gezeten in een kring, / Staàn mijn voeten op

270 *njetat* (< *tat*), een maat of teken, dat een maat aangeeft.

271 *gawang*, een omvang aangeduid door de uiteinden van middenvinger en duim van beide handen tegen elkaar te plaatsen ; insgelijks, maar met duim en wijsvinger, is een *penjulan* en met duim en middenvinger van één hand *penjentik*.

281 *kalansau*, een houten stellage met een gespleten dwarshout, waartussen een potje met hars wordt vastgeknepen, ook nu nog bij schaarste van petroleum in gebruik in plaats van een blikken *pelita*.

283 *seputan* of *seputai*, niemand kon mij de betekenis van dit woord verklaren. De context doet denken aan een classificator, een functie die mijn informanten mij in andere gevallen steeds spontaan aangaven. — *tibung*, een bandje ; aan de voet van het *djaung*-blad (een waaierpalm) zitten harige vezels ; hierop doelt de *timangan* of lofprijzing in de driemaal weerkerende pantun-regel.

Kaki diri tengah siana.
Perekuan ngenggam manuk
banda,
Kiba' ningka' api pelita,
 295 *Nengah pengabang birang semua.*

Djaung seputan djaung,
Djaung nanggung tibung timah ;
Udah duduk begegempung,
Kaki diri tengah kelasah.
 300 *Perekuan ngenggam banda*
beragah,
Kiba' ningka' api badah,
Nengah pengabang menuh rumah.

Angkat ari pengerat ubah lawang,
Melandjung ari benung tadjau
tantjang,
 305 *Bedjalai da bidai pakan pelin-*
tang,
Bakiba' papar tiang medang.
Nundjan nturan balan lintang,

Ngembing dinding rirang
sengkadjang,
Njuruk pituk padung pantang,
 310 *Nengah gugu' kampung penga-*
bang.
Ditu' gili laki miak budjang,
Ditu' rintai sida' tuai udah
dedjenang.
Ditu' gugu' tai indu' kampung
dajang,
Ditu' rintai keban njai bini orang.
 315 *Ditu' rintai punai arang njugu*
bulu selu'-selu'.
Ditu' kikik bajan lelang patuk
ngeluk ke baruh dagu'.
Ditu' tingu' kuku' kumpang pulai
nguju' kemajau radu'.
Ditu' kangai ruai lalang panjang
tugang landu' iku'.
Ditu' denggu mpisu umang pulai
makai buah njabu'.

de *siana*-mat. / Mijn hand omklemt een *banda*-haan, / Links staat het vlammetje van de *pelita*, / 295 Tussen de feestgangers velen te gaar.

296 *Djaung*-blad ...?.. *djaung*-blad, / *Djaung*-blad gedragen door een loden band ; / Na te hebben gezeten in een kring, / Staàn mijn voeten op de *kelasah*-mat. / 300 Mijn hand omklemt een vechthaan, / Links staat het koperen lampje, / Tussen de feestgangers vullend het huis.

303 (Ik) vertrek van de dwarsligger van *ubah*-hout, / Springend van de vastgebonden martavaan, / 305 Lopend over de mat van boombastrepen overdwars, / Met links de rij van *medang*-palen. / Stappend op de richelbalk overdwars gekapt, / Lopend langs de wand van *sengkadjang*-planken, / Lopend onderdoor de *pantang*-zolder, / 310 Te midden van de groep der feestelingen. / Hier de kring van kinderen en jongelui, / Hier is de rij van ouderlingen met titels. / Hier is de groep van vrouwen en meisjes bijeen, / Hier is de rij van vrouwen reeds een man hebbend. / 315 Hier is de rij van vruchtduiven opmakend hun veren heel glad. / Hier klinkt het geluid der parkieten met kromme snavel tot onder de kin. / Hier zitten met scheve kop de *kuku'*-vogels terugkerend de krop gevuld met rijpe *kemajau*-vruchten. / Hier klinkt de roep der bosfazanten met lange staartveren. / Hier de roep der kwartels terugkerend

301 *badah*, een soort koperen hanglampje ; men gaf mij ter verduidelijking de vertaling *langlung*, een Chinees woord voor een soort lampioen.

304 *benung*, de grootste ronding van een *tempajan*.

316 *lelang*, zwerfend over een klein oppervlak zoals van kinderen spelend rond het huis. Men pleegt vrouwen en meisjes te prijzen met namen van vogels en vissen. Zie *Kana Sera* vers 1, voetnoot.

320 Ditu' dengut angkis sengkudang
pulai ngundang buah
dangku'.

Kedang kedu' iku' runtut',
Kedang kedu' nanga sungai;
Ditu' gugut' kita' inu',
Pala' djampa' bunga kembai.

325 Pening dakating sumping derai,
Tubuh dalimuh besa' selampai,
Punggung desangkilung bentang
rantai,

Kelampetan datundjan kaki
lawai.

Kedang kedu' iku' runtut',
330 Kedang kedu' baruh batang;
Ditu' gugut' kita' indu',
Pala' djampa' bunga menalang.
Pening dakating sumping uang,
Tubuh dalimuh selampai dagang,

335 Punggung sangkilung bentang
adjang,
Kelampetan datunjan kain
ngkerbang.

Kedang kedu' iku' runtut',
Kedang kedu' baruh titi,
Ditu' gugut' kita' inu',

340 Pala' djampa' bunga kesui.
Pening dakating sumping kudi,
Tubuh dalimuh selampai pelangi
Punggung dasengkilung rantai
babi,

Kelampetan datunjan benang
petawi.

345 Tadjar pating kaju malingkat,
Tupang ninggang lama' maba';
Leka' dia' diri' angkat,
Djalai belunijat ulai dapansa'.

Asa mansa' temawang muda',

van het eten der *njabu'*-vruchtjes. / 320 Hier het geknor der egels terugkerend van de *dangku'*-vruchten.

321 Wapperend wrikt de staart van de *runtut'*-vis, / Wapperend wrikkend naar de monding der rivier; / Hier de groep van jullie, vrouwen, / Het hoofd getooid met *kembai*-bloem. / 325 In het oor gehaakt het stralende sieraad, / Om het lichaam geslagen de *selampai*-doek, / Om het middel gebonden de kettinggordel, / Tegen de knieholte slaande de donkere rand (van het *ikat*-rokje). / Wapperend wrikt de *runtut'*-staart, / 330 Wapperend wrikkend onder de stam; / Hier de groep van jullie, vrouwen, / Het hoofd getooid met *menalang*-bloem. / In het oor gehaakt de munt-oorbel, / Om het lichaam geslagen de *selampai*-doek, / 335 Om het middel gebonden de *adjang*-gordel, / Tegen de knieholte slaande het *ikat*-rokje. / Wapperend wrikt de *runtut'*-staart, / Wapperend wrikkend onder de vlonder; / Hier de groep van jullie, vrouwen, / 340 Het hoofd getooid met *kesui*-bloem. / In het oor gehaakt het gouden sieraad, / Om het lichaam geslagen de *pelangi*-doek, / Om het middel gebonden de zilveren gordel, / Tegen de knieholte slaand het rokje van *petawi*-draad.

345 Kap een scheut van *malingkat*-stronk, / Bloemkelk valt op *maba'*-boom; / Nadat we dan zijn opgestaan, / Gaan we nu over op wat wij passeren.

335 *bentang adjang*, een soort gordel gebruikt door zwangere vrouwen.

343 *rantai babi*, een zilveren gordel, aldus genoemd naar Demong Rui' (zie boven), die zulk een gordel als huwelijksgift (*buis*) schonk aan Dajang Burung Benang.

335 *temawang pangkat*, naam van een *tembawang* mij verder onbekend.

De *tembawang*'s hier bedoeld zijn de met vruchtbomen beplante erven van het tegenwoordige huis, van de overjarige veldhuizen en van vroegere huizen in de nabijheid.

350 *Meda' mangka' bererugu'.*

Asa ngimbai temawang tuai,

Meda' rambai nelu' mpulu'.

Asa ngusung temawang durung,

Meda' teretung baru' mambu'.

355 *Asa njengau temawang langkau,*

Meda' sibau lebau punggu'.

Asa nundjan temawang

kemantan,

Meda' rian mamar kalu'.

Asa belandjat temawang pangkat,

360 *Meda' lensat muduh radu'.*

Tadjar pating kaju medang,

Tupang ninggang lama' sibau ;

Udah asa mansa' temawang,

Baru' asa mansa' lalau.

365 *Asa njengau lalau mpurau,*

Tumuh datau batu galang.

Asa ngepi' tapang Djelapi',

Bisi' muanji' radja lemambang.

Asa mundja tapang Sanga,

370 *Nemu tjemara burung lang.*

Asa nginsit tapang Mpit,

Tampun belit tengah batang.

Asa njigung tapang Birung,

Nemu putjung tensang seredang.

375 *Asa ngimbai tapang Nawai,*

Balik tupai de dan nunsang.

Asa nudjah tapang Pengali

Tanah,

Djalai tudah njumpah balabuh

memang.

Asa njengau kebaung pakau,

349 Voel me voorbijgaand aan de jonge *tembawang*, / 350 Zie de *mangga's* opeen gehoopt. / Voel me lopend langs de oude *tembawang*, / Zie de *rambai's* als eieren van de *mpulu*-vogel. / Voel me gaande langs de *tembawang* der rijstschuren, / Zie de *teretung*-vruchten pas opengevallen. / 355 Voel me opziende naar de *tembawang* der veldhut, / Zie de *sibau's* dicht opeen aan de dode takken. / Voel me gaande naar de *kemantan-tembawang*, / Zie de *doerian's* vallend uit de tros. / Voel me gaande naar de *pangkat-tembawang*, / 360 Zie de *lensat's* rijp en rood.

361 Kap een scheut van *medang*-stronk, / Bloemkelk valt op *sibau*-boom; / Na in mijn gevoel de *tembawang's* te zijn gepasseerd, / Voel ik me nu voorbijgaand aan de bijenbomen.

365 Voel me opziend naar de *mpurau*-bomen. / Groeiend als op stenen onderlaag. / Voel me lopend langs de *tapang*-boom van Djelapi', / Vol met nesten van de grote bijen. / Voel me klimmend naar de *tapang* van Sanga, / 370 Vind een haarstreng (in het nest van) een kiekendief. / Voel me strijkend langs de *tapang* van Mpit, / Rondom met pennen in de stam gedreven. / Voel me lopend langs de *tapang* van Birung, / Vind er een gesloten amulettenkruikje. / 375 Voel me gaande langs de *tapang* van Nawai, / Die zich boog langs schuine tak als een eekhoorn. / Voel me lopend naar de *tapang* van Pengali' Tanah, / Waar de man aanving zijn vervloekingslitanie. / Voel me

371 *tapang Mpit*, zie *Kana Sera*, vers 763.

374 *seredang*, een klein kruikje van fijne rotan door een propje (*tensang*) gesloten, waarin kleine amuletten; men bond dit om het middel, wanneer men op sneltocht ging.

375 *tapang Nawai*, zie *Kana Sera*, vers 758.

377 *tapang Pengali Tanah*, zie *Kana Sera*, vers 759.

De oude, voorvaderlijke erven of *tembawang's* en de oude, hoge bijenbomen, waaronder de *tapang*-boom (Koompassia excelsa Taub) de voornaamste, zijn voor de Dajaks, nog voor kort half-nomadisch, als de jaartallen van hun geschiedenis.

- 380 *Minta' kemarau lega' panjang.*
Asa naik tapang Malik,
Datilik ari sungai Kumpang.
Asa njigung kebaung tedung,
Angus kepung baruh pelempang.
- 385 *Tadjar pating kaju sibau,*
Tapang ninggang lama' ungit;
Udah asa mansa' lalau,
Baru' asa mansa' bukit.
Asa nginsit bukit Langit
- 390 *Petebang papit apai Sirang.*
Asa nudju bukit Mentu
- Dinang antu sebalu ngenang.*
Asa njigung bukit Ngkiung
Birang gempung sabang seluang.
- 395 *Asa ngimbai bukit Lelai*
Dinang kentai ruai lalang.
Asa ngaribas bukit Kalas
Keliling babas sida' Djengkang.
Asa njigung bukit Rabung
- 400 *Birang tugung pelangka manang.*
Asa ngaki bukit Seligi
Djalai Sibi mati narudi Parang.
Asa nunjan bukit Kelam
Bedendam tengah tawang.

opkijkend naar de *pakau*-boom bij Kebaung, / 380 Waar men vraagt om een lange droge moeson. / Voel me opgaand naar de *tapang* van Malik, / Die men ziet vanuit het dorp Sungai Kumpang. / Voel me lopend langs de *kebaung tedung*, / Geheel verbrand tot onder de takvork.

385 Kap een scheut van *sibau*-stronk, / Een *tapang*-boom valt op een *ungit*-boom; / Na in mijn gevoel de bijenbomen te zijn gepasseerd, / Voel ik me nu de bergen voorbijgaand. / Voel me lopend langs de Langit-berg, / 390 Waar Apai Sirang takken wegkapte voor een valraam. / Voel me lopend naar de Mentu'-berg, / Waar woont de geest van de treurende weeuw. / Voel me gaand langs de Ngkiung-berg, / Met veel rode *sabang*-boompjes op een hoop. / 395 Voel me lopend langs de Lelai-berg, / Waar klinkt de roep van de bosfazant. / Voel me gaand vlak langs de Kalas-berg, / Er rondom het jonge bos van de mensen van Djangkang. / Voel me lopend langs de Rabung-berg, / 400 Met veel ziener-boompjes op een hoop. / Voel me gaand langs de Seligi-berg, / Waar Sibi stierf Parang volgend. / Voel me gaande langs de Kelam-berg, / Als geplant temidden van een moeras. / 405 Voel me lopend langs de

383 *kebaung tedung*, een grote *kebaung*-boom op de *tembawang* van kampong Engkuning, waarin vroeger wel een honderd bijennesten hingen. Toen men eens de bijen uitbrandde, vatte een grote harsklomp onder een vertakking vuur, waardoor de hele boom afbrandde.

392 *antu sebalu*, geest van een weduwe. Als men vroeger ging koppensnellen naar de Mentu-Dajaks in het gebied van de Sadong (Serawak), hoorde men daar steeds een geklaag van deze geest, een voorteken, dat iemand der mannen weer zou sneuvelen en een weduwe maken. Bij een sneltocht naar de Mentu sneuvelde er steeds iemand, dikwijls meerderen.

393 *Ngkiung*, een heuvel tussen de dorpen Kebauung en Sungai Babi. Daar was het een goede veertig jaar geleden druk met het *begela'*-ceremonieel onder leiding van Singa Lidan, om de bescherming der Buah Kana in te roepen. Vgl. *Kana Sera*, vers 1529, voetnoot. Zie ook aldaar een Kaart van het Mualang-gebied in de appendix.

399 Rabung, dit is de schimmenberg van de zieners (*manang*). Een versierde bamboe-stengel (*pelangka*) op de voorgalerij is het centrum van het ziener-ritueel. Vgl. *Kana Sera*, vers 1829 e. v.

402 Sibi, Zie *Kana Sera*, vers 1835, voetnoot.

- 405 *Asa ngepi' bukit Suanji'*
Remi' adi' muntai tulang.
Asa nudjai bukit Giling Bidai
Tai panjai djemelantang.
Asa njengau bukit Kudjau
- 410 *Sangkau kemarau amun*
berenang.
Asa nunjan bukit Saran
Dinang lamam sebaian tulang.
- Tadjar pating kaju maba'*
Tupang ninggang lama' tuba
- 415 *Leka' dia' utai dapansa'*
Djalai beluntjat leman peta
Sapa nemiak nti' njabak,
Sipat sumpak sulur bemban.
Sapa orang tai pentjuri.
- 420 *Tentjang djari atau lagan.*
- Sapa orang tai mabuk,*
Tinuk ke sintuk pelabuh dalam.
Sapa pengabang nti' garang,
Tesar pulang tengah malam.
- 425 *Sapa pengabang tai pengemuru,*
Tesar tumpu pulau lam.
Sapa orang tai mamau,
Andjung ke langkau sepiak pian.
Sapa indu' tai gah nganu',
- 430 *Palu' ka buku' aur bulan.*
Sapa laki tai kandji,
Renti ke babi udak dupan.
Sapa orang tai anjuh,
Bubuh ka sangkuh mata penawan.
- 435 *Patah paku' meraraba,*
Lempai panggai tunggul penduk ;
Sapa orang nadai nunda' peta,

rand van de Suanji', / ? / Voel me gaande naar de Giling Bidai, / Die zich lang en recht uitstrekt. / Ik voel me opkijkend tegen de Kudjau, / 410 Bedekt in de droge tijd als met hete dauw. / Voel me gaande naar de Saran, / Waar is het erf van het schimmenrijk.

413 Kap een scheut van *maba'*-stronk, / Bloemkelk valt op *tuba*-boom ; / 415 Nadat dan alles is gepasseerd, / Gaan we nu over op de verschillende verboden. / Wie der kinderen zal gaan huilen, / Sla het met de groeitop van de *bemban*-stengel. / Al wie er een dief is, / 420 Hak af zijn vinger op een hakblok. / Al wie er dronken is, / Laat hem slapen in de hoek van het achtervertrek. / Wie der feestgangers kwaad wordt, / Jaag hem naar huis midden in de nacht. / 425 Wie der feestgangers achterdochtig wordt, / Duw hem weg in de vroege morgen. / Al wie er aan het zeuren slaat, / Breng hem naar de hut bij de bad-plaats. / Wie der vrouwen lastig wordt, / 430 Sla haar met gelede bamboe-stok. / Wie der mannen aan het vuil praten slaat, / Straf hem met een varken van zo-veel *renti*. / Al wie er uitdagend wordt, / Steek hem met een speer met weerhaak.

435 Gebroken is een *meraraba*-varen, / Leg ze op de *penuk*-stronk ; / Al wie zich niet stoort aan de verboden, / Ik zeg : straf hem met duizend kommen.

- 406 *remi'* „broeden“ ; *muntai tulang*, een soort boom. Deze regel kon mijn informant Buan mij niet verklaren.
- 410 *sangkau* „uitspreiden, uitwerpen van een net“. – *berenang* (< *rendang*), droog verhitte zoals bij het branden van koffie in een pan.
- 427 *mamau*, onsamenvattend gepraat als van iemand die kinds is of dronken.
- 429 *nganu'*. Als een klein kind bang wordt op het gezicht van een vreemde, hoort men de moeder steevast sussen : *Nadai nganu'* „Hij doet niets, hij is niet kwaad“.
- 431 *kandji*, onzedelijk ; bij de Mualangers uitsluitend voor mannen ; N. C. Scott geeft het in zijn Dictionary of Sea Dayak, London 1956, als uitsluitend voor vrouwen.
- 432 *udak* en *dupan*, twee synoniemen voor *babi* „varken“, *dupan* alleen voor „huis-varken“.

- Djaku' aku tungu seribu benda mangkuk.*
- Patah paku' meraraba,*
 440 *Lempai panggai tungguk leban ;*
Sapa orang nadai nuna' peta.
Djaku' aku tungu seribu benda tepajan.
Tadjar pating kaju tuba,
Tupang ninggang lama' legai,
 445 *Leka' dia' leman peta,*
Beluntjat leman bangkai.
- Bukai badak sebuah labak*
Mati ngerantak tengang teguh.
Bukai rusa' sebuah lempa'
 450 *Mati olih sia' rantjam buluh.*
Bukai babi sebuah negeri
- Mati ngili buah mudah.*
Bukai kidjang sebuah leman
Mati ngundang babas bauh.
 455 *Bukai pelanuk sebuah tjarak*
Mati sengkauk tali sauh.
Ribu-ribu kaju biu,
Nadai sebela' kaju langkung ;
Ribu-ribu bangkai djelu,
 460 *Nadai sebela' bangkai burung.*
Bukai tadjak sebuah labak
Mati nipak ipuh munuh.
Bukai kenjalang sebuah leman
Mati ngundang kampung djauh.
 465 *Bukai sampidan sebuah lengkam*
Mati olih tapan tiga puluh.
Bukai tekatau sebuah bukau
Mati makau kiara' pangkuh.
Bukai ruai sebuah natai

439 Gebroken is de *meraraba*-varen, / 440 Leg ze op de *leban*-stronk ; / Al wie zich niet stoort aan de verboden, / Ik zeg : straf hem met duizend martavanden. / Kap een scheut van *tuba*-stronk, / Bloemkelk valt op *legai*-boom ; / 445 Afgewerkt dan over de verboden, / Gaan we nu over naar de verschillende lijken.

447 Geen neushoorn een heel moeras / Gedood uittrekkend sterke *tengang*-liaan. / Geen hert een hele poel / 450 Gedood door de gepunte bamboe. / Geen varken een heel gebied / Gedood rondlopend op zoek naar rijpe vruchten. / Geen *kidjang* een hele vallei / Gedood dwalend door hoog overjarig veld. / 455 Geen dwerghert een hele bergkom / Gedood gestrikt in een *sauh*-strik. / Duizend en duizend *biu*-bomen, / Geen is er gelijk aan een *langkung*-boom ; / Duizend en duizend dierenlijken, / 460 Geen is er gelijk aan het lijk van een kip. / Geen *tadjak*-vogel een hele bergkom / Gedood geraakt door het dodende *ipuh*-gif. / Geen neushoornvogel een hele vallei / Gedood zwerfend in het verre woud. / 465 Geen boskip een heel open veld / Gedood ? / Geen *tekatau*-vogel een hele berg / Gedood tijdens het eten van *kiara'*-vruchten. / Geen bos-

448 Volgens zeggen vreet de neushoorn de *tengang*-liaan, die hij om zijn hoorn wikkelt en zo met al zijn kracht uit de boom trekt. Dan gebeurt het wel, als hij grond verliest onder zijn poten bij een kuil of helling, dat de zware liaan terugspringt en de neushoorn er zo aan opgehangen wordt. Men wist, dat er in 1944 nog een dode rhinoceros in zo'n toestand was gevonden in de Ulu Sepauk.

450 *rantjam buluh* „aangepunte bamboe“ ; bedoeld is een *peti* „springlans“, vgl. tekening in „Kana Sera“, appendix.

453 *leman* (*lembang*), een dal tussen twee heuvels.

462 *nipak*, kappen met punt van de parang, hier echter „bedoeld, getroffen“. Vgl. hetzelfde vers in „Over de Huwelijksadat der Moealang-Dajaks“ l. c., p. 38.

465 *lengkam*, lage maar droge grond.

466 *tapan*, mijn informant Buan kende dit woord niet.

470 *Mati ngeruntai lit buluh.*
Bukai berui' sebuti' ai'
Mati ngambi' belali' tanah
tumbuh.

Bukai pipit sebuah bukit
Mati ngempit padi napuh.

475 *Ribu-ribu kaju langkung,*
Nadai sebela' kaju penduk ;
Ribu-ribu bangkai burung,
Nadai sebela' bangkai manuk.
Amat bunsu keban djelu.

480 *Amat angkung keban burung.*
Amat na' nemu' ari mpulu.
Amat nadai ari punai.
Amat nda' ari kadjira'.
Amat mit ari pipit.

485 *Olih penupi' orang lama'.*
Olih pengidup orang kelia'.
Olih pengidup ni' Anan.

Olih penupi' Kinta Kenian.
Keba' nti' makai balan papan.

490 *Tinuk puluh penepan.*
Betelu' puluh ngkeran.
Beranak puluh ngkerungan.
Pantuk patuk munji tutuk
tingka' tiga.
Kisai langgai munji kisai
sambung djala.

495 *Kitap sajak munji tempap*
gendang radja.
Kingkir lamir munji ngingkir
besi luadja.
Pangkis kukuk munji perauk
kidjang njala.

Butang padi lekat perampan.
Butang beras alam seburan.

500 *Butang djimat udjung tjapan.*
Butang ngkukuk tengah malam.

fazant een hele heuvel / 470 Gedood bij het uittrekken van bamboe-spiezen. /
 Geen *berui'*-vogel een hele rivier / Gedood bij het halen van termieten grond. /
 Geen rijstvogel een hele berg / Gedood tijdens het eten van rijstkorrels. /
 475 Duizend en duizend *langkung*-bomen, / Geen is er gelijk aan een *penduk*-boom ; / Duizend en duizend lijken van vogels, / Geen is er gelijk aan het lijk van een kip. / Inderdaad de jongste van alle dieren. / 480 Inderdaad zeer klein onder alle vogels. / Inderdaad niet zo groot als een kwartel. / Inderdaad niet groter dan een vruchtduif. / Inderdaad niet groter dan een *kadjira'*-kip. / Inderdaad kleiner dan een rijstvogel. / 485 Maar gevoed door de mensen van vroeger. / Maar verzorgd door de mensen van oudsher. / Maar gevoed door Ni' Anan. / Maar verzorgd door Kinta Kenian. / Want als ge moest eten kapte men een plank. / 490 Slapen maakte men een slaapstok. / Eieren leggen maakte men een broedplaats. / Kuikens had maakte men een kooi. / Pikkende bek klinkend als stampen in driekwart maat. / Wapperende staart als het geluid van een openwaaiend net. / 495 Klapperende vlerken klinkend als slagen op een koningsgong. / Ritselende lellen snirpend als ijzervijlsel. / Luid gekraai klinkend als de roep van het roodbruine *kidjang*. / In schuld staand wegens de padi-korrels aan de mat gebleven. / Wegens de rijst in de martavaan. /

470 *lit buluh*, vlijmscherpe bamboe-pinnen, welke men op een baltsplaats van de argus-fazant in de grond steekt. De vogel tracht deze met zijn hals te verwijderen en verwondt zich daarbij dodelijk.

479 *bunsu*, de jongste, met de meeste zorg omringd.

487 *Ni' Anan*, een welwillende geest, zetelend in de wolkenhemel. Bij sterke wind zegt men wel: „*Ni' Anan mani'*” „*Ni' Anan* neemt een bad”.

488 *Kinta Kenian*, ook een vrouwelijk wezen.

498 *perampan*, een ruw gevlochten mat als onderlaag voor de rijst in de rijstschuur.

Butang ngeraih djalai pian.
 Nama purih dengau meselan.
 Ja' tutus dengau belaban.
 505 Ja' tutus dengau bekebau.
 Ja' purih dengau babiau.
 Ja' tutus dengau babini.
 Ja' purih dengau balaki.

Sementara itu ayam dibunuh orang
 jang tida' bermain atau kawan si pen-
 gebau jang bermain tida' berhenti.

Tadjar pating kaju penduk,
 510 Tupang ninggang kaju gembu;
 Leka' dia' bangkai manuk,
 Djalai baluntjat nginjaw djari.

Nginjaw djari Tua' Sibi mati
 bekenang.

Nginjaw gurung Tua' Mpaung
 laki Linggang.
 515 Nginjaw pemanai Tua' Garai
 pengintai serang.
 Nginjaw suara Tua' Njemba
 sedua Merajang.
 Nginjaw rekung Tua' Njimbung
 Tandjung Selujang.
 Nja' djari djama ngatji darah
 babi.
 Nja' tapa' djama ngelela' darah
 manta'.
 520 Nja' tunjuk djama ngatjuk darah
 manuk.
 Nja' rendau djama ngatjau darah
 landjau.
 Nja' tangan djama nenggelam
 darah ayam.

500 Wegens de gebroken korrels aan de rand van de wan. / Wegens het kraaien te midder nacht. / Wegens het omwoelen van de weg naar de badplaats. / Omdat vanouds gebruikt voor het tekenen met bloed. / Dat is steeds gebruikt voor beslissing door gevecht. / 505 Dat is steeds gebruikt om mee te bewuiven. / Dat is van oudsher gebruikt om mee te zwaaien. / Dat is van ouds gebruikt om een vrouw te huwen. / Dat is van oudsher gebruikt om een man te huwen.

Onderwijl wordt de kip geslacht door iemand die aan het zingen is of door een gezel van die het *ngebau*-ceremonieel verricht en zonder onderbreking zijn gezang voortzet.

509 Kap een scheut van *penduk*-stronk; / 510 Bloemkelk valt op *gembu*-boom; / Afgehandeld dan over het lijk van de kip, / Gaan we nu over op het lenen der handen.

513 Lenend de handen van Tua' Sibi gestorven van verdriet. / Lenend de keel van Tua' Mpaung de man van Linggang. / 515 Lenend de bekwaamheid van Tua' Garai aanvoerder bij de aanval. / Lenend de stem van Tua' Njemba en Merajang. / Lenend het strottenhoofd van Tua' Njimbung Tandjung Selujang. / Dat zijn armen gewend te bereiden varkensbloed. / Dat zijn handen gewend uit te storten warm bloed. / 520 Dat zijn vingers gewend te roeren in kippebloed. / Dat zijn stemmen gewend (te zingen) bij het mengen van kippebloed. / Dat zijn handen gewend zich te dompelen in het bloed van de kip.

504 *belaban* „vechten“; bedoeld de beslissing van een proces door een hanengevecht.

513 Hier worden enkele namen genoemd van beroemde koppensnellers, die elk hun verhalen hebben. Zij woonden nog bij de Rambat-berg. Vgl. *Kana Sera*, vers 1835.

516 *Tua' Njimbung*, deze was de *duai* van Merajang, dwz. de man van de schoonzuster van Merajang. Hij gaf zichzelf op sneltocht de titel van Tandjung Seluang. Vgl. *Kana Sera*, vers 3028, waar diens naam wordt genoemd als aanduiding van Keling.

*Tadjar pating kaju maba',
Tupang ninggang lama' tuba ;
525 Leka' dia' ngindjau djari tunggul
Tua',
Djalai beluntjat nginjau djari
sida' Buah Kana.*

*Ka Titi Lalau Adji nginjau
djari adi' Kedi Suka Ladja.
Ka Tinting Lalang Kuning ngin-
jau renging adi' Keling
Apai Guma.*

*Ka Lempa' Marai Awa' nginjau
tapa' adi' Pungga' Lum-
pung Dua.
530 Ka Nasau Titi Panggau nginjau
rendau adi' Idjau Djagau
Banda.*

*Ka Bulau nginjau rengai adi'
Landai Sabang Bara.*

*Ka Saringan Batu Tadjam
nginjau tangan adi' Remu-
jan Djangkuan Djala.*

*Ka Gelung nginjau gurung adi'
Pandung Biau Djawa.*

*Nja' djari djama ngatji darah
babi.*

*535 Nja' tapa' djama ngelela' darah
manta'.*

*Nja' tunjuk djama ngatjuk darah
manuk.*

*Nja' rendau djama ngatjau
darah lanjau.*

*Nja' tangan djama nenggelam
darah ajam.*

*Tadjar pating kaju gembí
540 Tupang ninggang lama' maba' ;
Leka' dia' ninjau djari,
Djalai beluntjat leman pelela'.*

*Djadi tanah pepah Ulu Sedajung
Djalai buma bulih padi.*

*545 Djadi bukit banjau tutjung,
Punjung serangkung nibung
pemali.*

523 Kap een scheut van *maba'*-stronk, / Bloemkelk valt op *tuba*-boom ; /
525 Nadat dan geleend zijn de handen van de echte *Tua'*, / Gaan we nu over
te lenen de handen der *Buah Kana*.

527 Naar *Titi Lalau Adji* om te lenen de handen van de zuster van *Kedi Suka Ladja*. / Naar *Tinting Lalang Kuning* lenend de stem der zuster van *Keling Apai Guma*. / Naar *Lempa' Marai Awa'* om te lenen de hand der zuster van *Pungga' Lumpung Dua*. / 530 Naar *Nasau Titi Panggau* lenend de keel der zuster van *Idjau Djagau Banda*. / Naar *Bulai* lenend de stem der zuster van *Landai Sabang Bara*. / Naar *Saringan Batu Tadjam* lenend de handen der zuster van *Remujan Djangkuan Djala*. / Naar *Gelung* lenend de keel der zuster van *Pandung Biau Djawa*. / Dat zijn handen gewoon te bereiden bloed van varken. / 535 Dat zijn handpalmen gewoon uit te storten vers bloed. / Dat zijn vingers gewoon te mengen bloed van kippen. / Dat zijn stemmen gewoon (te zingen bij het) roeren van kippebloed. / Dat zijn handen gewoon zich te dompelen in bloed van kippen.

540 Kap een scheut van *gembí*-stronk, / Bloemkelk valt op *maba'*-boom ; /
Na daar te hebben geleend de handen, / Gaan we nu over tot het uitstorten van bloed.

544 Het worde vruchtbare grond (als te) *Ulu Sedajung*, / 545 Om *ladang* te maken en rijst te krijgen. / Het worde een berg met veel toppen, / De spits

- Djadi batang tapang Badung,*
Bisi' muanji' nda' ninting ari.
Djadi lalau banjau gempung,
 550 *Pelempang dinang kerang api.*
Djadi temawang tai birang
gupung,
Buah beranah kelebuan penjadi.
Kia' pelela' darah manta'
Kia' pelenjau darah lanjau.
 555 *Kia' penenggelam darah ajam.*
Kia' pengajas darah bangkas.
Kia' pengatjuk darah manuk.
Djadi Mualang tai senentang
bukit Rabung,
Ili' danti' batang Ketungau.
 560 *Djadi Melawi tai mati ka Ulu*
Kajung,
Ili' danti' Batu Tidjau.
Djadi Mpunak tai njangak ka
kelang penjabung,
- Anak njelepak ka kaki Kudjau.*
Djadi Belitang tai njegang ke
lubuk Bintung,
 565 *Ulu numpu ke tawang Selabau.*
Djadi Ngaring tai mantjing ka
Langgai Lalung,
Ulu numpu ke Lubang Langau.
Djadi Sepua' tai njanga' ka
sungai Rarung,
Pengkal perenda' Mualang
banjau.
 570 *Djadi Mariam tai dandjan ka*
Kumpang Ilung,
Tengan detan sa' Kumpang
Danau.
Djadi Bekai tai ngadai ka sungai
Djaung,
Ulu pengasu Temanggung Tujau.
Djadi Ngkitan tai madam ka
bukit Tjundung,

overhuifd door de sacrale *nibung*-palm. / Het worde als een *tapang*-boom van Badung, / Met bijennesten het ganse jaar door. / 550 Het worde bijenbomen vele bijeen, / Waar steeds de vonken vliegen onder de takvork. / Het worde een *tembawang* van vele boomgroepen, / Rood van vruchten zich steeds weer zettend. / Daarheen storten we het verse bloed. / Daarheen werpen we het bloed van de *lanjau*-kip. / 555 Daarheen dompelen we het kippebloed. / Daarheen verdwijne het bloed van de *bangkas*-kip. / Daarheen roeren we het bloed van de kip. / Het worde als de Mualang die ligt tegenover de Rabung-berg, / Benedenstrooms wordt opgewacht door de Ketungau-rivier. / 560 Het worde als de Melawi die ontspringt in de Ulu Kajung, / Benedenstrooms wordt opgewacht door de Batu Tindjau. / Het worde als de Mpunak die ontspringt bij het veld voor hanengevechten, / In zijrivier zich splitsend tot de Kudjau-berg. / Het worde de Belitang welks water wordt opgehouden tot aan de Bintung-diepte, / 565 Bovenstrooms reikend tot het Selabau-moeras. / Het worde de Ngaring zich stortend in de Langgai Lalung, / Bovenstrooms reikend tot de Lubang Langau. / Het worde de Sepuak zich splitsend bij de Rarung-rivier, / Het punt van aan land gaan voor de Mualangers. / 570 Het worde de Mariam die loopt naar Kumpang Ilung, / Middenstrooms wordt opgewacht door de

550 *dinang kerang api* „bewoond daar, waar steeds zijn vuurvonken“; doelend op het uitbranden van bijennesten bij nacht.

552 *beranah* (*berandah*), roodkleurig. – *kelebuan penjadi*, een mythische, steeds vrucht-dragende boom.

554 *lanjau* (*landjau*), een geelrode kip.

559 Voor de topographie van genoemde rivieren verwijzen wij naar het kaartje van het Mualang-gebied en omgeving achter in *Kana Sera*.

575 *Tengan da pian sa' Banjur
banjau.*

*Djadi Sepauk tai njuruk ka adau
Pelinsung,*

Ulu numpu ka adau Silau.

*Djadi Sengaja' tai lela' ka mata
ari tjundung,*

Ili' danti' nanga Sarasau.

580 *Djadi Sekadau tai lenjau ka
Njiur Tjundung,*

Tengan detan Lubuk Tadjau.

*Djadi Sekajam tai madam ka
bukit Djungkung,*

Ili' danti' Manua Sanggau.

*Djadi Kapuas tai mulas ka ulak
Lidung,*

585 *Ulu numpu ka Putus Sibau.*

Djadi tasik Djawa Mantung,

Ili' danti' Laut Ambau.

Kia' penenggelam darah ajam.

Kia' pengelenjau darah djagau.

590 *Kia' pengajas darah bangkas.*

Kia' penipuk darah manuk.

Tadjar pating kaju maba'.

Tupang ninggang lama' gembi;

Leka' dia' leman pelela',

595 *Djalai beluntjat mimpi sedua
belaki-bini.*

Kira mimpi sedua lapar,

Semangat ingat nginau pemakai.

Mimpi aus ngelesuang,

Semangat ingat nginau sungai.

600 *Mimpi makai gah nabar,*

Semangat ingat njapai belansai.

Mimpi' sesat da kampung tubah,

Semangat ingat nginau djalai.

Mimpi' gali' da tengah tanah,

605 *Semangat ingat ngantjau tikai.*

mensen van Kumpang Danau. / Het worde de Bekai die baart de Djaung-rivier, / Bovenstrooms het jachtgebied van Temanggung Tujau. / Het worde de Ngkitan die ontspringt op de Tundjung, / 575 Middenstrooms ligt de badplaats van de Banjur's. / Het worde de Sepauk die kruipt naar de zoutbron Pelinsung, / Bovenstrooms reikend tot de zoutbron Silau. / Het worde de Ajak-rivier die ontspringt waar de zon ondergaat, / Benedenstrooms wordt opgewacht door de monding der Sarasau. / 580 Het worde de Sekadau die ontspringt op de Njiur Tjundung, / Middenstrooms opgewacht door Lubuk Tadjau. / Het worde de Sekajam die ontspringt op het Djungkung gebergte, / Bendenstrooms opgewacht door de stad Sanggau. / Het worde de Kapuas die kolkt bij de Lidung-draaikolk, / 585 Bovenstrooms reikend tot Putus Sibau. / Het worde de zee van Djawa Mantung, / Benedenstrooms opgewacht door de Ambau-zee. / Daarheen het dompelen in het bloed van de kip. / Daarheen ga het bloed van de vechthaan. / 590 Daarheen verdwijne het bloed van de bangkas-kip. / Daarheen het scheppen van kippebloed.

592 Kap een scheut van *maba'*-stronk, / Bloemkelk valt op *gembi*-boom; / Afgehandeld dan omtrent het uitstorten van bloed, / 595 Gaan we nu over op de dromen van man en vrouw.

596 Indien ge droomt honger te hebben, / Dat uw ziel gedenke voedsel te zoeken. / Dromend over sterke dorst, / De ziel gedenke de rivier te zoeken. / 600 Dromen te eten zonder zout, / De ziel gedenke het (zout)mandje te pakken. / Dromend verdwaald in het maagdelijk woud, / De ziel gedenke de weg te zoeken. / Dromend te liggen op blote grond, / 605 De ziel gedenke een mat te

- Mimpi nsuruk baruh rumah,
Semengat ingat beluntjat ka
lantai.
Mimpi pantuk ular salah,
Semengat ingat ngaruah kerepai.*
- 610 *Mimpi tutuk udjan parah,
Semengat ingat njapai bingkai.
Mimpi karam da lubuk luah,
Semengat ingat beluntjat ka
pantai.
Mimpi pangka' guntur salah,*
- 615 *Semengat ingat nunggun lukai.
Mimpi telandjang galah-galah,
Semengat ingat njapai tjilai.*
- Tadjar pating kaju gembu,
Tupang ninggang lema' biu ;*
- 620 *Leka' dia' leman mimpi,
Djalai beluntjat leman aju.*
- Ba-aju ka batu mensa' durung.*
- Ba-aju ka bukit banjau tutjung.
Ba-aju ka ai' badilang-dilung.*
- 625 *Ba-aju ka lalau banjau gempung.
Ba-aju tebelian menuh darung.
Ba-aju ka tapang tudjuh
babandung.
Ba-aju dandi de repi' kampung
Ba-aju ka ajau beranggau
udjung.*
- 630 *Ba-aju ka ui' sebuah badukung.
Tadjar pating kaju tuba,
Tupang ninggang lama' biu ;
Leka' dia' aju sedua,
Djalai beluntjat aju diri' aku.*
- 635 *Merit-rit tengang depit,
Suti' tantjang luan perau ;
Aju aku niki' ke langit,
Ngkadah rampah piandau
banjau.
Merit-rit tengang depit,*

spreiden. / Dromend te kruipen onder het huis, / De ziel gedenke op de vloer te springen. / Dromend gebeten door een kwade slang, / De ziel gedenke in de weitas te zoeken. / 610 Dromend getroffen door zware regen, / De ziel gedenke de rand (van de hoed) te grijpen. / Dromend omgeslagen op wijde en diepe plas, / De ziel gedenke op de kant te springen. / Dromen overvallen door zware donder, / 615 De ziel gedenke *lukai*-blaren te branden. / Dromend moedernaakt te zijn, / De ziel gedenke de omslagdoek te grijpen.

618 Kap een scheut van *gembu*-stronk, / Bloemkelk valt op *biu*-boom ; / 620 Afgehandeld dan omtrent de dromen, / Gaan we nu over op de levensgeest.

622 Een levensgeest als een steen zo groot als een rijstschuur. / Een levensgeest als een berg met vele toppen. / Een levensgeest als een golvend water. / 625 Een levensgeest als een bestand van vele bijenbomen. / Een levensgeest als ijzerhoutbomen een dal vol. / Een levensgeest als *tapang*-bomen zeven bijeen. / Een levensgeest als een *dandi*-boom aan de rand van het woud. / Een levensgeest als een *ajau*-boom met dode top. / 630 Een levensgeest als *rotan-sega* een heuvel vol. / Kap een scheut van *tuba*-stronk, / Bloemkelk valt op *biu*-boom ; / Afgehandeld dan over de levensgeest van hen beiden, / Gaan we nu over naar de eigen levensgeest.

635 Krakend draait men het touw van *tengang*, / Eén om vast te binden de voorsteven van de prauw ; / Mijn levensgeest stijge tot aan de hemel, / Opziend naar de groep van het zevengesternte. / Krakend draait men het touw van *tengang*, / 640 Eén om vast te binden de voorkant van het vlot ; / Mijn

640 Suti' tantjang luan lanting;
 Aju aku niki' ke langit,
 Ngkadah rampah piandau
 naning.
 Merit-rit tengang depit,
 Suti' tantjang luan bandung;
 645 Aju aku niki' ke langit,
 Ngkadah rampah piandau
 batugung.
 Merit-rit tengang depit,

Suti' tantjang luan sekutji;
 Aju aku niki' ke langit,
 650 Ngkadah rampah piandau dandi.
 Kuku numpu batu Keli.
 Perekuan ngenggam batu Besi.
 Tubuh dataruh Sampanai Lima.
 Aju dakingu antu Petara.
 655 Tuah njanggah ke bintang tiga.
 Idup gaju belalama.
 Keru semengat.

levensgeest stijge tot aan de hemel, / Opziend naar de groep van het Naning-gesternte. / Krakend draait men het touw van *tengang*, / Eén om vast te binden de voorsteven van de *bandung*-prauw; / 645 Mijn levensgeest stijge tot aan de hemel, / Opziend naar het Batugung-gesternte. / Krakend draait men het touw van *tengang*, / Eén om vast te binden de voorsteven van het schuitje; / Mijn levensgeest stijge tot aan de hemel, / 650 Opziend naar de groep van het Dandi-gesternte. / Mijn nagels raken de Keli-steen. / Mijn pols omvat de Besi-steen. / Mijn lichaam toevertrouwd aan Sempenai Lima. / Mijn levensgeest verzorgd door Antu Petara. / 655 Mijn geluk reike tot aan het driegesternte. / Levend in kracht jaren lang. / Kom mijn ziel.

Le chaman altaïque d'après les voyageurs européens des XVII^e et XVIII^e siècles

Par JEAN-PAUL ROUX

Sommaire :

- | | |
|--------------------------------|------------------------|
| Introduction | 2. Le tambour |
| I. Les fonctions fondamentales | 3. Le mimétisme animal |
| 1. La guérison magique | 4. Destin du chaman |
| 2. Le voyage au ciel | IV. Le rôle de prêtre |
| 3. La divination chamanique | 1. Le sacrificateur |
| II. Les autres pouvoirs | 2. Les offrandes |
| III. La description du chaman | 3. Les consécérations |
| 1. Le vêtement | 4. L'orant |

Introduction

Dans trois articles précédemment publiés dans « *Anthropos* », j'ai essayé de rassembler quelques matériaux littéraires relatifs aux chamans de l'Asie centrale altaïque antique et médiévale¹. Quelque incomplète que puisse être cette tentative, les faits recueillis, enrichis par les témoignages de l'archéologie (tombes et dessins rupestres) que j'espère examiner un prochain jour, permettent de se rendre compte, d'une façon, il est vrai, encore sommaire, de l'activité chamanique dans un passé reculé. D'un autre côté, depuis le milieu du XIX^e siècle, les ethnographes ont multiplié leurs enquêtes et les informations relatives au chaman contemporain sont innombrables ; elles ne cessent d'ailleurs de s'accroître. Il reste cependant une période assez longue, comprise entre la chute de l'empire mongol et le début des investigations scientifiques, qui retient encore trop peu les spécialistes. Elle ne manque pourtant pas d'intérêt puisqu'elle semble précéder immédiatement celle où l'influence des grandes

¹ J.-P. Roux, Le nom du chaman dans les textes turco-mongols, *Anthropos* 53. 1958, pp. 133-142; Eléments chamaniques dans les textes pré-mongols, *Anthropos* 53. 1958, pp. 441-456; Le chaman gengiskhanide, *Anthropos* 54. 1959, pp. 401-432.

religions (bouddhisme, islam et christianisme) sera plus sensible et puisqu'elle coïncide avec le début d'une renaissance du chamanisme, si l'on en croit VLADIMIRTSOV, qui la situe dans la deuxième moitié du XVI^e siècle ².

Je ferai néanmoins des réserves sur ce jugement du grand historien russe, convaincu que des recherches plus poussées dans les textes pourraient livrer des renseignements qui nous manquent encore. Des traces d'une action persistante du chamanisme se trouvent dans maints manuscrits turcs, ainsi dans le *Kitab-i Dede Qorqut*, malgré un islamisme officiel mais peut-être de surface ³. Déjà, entre les XIII^e et XVI^e siècles, des témoignages en faveur de la persistance des rites « animistes » ont été extraits des vieux livres en assez grand nombre. On se souvient que FUAT KÖPRÜLÜ, l'un des premiers, rechercha les influences du chamanisme sur les ordres mystiques musulmans ⁴. Ainsi n'hésita-t-il pas à voir la présence de chamans chez les Rifa'iyya, dans des faits aberrants qui étonnent son informateur DHABABI :

« à partir de la date où les Tartares s'emparèrent de l'Irak il se produisit parmi les Rifa'is, des actions d'ordre satanique et de prestidigitation, telles que entrer dans le feu... actes que le shaikh Ahmad ni ses disciples ne connaissaient » ⁵.

De même, et pour ne citer qu'un seul autre exemple, F. KÖPRÜLÜ compare un certain Barak Baba, qui vivait à la fin du XIII^e, avec un chaman ; il jouait tambour et tambourin, faisait un horrible tintamarre, chevauchait une autruche sauvage ⁶.

Il est vain de s'interroger sur la valeur de la comparaison puisque l'on voit, dans l'armée de Timour, « des magiciens de toute espèce » et « des devins qui se servent de l'omoplate » ⁷, puisque BABER (BABUR) se remémore qu'un de ses parents éloignés, un certain Ali Dost Tagaï, est habile dans l'art de se servir de la pierre à pluie (*iadaçilik*) ⁸.

² Cf. par exemple, dans la version française, B. Y. VLADIMIRTSOV, Le régime social des Mongols, Paris 1948, p. 237 note 1. On peut signaler que cette renaissance s'est effectuée malgré des persécutions sporadiques dont PALLAS, par exemple, se fait l'écho quand il signale que chez les Kalmuks, les chamans, hommes ou femmes, sont méprisés et punis quand on les « prend en flagrant délit d'exercice de leur culte ». P. S. PALLAS, Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs, Saint-Pétersbourg 1776. J'ai utilisé la traduction française, « Voyages en différentes provinces de l'Empire de Russie et dans l'Asie septentrionale », 5 vol. Paris 1788-1793; I, p. 569.

³ E. ROSSI, Il kitab-i Dede Qorqut, con facsimile del ms. Vaticano. Città del Vaticano 1952. J'ai montré par ailleurs (Revue de l'Histoire des Religions 154. 1958, pp. 32-66) que plusieurs prières du *Dede Qorqut* ne pouvaient être musulmanes; Dieu y est nommé *Görklü Tängri* = Dieu-Ciel Beau; des expressions identiques à celles que l'on trouve sur les inscriptions de l'Orkhon (VII^e s.) et des allusions à des rites ou croyances « chamaniques » y apparaissent nettement. Cf. E. ROSSI, pp. 163, 177.

⁴ F. KÖPRÜLÜ, *Türk Edebiyatında İlk Müttesavifler*. Constantinople 1918. Influence du Chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans. Mem. Inst. Turcologie Univ. d'Istanbul N. S. 1, Istanbul 1920.

⁵ KÖPRÜLÜ, p. 12.

⁶ KÖPRÜLÜ, pp. 16, 17, 19.

⁷ IBN 'ARABSHAH, II, p. 912, édition MANGER, Leovardiae 1767-1772, 3 vol.

⁸ PAVET DE COURTEILLE, Mémoires de Baber, 2 vol. Paris 1871, p. 30. Edition turque de ILMINSKI, Kasan 1871, p. 18.

Ce ne sont, cependant, pas ces textes que je me propose d'étudier ici, mais essentiellement les récits des voyageurs européens en Asie centrale. Ceux-ci ne sont pas en général totalement négligés par les spécialistes du chamanisme⁹, mais je ne crois pas qu'ils aient été systématiquement exploités dans le but de dessiner le visage du chaman aux XVII^e et XVIII^e siècles. La chute de l'empire gengiskhanide arrêta les grands voyages du moyen âge. Après les PLAN CARPIN, les RUBRUCK, les MARCO POLO, les RABBAN ÇAUMA, les ODORIC, les RICOLD, il faut attendre plusieurs siècles pour voir retrouver le chemin de l'Asie centrale. Au XV^e, l'Allemand JOHANN SCHILTBERGER visita la Horde d'Or, passa les portes de fer et rapporta dans son chapitre intitulé « De la Grande Tartarie » quelques renseignements qui ne concernent pas directement notre sujet¹⁰. L'Anglais ANTOINE JENKINSON longea les rives de l'Oxus en 1558 et rencontre des « Tartares », venus d'on ne sait où qui se livraient à la divination par les omoplates¹¹. Enfin et surtout, PIETRO DELLA VALLE, au temps de Shah Ismail, recueillit quelques informations relatives aux « Tartares ». Il nous apprend que ceux-ci, ayant pris langue avec l'empereur persan, lui avaient proposé de ruiner les desseins des Turcs par le moyen de quelque sorcellerie dont ils se servaient souvent à la guerre et dans les combats qu'ils livraient à leurs ennemis¹² et il nous précise plus loin que ce moyen consiste à faire tomber à volonté de la pluie ou de la neige¹³. Je crois avoir donné assez d'exemples de la technique de la pierre à pluie lors des batailles et en d'autres circonstances¹⁴. On peut néanmoins se souvenir que nous avons trouvé plusieurs cas où c'étaient des magiciens eux-mêmes, hommes ou femmes (comprendons chamans) qui, en tête de l'armée, étaient chargés de commander aux éléments. L'« Histoire Secrète des Mongols » en donne un des exemples les plus intéressants¹⁵.

Au XVII^e siècle tout change. Les voyages sont beaucoup plus nombreux, beaucoup plus hardis : BENOÎT DE GOES les inaugure entre 1603 et 1607, avec

⁹ UNO HARVA, dont le livre « classique », *Die religiösen Vorstellungen der altaiischen Völker* (F. F. Communications 125, Helsinki 1938) consacre plus de 110 pages au chaman, utilise GMELIN, PALLAS, GEORGI, STRAHLENBERG, mais ignore BANYOWSKI, CORNEILLE LE BRUN, CLARKE. De plus, les quelques citations qu'il donne sont insuffisantes et perdues dans la masse des faits beaucoup plus récents. (Par exemple, dans l'ensemble du livre J. G. GMELIN est cité sept fois alors que pour le seul chaman il mériterait de l'être une cinquantaine de fois.)

¹⁰ J. SCHILTBERGER, *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger*. London 1879.

¹¹ A. JENKINSON, *Voyage pour découvrir le chemin du Cathay par la Tartarie*. In M. THEVENOT, *Relations de divers voyages curieux*, Paris 1663, I, pp. 19-28. Cf. aussi vol. IV : *Recueil des voyages au nord*. Amsterdam 1715-1738, pp. 103-138.

¹² PIETRO DELLA VALLE, *Voyages*, 8 vol. Rouen 1745, IV, p. 117.

¹³ Idem, IV, p. 168.

¹⁴ J.-P. ROUX, *Anthropos* 53. 1958, pp. 449-451 ; *Anthropos* 54. 1959, pp. 420-422.

¹⁵ Idem. Je rappelle les magiciens des Huns et des Jouanjouan signalés par DE GUIGNES ; que deux magiciennes se mirent en œuvre contre les croisés, à Jérusalem, en 1099 ; cf. surtout, donc, l'*Histoire Secrète* (E. HAENISCH, *Die geheime Geschichte der Mongolen*, Leipzig 1937 (texte), p. 32, Leipzig 1941 (traduction allemande), p. 45, et mon article d'*Anthropos* 54. 1959, pp. 420-421. Sur la technique de la pierre à pluie cf. surtout l'excellent article de P. N. BORATAV, *Istiska* (en turc). *Islam Ansiklop.* 54 cüz, pp. 1222-1224. A. INAN, *Tarihî ve bugün Şamanizm*. Ankara 1954, pp. 160-165.

une audace inouïe¹⁶. Pourtant, parmi les très nombreux récits il n'en est que peu qui apportent des documents sur le chamanisme : beaucoup d'explorateurs, maintenant comme il le sera plus tard, s'en sont tenus au bouddhisme ou à l'islam. Au XVIII^e, avec les GMELIN et les PALLAS, notre science s'enrichira considérablement et nos voyageurs seront les véritables précurseurs des HUC, des BERGMANN qui seront foison au XIX^e.

L'optique des voyageurs modernes n'est plus du tout celle des aventuriers du Moyen Age. Il n'est pas question ici de définir les différences (ce qui nous ferait largement sortir de notre sujet), mais de souligner qu'il peut être difficile de savoir si le visage nouveau que nous trouvons au chaman provient d'une évolution de sa personnalité ou, au contraire, d'une façon toute nouvelle de le décrire. Ainsi, on nous peint alors soigneusement les costumes qui laissaient indifférents jadis. Tandis que les divers faits religieux s'amenuisent, le chamanisme apparaît mieux. Dans les descriptions d'ensemble le chaman, peut-être parce que ses démonstrations sont très spectaculaires, prend la première place. Par exemple KRACHENINNIKOV, dans son examen du Kamtchatka, consacre trois chapitres à la vie religieuse dont un tout entier au chaman (ch. XII)¹⁷.

Le rôle politique de celui-ci semble avoir complètement disparu après avoir tenu longtemps la vedette. C'est cette constatation qui autorise HEISSIG à dire qu'au XIII^e le chaman se recrutait dans l'aristocratie, mais qu'alors (XVII^e), il sort indistinctement de toutes les classes¹⁸. ISBRAND avait dit, ce qui n'est pas fort différent malgré les apparences, que tous les anciens habitants de la Sibérie étaient idolâtres¹⁹. On doit relever une remarque de GMELIN qui prouve peut-être un début d'incrédulité dans le public chamaniste : les Tatars de la zone Ob-Iénisséï avouent à notre auteur que les « prophéties et les cures (du *kam*) ne sont pas toujours des plus certaines »²⁰.

¹⁶ Il n'est rien resté de relatif au chamanisme dans les quelques notes que l'on a conservé du journal de route de BENOÎT DE GOES. Cf. P. N. TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne en la Chine...* Paris 1618.

¹⁷ S. KRACHENINNIKOV, *Opisanie zemli kamtchatki*. 2 vol. Saint-Petersbourg 1819. Le vol. III de CHAPPE d'AUTEROCHÉ, *Voyage en Sibérie fait en 1761*, Paris 1768, contient une version française du récit de KRACHENINNIKOV. Les deux autres chapitres sont, l'un, le XI, consacré aux croyances religieuses, l'autre, le XIII, aux fêtes et cérémonies.

¹⁸ W. HEISSIG, *A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century*. *Anthropos* 48. 1953, pp. 511-512. Sauf erreur, je crois que la première description de la « quête des pouvoirs » est dans N. CHTCHUKIN, *Pojezdka v Jakutsk*, Saint-Petersbourg 1844, p. 277 : « celui dont le destin est de devenir chaman se comporte dès son âge le plus tendre comme un faible d'esprit ; il erre dans les forêts, se précipite dans l'eau ou dans le feu, saisit une arme pour se tuer. A ces manifestations, les parents reconnaissent que l'enfant sera chaman ».

¹⁹ Le voyage de BRAND (ISBRAND) qui eut lieu à la fin du XVII^e siècle fit beaucoup de bruit. Il a été publié plusieurs fois en diverses langues : A. BRAND, *Beschreibung der chinesischen Reisen*. Hamburg 1698 ; IDES, « Relation du voyage de M. Evert Isbrand », etc. (trad. de l'ouv. de BRAND, Amsterdam 1699) que nous citons ici en référence sous le titre « Relation ». On utilise dans certains travaux A. BRAND, *Beschreibung seiner grossen chinesischen Reise anno 1692* (sic, en fait : 1692-93-94), Lybeck 1734.

²⁰ J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, 4 vol. Göttingen 1752.

Le rôle sacerdotal, sur lequel nous nous étions sans cesse interrogé et qui sera généralement refusé au chaman contemporain par les ethnologues ²¹, au cours des deux siècles qui nous occupent ici et dans les documents que nous utilisons, n'a jamais été et ne sera sans doute jamais aussi important.

I. Les fonctions fondamentales

1. La guérison magique

Elle continue à jouer un rôle fondamental, et si presque tous les informateurs la signalent, c'est en général sans nous apporter des indications précises. KRACHENINNIKOV, au Kamtchatka, la place au premier rang des préoccupations chamaniques avant le « détournement des malheurs et la prédiction de l'avenir » ²² ; mais il n'insiste pas. Quelques informations plus riches sont données par GEORGI, PALLAS et GMELIN.

On sait que la maladie peut être conçue comme la conséquence de l'introduction d'un corps étranger, généralement animé, dans le corps du patient. C'est ce qu'a très bien vu GEORGI, le premier sans doute, dans la deuxième moitié du XVIII^e, chez les Toungouses. Ceux-ci, nous apprend-il, croient qu'une chenille peut s'introduire dans les malades, que seul un chaman peut l'expulser et, pour affirmer ses prétentions, qu'il est capable de la montrer ensuite aux personnes présentes ²³.

GMELIN a relevé la guérison chamanique en diverses régions de l'Asie. Parlant des Tatars de la région de Tomsk récemment baptisés, il dit qu'avant leur christianisation, ils avaient encore recours à leurs *kamm* dans les maladies ²⁴. Sans aucun doute cette habitude continue quand il les visite puisqu'il précise qu'ils n'ont encore « aucune idée de la religion qu'ils ont embrassée... mais qu'ils sont seulement priés de s'abstenir de la viande de cheval, ce à quoi, d'ailleurs, ils n'obtempèrent pas » ²⁵. Il est intéressant de remarquer que les chrétiens considèrent la manducation du cheval comme un des faits centraux de la religion altaïque. On peut penser qu'en la visant c'est bien plutôt le sacrifice millénaire du cheval qu'ils veulent abolir, ce que GMELIN n'a pas vu.

²¹ C'est surtout le point de vue de quelques auteurs appartenant à l'école historico-culturelle ; cf. en particulier W. SCHMIDT, A. GAHS, D. SCHRÖDER (de ce dernier « Zur Struktur des Schamanismus », *Anthropos* 50, 1955, pp. 848-881). Très récemment, en France, J. CAZENEUVE, dans sa thèse, *Les rites et la condition humaine* (Paris 1958) a insisté à plusieurs reprises sur le double rôle du chaman comme magicien et comme prêtre (cf. pp. 194, 211, 242, 243, 437, 438).

²² KRACHENINNIKOV, dans CHAPPE D'AUTEROCHE, p. 74.

²³ J. G. GEORGI, *Bemerkungen auf einer Reise im russischen Reiche in den Jahren 1773 und 1774*. Saint-Petersbourg 1775. I, p. 266.

²⁴ GMELIN, I, p. 33. La technique de guérison semble mixte: pseudo-scientifique et magique. En effet, le *kam* use d'un remède universel, la peau d'hermine, à laquelle il met des yeux de métal et qu'il laisse attachée au cou et devant le visage du malade pendant qu'il joue de son tambour magique. A un autre propos, GMELIN note que, pour chasser le diable ravisseur de l'âme, on use aussi d'une certaine plante médicinale (I, p. 351).

²⁵ Idem, p. 335.

Ceci confirme, si besoin en était, que le sacrifice du cheval est bien la cérémonie centrale du « chamanisme ». Chez les Tchouvaches, « les sorciers et les sorcières » sont considérés, ont une grande autorité et sévissent dans chaque village quand GMELIN, au début du deuxième tiers du XVIII^e siècle, les visite. Dès qu'un Tchouvache se sent malade ou même légèrement incommodé, il court à son *iumas* et celui-ci désigne la victime que le patient doit offrir ²⁶. GMELIN est très précis sur ce point. Il consacre un long paragraphe à montrer que dans la perspective indigène le sacrifice et la prière sont l'un et l'autre conçus comme les moyens les plus efficaces pour recouvrer la santé. Nous paraissions loin de la cure chamanique classique par la transe. Nous ne devons pourtant pas nous étonner outre mesure et croire à une innovation. Il est bon de se souvenir qu'au moment de la mort de Tului (Touloui), l'« Histoire Secrète des Mongols » relate que le peuple désire donner « à titre de substitut »... « n'importe quelle autre chose » pour sauver Oegoedei malade : finalement, le substitut sera Tului lui-même ²⁷. Il s'agit bien d'un sacrifice. De même, on essaie de sauver Argoun de la mort en répandant de nombreuses aumônes ²⁸. Cela ne veut pas dire que le chaman n'intervienne pas d'une autre façon, ni même que GMELIN l'a ignoré. Il a bien observé, en tous cas, que chez les Tatars de Kousnetsk (Ob-Iénisséi), la guérison s'effectuait par la vertu du tambour magique ²⁹.

A propos des Yakoutes, le récit de GMELIN ne se contente plus d'être descriptif, il est aussi explicatif, et l'explication qu'il donne est belle et bonne. « Presque tous les Sibériens croient que lorsqu'un homme est malade, le diable lui a enlevé l'âme et que lorsqu'elle n'est pas promptement rendue, le corps meurt » ³⁰. Auparavant, il avait appris d'un vieil homme « ressemblant fort à un *kam* ou chaman » que « le diable était l'auteur de tout mal et, par conséquent,

²⁶ Idem, I, pp. 44 ss.

²⁷ E. HAENISCH, texte, p. 96, trad., p. 143. Cf. surtout F. W. CLEAVES, The Expression *Jöb ese bol* in the Secret History of the Mongols. Harvard Journal of Asiatic Studies 12. 1948, pp. 311-320 et A. MOSTAERT, Sur quelques passages de l'Histoire Secrète, Harv. Journ. 15. 1952, p. 363. Et aussi J.-P. ROUX, Anthropos 54. 1959, p. 406.

²⁸ D'après WAŞŞÂF. Dans C. D'OHSSON, Histoire des Mongols, La Haye, Amsterdam 1834-1835, I, p. 434. Cf. J.-P. ROUX, Anthropos 54. 1959, p. 406.

²⁹ GMELIN, I, p. 276. Le tambour, ici, sert encore à faire retrouver ce qui fut perdu, à prédire l'avenir.

³⁰ Idem, II, pp. 357 ss. GMELIN sait bien que le nom du chaman est, en yakoute, *ajun*. Bien entendu, il ne faut pas donner au mot « diable » le sens qu'il a en Occident. Je ne suis pas sûr qu'il s'agisse d'un esprit du mal. Rien ne permet de l'affirmer et il y a, au contraire, maintes raisons de croire à une divinité. On sait d'ailleurs que l'âme peut partir seule, sans être ravie. Le mot « diable » se trouve aussi dans le récit du comte DE BANYOWSKI, exilé au Kamtchatka dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle « Le chaman ou sorcier a commerce avec le diable » (Voyage et mémoires du comte de Banyowski, magnat des royaumes de Hongrie et de Pologne. 2 vol. Paris 1791, p. 232). ISBRAND est à la fois plus naïf et plus prudent. Il parle de « l'arrivée d'une personne qui, sans doute, ne peut être que le diable » (Relation, p. 72). GMELIN s'est demandé, et a demandé, comment les indigènes se représentaient ce diable. Les réponses ont été variées. Un *kam* le voit sous la forme d'une étincelle, un autre comme une ombre qui lui était apparue le soir (I, p. 291).

de toute maladie »³¹. Il nous place, avec ces textes, dans la perspective la plus rigoureuse du chamanisme, dans sa recherche de l'âme, et par conséquent du voyage dans les zones cosmiques, peu attesté par ailleurs à cette époque³². Si c'est, en général, ce que les Occidentaux nomment « le diable » qui est en rapport avec les chamans, ceux-ci peuvent avoir contact avec le Dieu-ciel lui-même comme l'affirme une vieille femme chamane qui, au reste, assiste un jour à une curieuse épiphanie³³.

PALLAS a remarqué que les devins sont appelés en cas d'accidents, de cauchemars, d'insuccès à la chasse ou à la pêche, c'est-à-dire chaque fois qu'il s'agit de s'assurer la domination sur des individualités spirituelles ou animales avec lesquelles le commun des mortels ne peut entrer en contact intelligent³⁴. Son récit se rapporte aux Ostiaks. Même s'il ne prenait pas le soin de nous préciser que presque tous les peuples de la Sibérie « suivent ces usages superstitieux »³⁵, le fait ostiak aurait une grande valeur. On voit, grâce à lui, parfaitement bien que la guérison magique n'est pas en soi une attribution du chaman. Pour mieux dire, elle ne constitue pas à elle seule une section particulière des activités chamaniques, mais bien au contraire ne se justifie que par les croyances qu'elle suppose et qui l'apparentent, en effet, comme PALLAS le voit très exactement, avec les cauchemars, les accidents et les insuccès, tous des événements anormaux, donc sacrés, et exigeant la présence d'un « initié » apte à manipuler le sacré.

On le voit, les voyageurs ne sont pas encore très précis sur le sujet de la guérison magique et il est nécessaire, pour lui donner sa juste place aux XVII^e et XVIII^e, de se tourner vers les sources indigènes. La biographie de Neyiči Toyon (1557-1653), publiée et traduite par HEISSIG, montre le héros guérissant la princesse des Onghighut gravement malade. Le pouvoir magique des bouddhistes surpasse celui du grand chaman appelé et officiant en vain : en conclusion la tribu se convertit au lamaïsme³⁶. Le missionnaire est d'ailleurs d'une rare efficacité puisqu'on le voit, comble de l'art, guérir une chamane frappée de cécité³⁷. Ce dernier fait prouve la confiance accordée par le milieu chamanique à la traditionnelle cure magique. Des légendes bouriates parlent de la même façon de cette fonction essentielle. Deux sœurs soignent leur oncle malade de l'estomac « avec un taureau » parce que leur famille est chamanique³⁸.

³¹ GMELIN, I, p. 351.

³² Cf. plus bas le paragraphe intitulé « Le voyage au ciel ».

³³ GMELIN, II, p. 137.

³⁴ P. S. PALLAS, Voyage en différentes provinces de l'Empire de Russie et dans l'Asie septentrionale, 5 vol. Paris 1788-1793, IV, p. 82. Cité ici « Voyage ».

³⁵ Idem, IV, p. 85.

³⁶ A la fin du XVI^e, SIAO TA-HENG nous donne un important récit, le *Pei-lou feng-sou* qui nous fait pénétrer dans le monde mongol travaillé par un puissant mouvement bouddhique, mais encore attaché aux croyances de ses pères. On y retrouve les *baksi*, des maîtres qui savent lire. SERRUYS, *Pei-lou feng-sou*. Les coutumes des esclaves septentrionaux de Hsiao Ta-heng. Monumenta Serica 10, 1945, pp. 177-208. Cf. *baksi*, p. 140. Sous l'influence des lamas la crainte des démons et des esprits augmente encore (idem, p. 152).

³⁷ Neyiči Toyon, p. 37 verso-40 recto. W. HEISSIG, texte, p. 520, trad., p. 521.

Dès le début du XIX^e siècle, les explorateurs nous citeront des cas précis de guérison magique qui nous manquent les deux siècles précédents. BERGMANN qui, par la date de son voyage, peut encore prendre place ici (1802-1803) dira par exemple : « quelques jours avant la mort de Tchutchei, des médecins avaient employé des moyens magiques pour sa guérison » ³⁹.

2. Le voyage au ciel

Nous avons vu, dans les articles précédents, combien il était difficile d'isoler le voyage chamanique dans les zones cosmiques ; nous n'en avons, au reste, trouvé que peu d'exemples. Il est donc normal que les voyageurs des XVII^e et XVIII^e siècles soient pratiquement muets sur ce phénomène. A vrai dire si nous ignorions que la quête de l'âme est accompagnée par le voyage cosmique, nous n'en trouverions point de trace ici. Mais on sait comment il faut interpréter des récits tels que celui-ci : « ils craignent que le diable, quand ils meurent, ne saisisse leur âme et pour les empêcher, le *kam* bat son tambour magique » ⁴⁰. En battant son tambour, il voyage en esprit. Peut-être cependant faut-il mentionner que l'âme des chamans défunts est appelée à l'aide par les chamans vivants lors de leurs actions. GEORGI, au XVIII^e, et CHTCHUKIN, au XIX^e, nous le disent très nettement ⁴¹.

3. La divination chamanique

Il est parfois malaisé de savoir si la divination, très répandue encore, et qui frappe beaucoup les voyageurs, est de type purement chamanique (avec transe) ou fait usage d'autres techniques. Nous possédons quelques très belles descriptions de séances chamaniques dont nous allons donner ici de larges extraits.

ISBRAND décrit une scène très caractéristique qu'il a vue chez les Ostiaks : « en certains temps... ces peuples s'assemblent dans leurs cabanes où ils font alors des cris et des hurlements horribles et lamentables qui ne prennent fin qu'à l'arrivée d'une personne qui sans doute ne peut-être que le diable ⁴². Cet esprit malin leur prédit ce qui doit leur arriver [résultat de la chasse, état de santé, prévision des famines, mariages, date de la mort]... Quand ce satan a disparu, ils se séparent et attendent leur destinée avec un courage

³⁸ G. SANDSCHEJEW, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*. *Anthropos* 22. 1927, p. 602. C'est-à-dire : « Sie brachten den Göttern einen Stier zum Opfer dar ».

³⁹ B. BERGMANN, *Voyage de M. Bergmann chez les Kalmouck*. Châtillon-sur-Seine 1825, p. 253. *Nomadische Streiferein unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803*. 4 vol. Riga 1804-1905.

⁴⁰ GMELIN, I, pp. 285-286.

⁴¹ GEORGI, I, p. 278. CHTCHUKIN, p. 410, cité par HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 460.

⁴² Cf. plus haut, note 30.

intrépide »⁴³. Le même auteur a bien remarqué la transe chez les Toungouses où le « chaman tombe à la renverse comme s'il avait perdu l'esprit »⁴⁴.

CORNEILLE LE BRUN, au début du XVIII^e, est moins détaillé : « Siaman ou Koedisnick signifie prêtre ou plutôt magicien »... « Cet homme peut leur prédire tout le bien et tout le mal qui peut leur arriver, s'ils seront heureux à la chasse, si les personnes malades réchapperont ou mourront de leur maladie et plusieurs autres choses pareilles ». Quelques mots suffisent à préciser le mode de divination : « les plaques de fer qu'ils portent sur leurs habits »... « les bruits effroyables »⁴⁵.

La plus belle description contemporaine est sans doute celle de BANYOWSKI : Le chaman

commença par faire sortir toutes les femmes de la yourte ; après quoi il se mit nu comme la main et se lava le corps avec son urine. Ensuite, il endossa un habit long (...) ⁴⁶. Dans cet équipage, il se plaça au centre de la yourte, tourna une fois sur lui-même en criant kutti, kuttnei, kutuchta et, tirant une bouteille de sa poche de cuir, but une partie de la liqueur qu'elle contenait. Alors il se jeta par terre où il resta immobile dix à quinze minutes ; au bout de ce temps, il se mit à hurler et à crier et bientôt après se leva et frappa sur son tambour de toute sa force et sans interruption à l'exception de quelques intervalles ménagés à dessein pour donner plus d'efficacité à ses hurlements. Ses mouvements étaient si violents qu'il criait de toute sa force et qu'enfin sa bouche, ses yeux et tous ses membres se convulsaient d'une manière hideuse. Après avoir passé une heure à faire toutes les contorsions imaginables, le chaman s'assit par terre et commençant à prophétiser d'une voix faible et rauque me dit ce qui suit⁴⁷... A ces mots, il tomba dans un profond assoupissement ⁴⁸.

Bien entendu, cette description n'est pas fort différente de celles, nombreuses, que nous connaissons, et si je l'ai donnée c'est en raison de sa date ⁴⁹.

GMELIN a pu discerner quelques-uns des divers modes de divination, mais sans que nous puissions encore résoudre si tous relevaient du chaman. Cela ne fait pas de doute chez les Tatars de l'Ob et de l'Iénisséï qui prédisent l'avenir grâce à leurs tambours ⁵⁰. De même chez les Bratski où une vieille femme devenue paralysée ne peut plus « sauter » et par conséquent découvrir les voleurs ⁵¹. Peut-être doit-on mettre en rapport la divination par l'arc que GMELIN rencontre chez les Yakoutes, sans en donner d'explication, avec la divination antique par les flèches. A mes yeux, c'est douteux ⁵².

La scapulomantie demeure très répandue dans l'Asie centrale à cette époque. Chez les Kazakh-Kirghiz que PALLAS visite en 1769, notre voyageur

⁴³ IDES, p. 63.

⁴⁴ IDES, p. 72.

⁴⁵ Voyage de Corneille Le Brun par la Moscovie en Perse et aux Indes orientales. 2 vol. Amsterdam 1718, p. 13.

⁴⁶ Pour la description de l'habit cf. plus loin.

⁴⁷ Ici, le chaman prédit la destinée de l'auteur.

⁴⁸ Voyage et mémoires du comte de Banyowski, pp. 233-234.

⁴⁹ On ne la trouve d'ailleurs pas dans le « classique » HARVA ni, à ma connaissance, dans les études générales consacrées aux séances chamaniques.

⁵⁰ GMELIN, I, p. 276.

⁵¹ GMELIN, II, p. 137.

⁵² GMELIN, IV, p. 134.

distingue cinq classes de magiciens, dont la deuxième, qu'il nomme les *jaou-rountschi*, est spécialisée dans la lecture de l'avenir sur les omoplates de brebis. « Il est indispensable, dit-il, que cet os ait été dépouillé avec un couteau et que personne n'y ait porté les dents, sans quoi il n'aurait pas de vertu ». PALLAS raconte ensuite diverses anecdotes à ce sujet ⁵³.

Chez les Kalmouks, la prédiction de l'avenir par l'inspection des fissures produites par le feu sur les omoplates se nomme *dallatullik*, et ceux qui la pratiquent sont connus sous le nom de *dalladschi*. Ce sont des gens qui, sans exercer la profession de sorcier ni appartenir à la classe du clergé ont acquis, par une longue pratique, une grande habileté dans cet art. Il existe d'ailleurs un écrit mongol intitulé *Dalla* qui enseigne les règles d'après lesquelles il faut interpréter les différentes fissures qui se produisent sur une omoplate exposée au feu ⁵⁴. Il y a là, je crois, la réponse à la question que nous nous sommes longtemps posée sur les rapports entre le spécialiste de la scapulomantie et le chaman. Nous avons vu qu'au XIV^e siècle, dans l'armée de Tamerlan, les *dallaci* étaient « des devins et des magiciens de toute espèce ». Cent ans plus tôt, RASHID-ED-DIN nous avait dit qu'ils étaient des chamans. Une conclusion provisoire pourrait être que, depuis les origines jusqu'à l'époque mongole, le *kam* avait comme attribution le déchiffrement des fissures sur les os calcinés et que, peu à peu, cette technique a été employée par d'autres personnages.

Il importe encore de remarquer dans le récit de PALLAS qu'une distinction est établie entre le *dalladschi*, le sorcier et le prêtre. Auquel devons-nous donner le nom de chaman ? J'incline à croire que ce serait au second. PALLAS attribue, en effet, nous venons de le voir, la scapulomantie chez les Kazakh-Kirghiz à la « deuxième classe de magiciens ». Il aurait donc tendance à classer les actes magiques suivant les personnages spécialisés qui les font et à considérer à part le spécialiste des questions « spirituelles ». Mais ce n'est là qu'une hypothèse. On ne peut oublier d'autre part que BERGMANN, un peu plus tard (1802), retrouvera le même usage chez les Kalmouks, mais qu'il l'attribuera à des médecins qui s'en servent pour discerner la cause de la maladie ⁵⁵. Il y a là deux affirmations quelque peu contradictoires, difficiles à concilier, si l'on ne veut admettre que BERGMANN a visité des tribus plus conservatrices.

II. Les autres pouvoirs

Nous n'aurons pas à nous retarder beaucoup sur les prouesses variées des chamanes. On nous en rapporte quelques-unes. Ainsi, GMELIN a vu une toute jeune chamane s'enfoncer un couteau dans le corps sans se faire le moindre mal ⁵⁶. Nous devons, au contraire, considérer avec plus d'attention

⁵³ PALLAS, Voyage, I, pp. 619-620. Le dépouillement de l'os est évidemment nécessaire. Nous le savons dès l'époque des Huns. Le khan Abu Said « racle les os ».

⁵⁴ PALLAS, Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkernschaften. 2 vol. Saint-Petersbourg 1776-1801. II, p. 350. Cité ici « Sammlungen ».

⁵⁵ BERGMANN, III, p. 184.

⁵⁶ GMELIN, II, p. 493.

la technique de la pierre à pluie, très ancienne, et qui tient une place considérable dans les coutumes mongoles retrouvées par HEISSIG au XVII^e siècle ⁵⁷. PALLAS la connaît également. Pour lui, la pierre à pluie est un caillou que l'on trouve parfois à terre et parfois dans l'estomac des animaux (bézoard). Elle est utilisée par les lamas, mais aussi par les laïcs. BABER, au XVI^e, en faisait usage. Dans un combat entre Euzbegs et Kizil Bash, il fut convenu que « quelques-uns parmi les Euzbegs se posteraient à proximité du camp ennemi et ne permettraient pas aux Kizil Bash de sortir des lignes ; que lorsque le soleil entrerait dans le signe du scorpion, on donnerait ordre aux magiciens d'opérer avec une pierre yada ce qui réduirait les Kizil Bash à l'impuissance et permettrait leur capture » ⁵⁸.

Au début du XIX^e TIMKOWSKI (1820-1821) écrira une intéressante description du bézoard qu'il nommera correctement *yada tash*. Quoique ce texte nous conduise un peu en delà de notre date limite, nous pensons qu'il est utile de le citer :

Yada tash, ou bézoar est dur comme le sel gemme ; il varie par la grosseur et la couleur ; il y en a de jaunes, de rouges, de blancs, de verts, de bruns. On le trouve dans l'estomac des vaches et des chevaux, dans la tête des cochons, le meilleur dans leur estomac. Quand les Turkestaniens veulent obtenir de la pluie, ils attachent le bézoar à une perche de saule qu'ils posent dans de l'eau pure, ce qui amène infailliblement ce qu'ils demandent. Quand ils désirent du vent, ils mettent le bézoar dans un petit sac qu'ils attachent à la queue d'un cheval ; quand ils veulent un temps frais, ils l'attachent à leur ceinture. Ils ont pour ces différentes circonstances, des conjurations ou prières particulières qui, selon leurs opinions superstitieuses, manquent rarement de succès.

Et TIMKOWSKI conclut : « l'effet du bézoar est encore plus grand dans les mains des lamas » ⁵⁹.

Le puissant prince Neyiçi Toyon galope sur son étalon blanc en cercle autour du camp du lama. Et tandis qu'il fait ceci, de gros nuages noirs viennent de tous les côtés, poussés par le vent ⁶⁰.

Ces récits concordent donc pour dire que le pouvoir naturel de la pierre à pluie se trouve renforcé quand elle est entre les mains d'un spécialiste de la spiritualité, détenteur de pouvoirs magiques, grand chaman ou lama. On ne sait si les paroles prononcées sont des formules magiques ou des prières. L'ethnologie religieuse ne manquera pas de noter que l'objet seul ne suffit pas à la kratophanie.

Le texte mongol de HEISSIG ne nous dit pas qu'il s'agit d'un bézoard. On peut supposer que la pierre à pluie a été attachée à la queue du cheval ainsi qu'on le voit dans le récit de TIMKOWSKI. Il n'est pourtant pas exclu qu'il soit question d'une autre méthode, celles-ci étant assez nombreuses. PALLAS connaît, par exemple, celle qui consiste à répandre de la poussière et du sable pour provoquer une tempête. L'explication est claire. La tempête

⁵⁷ HEISSIG, p. 23.

⁵⁸ PAVET DE COURTEILLE, II, p. 361 ; ILMINSKI, p. 450.

⁵⁹ G. TIMKOWSKI, Voyage à Péking à travers la Mongolie en 1820 et 1821, publié par M. KLAPROTH, 2 vol. Paris 1827, I, p. 412-413.

⁶⁰ HEISSIG, trad., p. 522, texte, p. 520.

soulève des nuages de poussière. En répandant soi-même de la poussière, on préfigure les conséquences de la tempête et ainsi on la provoque. Ce qui est plus intéressant, c'est que l'auteur nous place dans une nouvelle perspective avec une valorisation morale ou religieuse puisque « il faut croire surtout, disent les Kalmouks, à la puissance des dieux inventeurs des paroles magiques » et puisque « l'on ne doit pas faire cela en hiver car l'opération nuit aux plantes et aux animaux, ni trop souvent en été car on engendrerait une multitude de vers et d'insectes » ⁶¹.

III. La description du chaman

La seule mention d'un pouvoir politique encore détenu par les chamans se trouve dans la chronique éditée et traduite par HEISSIG et se situe à la veille de la conversion au bouddhisme ⁶². Par contre, et c'est cela qui, comme je l'ai déjà dit, est tout à fait nouveau, nos informateurs donnent de nombreuses descriptions du chaman, de son habillement, de ses outils, de son destin.

1. Le vêtement

Les ornements zoomorphes du costume chamannique, bien connus au XIX^e siècle et ensuite, sont considérés par les voyageurs des XVII^e et XVIII^e comme les plus significatifs.

Le comte DE BANYOWSKI, qui se fait prédire l'avenir par un chaman, le voit « endosser un habit long, fait de peaux de chiens tannées ; sur sa tête il met un capuchon avec deux cornes puis il attache un tambour à son ceinturon » ⁶³. WITSEN remarque, sur les gants et les bottes du chaman toungouse, des pattes d'ours en fer ⁶⁴. GMELIN, chez les mêmes Toungouses, signale que le chaman porte sur ses épaules nues des ramures en fer à plusieurs branches ⁶⁵. WITSEN a dessiné des bois à ramifications identiques, mais posés cette fois directement sur la tête ⁶⁶. HARVA y voit des ramures de rennes ⁶⁷. Les femmes n'en porteraient pas, du moins à Verschnaia Borsa ⁶⁸. Chez les Bouriates

⁶¹ PALLAS, *Sammlungen*, pp. 348-350.

⁶² HEISSIG, o. c.

⁶³ Voyage et mémoires, p. 233.

⁶⁴ WITSEN, *Noord en Oost Tartarye*. 2 vol. Amsterdam 1705. Ignorant le hollandais, je n'ai pu utiliser cet intéressant ouvrage comme je l'aurais voulu. MORDVINOV nous permet de savoir que le fer n'avait pour effet que de pallier l'absence de griffes véritables (*Inorodtsy obyčajuchichie v Turuhanskom krae. Vestnik Russkago Geograficheskago Obchtchestva*, II, 1860, p. 62).

⁶⁵ GMELIN, II, pp. 44-45.

⁶⁶ WITSEN, o. c.

⁶⁷ HARVA, p. 517. Toutes ces coiffures en forme de cornes, dont on trouvera de nombreux exemples plus récents dans HARVA, font irrésistiblement penser aux anciens masques de Pazyryk si merveilleusement conservés dans des tombes de l'Altai depuis l'antiquité. Cf. p. ex. KARL JETTMAR, *The Altai Before the Turks*, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* (B.M.F.E.A.) 23. 1951, pp. 172 ss.

⁶⁸ GMELIN, II, p. 82.

de longues chevelures ondulées mises par les femmes chamanes sur leur costume pendent jusqu'à terre et représentent des serpents ⁶⁹. GMELIN, chez les Bouriates d'Oudinsk ⁷⁰, trouve des robes et des bonnets en pointe couverts de griffes d'aigles et de hiboux ⁷¹. Pour cet auteur, l'habillement chamanique est « effroyable ». ISBRAND analyse, sur la robe couverte de ferrailles, « toutes sortes de figures d'animaux, d'oiseaux, de corbeaux, de poissons, de hiboux ». De même sur le bonnet. Il confirme WITSEN, en disant très exactement comme lui que le chaman « a les mains couvertes de deux grandes pattes d'ours faites de fer » ⁷².

Ces morceaux de fer qui s'amassent sur le vêtement chamanique ne sont pas zoomorphes. ISBRAND, après avoir découvert les animaux que nous avons dit, distingue « des haches, des scies, des sabres, des couteaux » ⁷³. CORNEILLE LE BRUN s'effraie du bruit que fait leur cliquetis ⁷⁴. Chacun est d'ailleurs d'accord pour souligner le tapage inharmonieux ⁷⁵. Plusieurs insistent sur le poids très considérable de cet harnachement ⁷⁶. GEORGI a fait la très intéressante remarque que, le long des manches, les morceaux de fer prenaient la forme de lamelles allongées ⁷⁷. Il a été établi depuis que ces lamelles ressemblaient et voulaient ressembler aux os humains ⁷⁸.

2. Le tambour

L'emploi du tambour, encore répandu, ne semble pas (ou plus ?) systématique aux XVII^e et XVIII^e siècles. PALLAS a, en effet, observé que l'on ne s'en servait plus chez les Kalmouks ⁷⁹. Les hommes n'en ont pas à Verschnaia Borsa ; la femme chamane en a un, mais il est rudimentaire, constitué seulement par une peau tendue sur un cercle de bois ⁸⁰. Quand la cérémonie n'est pas très dramatique, le tambour est laissé dans la yourte. GMELIN assiste à une petite cérémonie et constate que le chaman n'a pas avec lui son tambour. Il se renseigne et nous dit que le diable n'a pas donné en ce jour, à cet homme,

⁶⁹ PALLAS, Reise, III, p. 182. Là encore une comparaison avec les vieilles pierres des steppes où des personnages cornus sont surmontés d'une longue chevelure ondulée (cf. H. APPELGREN-KIVALO, Alt-altäische Kunstdenkmäler, Helsinki 1931, Abb. 144, 157, 164, etc. ou H. N. ORKUN, *Eski Türk yazılları* 4. vol. Istanbul 1936-1941, III, pp. 11-13).

⁷⁰ GMELIN note le nom du chaman bouriate : *bö*.

⁷¹ GMELIN, I, pp. 397-398.

⁷² IDES, p. 72.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Voyage de Corneille Le Brun, p. 13.

⁷⁵ Cf. par exemple GMELIN, I, pp. 397-398, BANYOWSKI, p. 233, ISBRAND (IDES, p. 72).

⁷⁶ « Deux cents livres », IDES, pp. 71-72. GMELIN dit seulement « des habits très pesants » (I, p. 347).

⁷⁷ GEORGI, I, p. 280.

⁷⁸ M. ELIADE a écrit des phrases très suggestives sur cette question. Cf. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris 1951, p. 152. Tout le problème de la résurrection des corps dans les croyances altaïques tourne autour des os. Cf. aussi E. LOT-FALCK, Les Rites de Chasse chez les peuples sibériens, Paris 1953.

⁷⁹ PALLAS, Sammlungen, pp. 348-350.

⁸⁰ GMELIN, II, p. 83.

l'ordre de s'en servir. Et il ajoute : le diable ne fait cet honneur qu'à ceux avec lesquels il veut avoir les plus intimes relations ⁸¹.

Par contre, quand le tambour est employé, là où il existe encore, il est très bien décrit. Les voyageurs qui ont compris l'importance rituelle de cet instrument cherchent à nous en donner une image aussi complète que possible. La plus longue description, que nous ne citerons pas ici par souci de brièveté, est celle de GMELIN. Disons seulement que cet auteur a noté comme significatif la garniture de peau et les pendeloques de fer qui décorent l'instrument ⁸². GEORGI, de son côté, nous apprend que l'on peint sur le tambour du chaman toungouse des images de serpents, d'oiseaux et d'autres animaux, tandis que sur la poignée des images « d'esprit » sont accrochées ⁸³. Je me propose de faire ultérieurement une étude comparative des dessins des tambours chamaniques modernes et des gravures rupestres de l'antiquité. Les points communs ne manquent pas ; on l'a déjà signalé ⁸⁴. Quant à la baguette, ici, elle est couverte de peaux de lièvres ⁸⁵ ; à Kousnetz, de peau de zibelines ⁸⁶ ; à Oudinsk, de peaux d'écureuils ⁸⁷ ; chez les Mongols de l'est, de peaux de rats ⁸⁸. Pour l'histoire religieuse, il est particulièrement intéressant de relever dans GMELIN, qui est décidément une source inépuisable de renseignements, la valeur sacrée du tambour. Un compagnon de voyage de notre auteur, MÜLLER, « voulut avoir le tambour magique de ces Tartares... Le Kam sembla fort affligé de cette proposition... et dit à ses compatriotes que si l'on emportait son tambour, ils seraient tous perdus » ⁸⁹. Le tambour est donc une puissance par lui-même bien qu'il soit étroitement lié au chaman qui le manipule, puisqu'il est enterré avec lui ⁹⁰, ainsi d'ailleurs, que tous ses autres instruments ⁹¹.

⁸¹ GMELIN, II, pp. 44-45.

⁸² GMELIN, I, p. 284.

⁸³ GEORGI, I, p. 281.

⁸⁴ Mais cela pose le problème de la disparition de l'art animalier des steppes. Par exemple, pour D. CARTER, c'est la pression anthropomorphique du christianisme et du bouddhisme au premier millénaire de l'ère chrétienne qui est responsable de la disparition de l'art animalier (*The Symbol of the Beast*, New York 1957, p. 47). Mais, par exemple, pour K. JETTMAR, plus l'élément mongoloïde est fort plus l'art animalier disparaît (*B.M.F.E.A.* 23. 1951, p. 200). De même O. MÄNCHEN-HELFEN attribue essentiellement l'art animalier aux Européides (*Die Träger des Tierstils im Osten*. Wiener Beitr. zur Kunst und Kulturgesch. Asiens, IX. Wien 1935). Enfin J. STRZYGOWSKI (*Altai, Iran und Völkerwanderung*. Leipzig 1917) attribue l'apparition de l'art abstrait aux peuples turcs. Je crois que tout cela demande revision et que D. CARTER serait au plus près de la vérité.

⁸⁵ GMELIN, I, p. 284.

⁸⁶ GMELIN, I, p. 300.

⁸⁷ GMELIN, I, p. 398 et II, p. 83.

⁸⁸ *Recueil des voyages au nord*. Amsterdam 1715-1738, vol. X, *Relation de la Grande Tartarie dressée sur les mémoires originaux des Suédois prisonniers en Sibérie* etc., p. 44.

⁸⁹ GMELIN, I, pp. 287-288.

⁹⁰ GMELIN, I, p. 279.

⁹¹ GMELIN, II, p. 84.

3. Le mimétisme animal

C'est à GMELIN que l'on doit la première information sur le mimétisme animal du chaman qui est l'un des faits les plus caractéristiques du chamanisme et que nous avons tout lieu de croire ancien, du moins si nous nous en rapportons aux dessins rupestres⁹². Le chant du chaman tOUNGOUSE a rappelé à GMELIN « le grognement d'un ours, le rugissement d'un lion (sic = un tigre ?), l'aboïement d'un chien et le miaulement d'un chat »⁹³ ; celui d'un chaman tatar de la région Ob-Iénisséï a évoqué un « ours qui grommelle »⁹⁴.

4. Destin du chaman

Nous avons dit qu'à l'époque dont nous nous occupons ici, le chamanisme rencontre une puissante hostilité. GMELIN avoue que dans les régions soumises à l'influence chrétienne, les pratiques chamanistes entrent dans la clandestinité : ainsi chez les Tatars de Krasnoïarsk⁹⁵. Pourtant le chaman demeure redoutable et on le craint. La chronique mongole intitulée *Onggot qara saki-gusun teüke sudur bičig orusiba*⁹⁶ le montre : « parce qu'ils étaient des soldats et avaient le cœur ferme... ils prirent ces filles chamanes comme épouses »⁹⁷. On sait bien que la manipulation et l'approche du sacré ne vont pas sans danger. C'est peut-être cette inquiétude qui motive en partie l'ensevelissement du tambour et des appareils chamaniques dont nous avons parlé plus haut. C'est peut-être aussi elle qui incite à la destruction des huttes des medecine-men après leur mort. GMELIN, voulant voir le *kam* des Tatars de l'Ob, apprend qu'il est décédé. Il demande à visiter sa hutte. On lui dit qu'on l'a détruite et on lui en montre les ruines⁹⁸. On n'apprend pas, par nos informateurs, ce que devient l'âme de celui dont on a détruit ainsi l'habitation. Une chronique bouriate nous apprend cependant qu'elle se transforme en *ongon*, causant la maladie et la mort des êtres humains⁹⁹. Cette chronique confirme donc GMELIN qui pense que pendant leur vie et *après leur mort*,¹⁰⁰ les chamans peuvent faire toutes sortes de maux aux vivants avec le secours de leurs esprits¹⁰¹. Ils viennent en particulier visiter les vivants pendant leur sommeil¹⁰².

⁹² Cf. les planches d'APPELGREN-KIVALO dans « Alt-altaische Kunstdenkmäler », en particulier pl. 66, le grand rocher gravé de Suljek, où un homme couvert d'une peau de bête tient un bâton, où des individus marchent à quatre pattes, etc.

⁹³ GMELIN, II, p. 493.

⁹⁴ GMELIN, I, p. 283.

⁹⁵ GMELIN, I, p. 382.

⁹⁶ « Livre de l'histoire de l'Onggot, le noir esprit titulaire ».

⁹⁷ HEISSIG, p. 497.

⁹⁸ GMELIN, I, p. 279.

⁹⁹ HEISSIG, p. 509.

¹⁰⁰ C'est moi qui souligne.

¹⁰¹ L'explication est vague. S'agit-il de l'esprit du chaman décédé ou des esprits qui servaient le chaman pendant sa vie ? GMELIN a l'air de penser à la deuxième solution mais sans doute n'a-t-il pas bien compris.

¹⁰² GMELIN, II, p. 184.

Il y a entre Irkoutsk et Toukinsk un rocher célèbre et vénéré dont le nom « sorcier » (*chamanskoi*) peut faire penser qu'il est le gîte d'un esprit chamanique (*kamen, schaman-Felsen*, dit GMELIN)¹⁰³. On trouve un rocher à peu près identique chez les Yakoutes : il est révééré comme une divinité et on lui attribue le pouvoir de soulever des vents impétueux ou de nuire à la chasse. GMELIN le compare lui-même au rocher-chaman de la région d'Irkoutsk¹⁰⁴. Nous sommes loin des ascensions de Teb-Tenggeri au ciel et de cette localisation transcendante du séjour post-mortem attestée dans toute l'antiquité. Il importerait de savoir s'il y a ou non une évolution et sous quelle influence.

IV. Le rôle de prêtre

« Le Rituel des Tatars mandchous » nous introduit directement dans la vie sacerdotale des chamans. A vrai dire, ce vaste document ne connaît pas d'autres rôles pour ce personnage. L'ANGLÈS, qui en a fait l'étude, a confondu comme on le faisait à l'époque, le chamanisme et le bouddhisme¹⁰⁵. De toutes façons le chaman, au XVII^e et XVIII^e siècles, devient sacrificateur, consécrateur, orant. Peut-on dire qu'il n'est pas alors un prêtre ? C'est bien ainsi que le voit STRAHLENBERG chez les Tougous¹⁰⁶, MÜLLER chez les Tschuktschis¹⁰⁷. Par contre, GMELIN glose toujours chaman par « sorcier », ce qui n'est pas excellent, ou par « devin »¹⁰⁸. IDES comprend « magicien »¹⁰⁹ et CORNEILLE LE BRUN tient à préciser qu'il ne s'agit pas vraiment d'un prêtre mais plutôt, en effet, d'un magicien¹¹⁰.

1. Le sacrificateur

Le Rituel des Tatars mandchous va nous permettre de mieux comprendre certaines informations de nos voyageurs. Dans quelques familles mandchoues, dit-il, les sacrifices sont offerts par les femmes chamanes. Chez d'autres, les chamans de sexe masculin sont seuls admis à le faire¹¹¹. Cependant, « si l'on ne peut trouver de vrais chamans, alors chacun peut sacrifier chez soi »¹¹². Cette restriction nous ramène sans doute à un temps où le chaman n'était

¹⁰³ GMELIN, II, p. 168.

¹⁰⁴ GMELIN, II, p. 490.

¹⁰⁵ L. ANGLÈS, Rituel des Tatars mandchous rédigé par l'ordre de l'empereur Kien-Long. Paris 1804, p. 15.

¹⁰⁶ P. J. STRAHLENBERG, Description historique de l'empire russe. 2 vol. Amsterdam 1757, p. 181.

¹⁰⁷ G. P. MÜLLER, Voyages et Découvertes faites par les Russes. 2 vol. Amsterdam 1766, p. 178.

¹⁰⁸ GMELIN, cf. plus haut, les divers exemples.

¹⁰⁹ IDES, o. c., cf. plus haut.

¹¹⁰ CORNEILLE LE BRUN, o. c. p. 13.

¹¹¹ CH. DE HARLEZ, La religion nationale des Tartares orientaux, Mandchous et Mongols... avec le Rituel Tartare. Bruxelles 1887, liv. I, ch. 3, p. 71.

¹¹² Idem, p. 72.

pas sacrificateur, où le culte familial au moins avait comme prêtre le père. Chez les Ostiaks, PALLAS voit bien que le chaman n'assiste qu'aux grands sacrifices où l'on immole un renne à l'idole et non aux petits « très communs et que les Ostiaks font seuls »¹¹³. Il en va de même chez les Tatars de Kat-chinski : après la première fête d'été (partielle et privée), les diverses tribus se rassemblent pour une immolation publique. Lors de cette cérémonie, le *kam* est présent. C'est lui qui choisit la couleur de la robe du cheval qui doit être tué (nommé *isik*)¹¹⁴. Chez les Beltirs, le jour du sacrifice, le chaman prend les *ongon* et fait semblant de les bénir¹¹⁵. GMELIN, après avoir raconté comment se déroule le sacrifice et d'autres cérémonies chez les Tatars de l'Iénisséi, conclut que c'est du *kam* que dépend tout l'ordre des actions¹¹⁶. Il décrit en un autre passage le sacrifice d'un veau de la main du chaman : « le chaman fait une incision à la poitrine, rompt la grosse artère, recueille un peu de sang et en trace sur un tronc de pin trois figures informes, telles que les enfants en font sur les murs »¹¹⁷. La description du sacrifice chez les Tougouses est à peu près identique : « le chaman lui ayant fait à la poitrine vers le côté gauche, avec un grand couteau, une incision d'environ deux pouces, met la main dans la blessure, l'enfonce jusqu'à la poitrine et lui arrache le cœur ; ensuite, ils l'écorchent »¹¹⁸. On pourra lire aussi la très instructive description de la cérémonie d'immolation aux dieux d'un mouton dans la région d'Irkoutsk¹¹⁹ que nous ne citerons pas ici puisque notre problème n'est pas l'étude du sacrifice en tant que tel.

On sait que la présence du chaman se justifie par le fait qu'il est seul capable d'accompagner l'âme de la victime immolée dans son voyage cosmique. Pourtant, ce qui est vrai pour les sacrifices publics, devrait l'être également pour les sacrifices privés ; or, il n'en est rien. L'étude des solennités nationales

¹¹³ PALLAS, Voyage, IV, p. 83. Assez longue description du sacrifice, pp. 83-84. En particulier : « les devins ordonnent tout ce qui est nécessaire pour les sacrifices ».

¹¹⁴ La couleur est d'ailleurs rituellement prévue. PALLAS nous dit « gris de fer ou isabelle ». Nous connaissons depuis longtemps « le cheval blanc ». Techniquement, cela ne veut rien dire puisque les cavaliers se refusent à nommer « blanc » un cheval. Le nom *isik* que nous avons ici peut être une erreur. L'*idug*, tel que nous le connaissons bien dès KASHGARI (*Divanü Lugat-it Türk*, Besim Atalay, I, p. 65, Ankara 1939 où le mot est *idhuk*), est un animal consacré et, en général, non immolé. On doit pourtant dire que, dans les « Sammlungen », PALLAS revient sur cette question et affirme que chez les Kalmouks un « bélier blanc à tête jaune nommé *tengeri tokho* (= bélier divin ou bélier céleste), devenu vieux, « était immolé et mangé » (Sammlungen, II, pp. 344-346). W. RADLOV (Aus Sibirien, I, p. 378) donnera plus tard une description qui est presque identique. Il est évident que le sacrifice d'un animal le donne à une divinité et a ainsi un effet similaire à la consécration de l'animal « mis de côté ». GEORGI nous apprend d'ailleurs que la consécration peut être à termes, pour un ou plusieurs mois, chez les Tougouses (I, p. 284).

¹¹⁵ PALLAS, Voyage, IV, pp. 511-512. Bien entendu, le chaman beltir « bénit » réellement l'*ongon*. La restriction de PALLAS est celle d'un incroyant.

¹¹⁶ GMELIN, I, p. 275.

¹¹⁷ GMELIN, II, p. 508.

¹¹⁸ GMELIN, II, p. 89. Ce sacrifice, suivi d'un repas communiel et de l'exposition de la peau sur une perche, a été offert pour la guérison d'un malade.

¹¹⁹ GMELIN, III, p. 23.

dans la vie religieuse antique et médiévale altaïque montre qu'elles sont présidées par l'empereur (le *kaghan*). Mais aux XVII^e et XVIII^e siècles, l'autorité impériale s'est effondrée. Les tribus éparpillées vivent dans l'anarchie, indépendantes les unes des autres ou vassales de grandes puissances. Leur unité n'est plus affirmée que lors des réunions inter-tribales. La notion du prince intronisé par Dieu, représentant de son pouvoir sur la terre, a disparu ¹²⁰. Le chaman, seul grand initié, peut tenir le rôle qui lui était auparavant dévolu. Ce serait donc dans cette optique qu'il faudrait voir sa mission indispensable et assez nouvelle de sacrificateur.

Il faut encore relever, avant de délaisser le sacrifice, une information de GMELIN qui est peut-être un lointain écho de faits attestés au premier millénaire de l'ère chrétienne. Pour apaiser le ravisseur de l'âme, le chaman toungouse suspend différentes fourrures et un petit cheval en écorce de bouleau à une longue corde et il présente ces cadeaux au « diable », tandis qu'il tend la corde entre des pieux devant la tente. Le cheval promis ne sera immolé que plus tard, à savoir quand le malade aura recouvré la santé ¹²¹. Or, les inscriptions de Hoytu Tamir ¹²² qui se rapportent à un rite de passage mais sont assez obscures en elles-mêmes, mentionnent deux rites semblables à ceux que GMELIN nous fait connaître ici. L'inscription VII dit : *ani yettigā ilip kut bolsun* : « ayant attaché ceci le sept (du mois), que ça me porte bonheur » ¹²³. On ne sait ce que le scribe, INÖZ INANCU, a attaché. L'inscription V, sans rapport avec la première, note : *kisrā ancug üzci ay ka* : « ensuite le sacrifice sera fait, à la lune » ¹²⁴. Il ne s'agit pas ici de guérison demandée, mais de l'heureuse suite d'un voyage et de bonne santé. La promesse de sacrifice peut néanmoins être la même.

2. Les offrandes

L'offrande de prémices aux divinités est attestée depuis longtemps. Nous voyons généralement les souverains et leurs sujets procéder aux aspersions de lait, barbouiller de graisses la figure des idoles. Les voyageurs européens des XVII^e et XVIII^e siècles ont noté que dans certains cas les chamans officiaient eux-mêmes.

Aux indigènes de la région de Balagansk, « les sorciers apprennent en quels cas ils doivent faire les offrandes ... ». « En général, ils en font au ciel pour l'honorer et au diable pour l'engager à détourner d'eux quelque mal ... Ils se servent de leur eau-de-vie de lait dans la plupart des offrandes d'été :

¹²⁰ C'est peut-être une des raisons pour laquelle le culte de Gengis-Khan s'est tellement développé chez les Mongols.

¹²¹ GMELIN, II, 358-360.

¹²² Ecrites au pinceau sur un rocher naturel dans une vallée d'un affluent de l'Orkhon, en Mongolie septentrionale. D'époque Ouïgour. L. BAZIN, qui les a étudiées, les date du milieu du VIII^e s.

¹²³ Inscription de Hoytu Tamir VII, cf. H. N. ORKUN, *Eski Türk yazıtları*, Istanbul 1939, II, p. 112.

¹²⁴ Inscription de Hoytu Tamir V, p. III.

le chaman en jette un peu en l'air et boit le reste avec les assistants » ¹²⁵. GMELIN, à qui l'on doit ce texte, donne ailleurs une description similaire pour les offrandes au soleil, à la lune, aux quatre points cardinaux et à « tous les endroits remarquables des environs » (ruisseaux, montagnes) des Tatars de Krasnoïarsk ¹²⁶. Ici, le « sorcier ayant murmuré des paroles mystérieuses jeta en l'air beaucoup de lait et recommanda expressément et à haute voix aux démons d'être favorables à son peuple ». Chez les Yakoutes, c'est aussi le chaman qui opère en « jetant en l'air du lait fermenté » ¹²⁷. Le Rituel des Tatars mandchous de son côté affirme que le « chaman a sous lui des ministres inférieurs qui l'aident dans ses fonctions. Ceux-ci se divisent en deux catégories principales, les ministres des encensements et ceux des oblations » ¹²⁸.

3. Les consécrationes

La consécration de certains animaux à une divinité (*idug*), phénomène également bien connu dans l'Asie centrale classique et archaïque, est effectuée par le chaman, dans la région d'Irkoutsk : « c'était un cheval gris... Le chaman prononça sur lui quelques mots ; ensuite il lui donna un coup de main très léger et celui qui le tenait le fit courir. Un cheval consacré de la sorte n'est jamais ni monté, ni employé à quelque travail que ce soit » ¹²⁹.

PALLAS dit que les Tatars de Katschinski « consacrent à une divinité malfaisante un étalon noir ou alezan. On le conduit devant le bûcher ; on l'y parfume avec une petite armoise odoriférante qu'ils appellent *irven* ; ils l'arrosent et le lavent avec du lait dont ils jettent le reste dans le bûcher *en récitant diverses formules de prières* ¹³⁰ ; ils laissent retourner cet étalon dans son troupeau après lui avoir attaché un petit lambeau d'étoffe rouge et blanche devant la crinière et la queue. Ils renouvellent chaque année la même cérémonie avec ce cheval nommé *isik*. Leurs devins ou *kamnoé* jouent le rôle principal dans cette fête » ¹³¹.

On se contentera, à propos de ces textes si nets, de souligner l'exactitude des descriptions de détail. La dernière phrase de GMELIN est presque textuellement celle même de KASHGARI à laquelle nous avons fait allusion plus haut, en note ¹³². Plus particulière est la remarque de PALLAS qui parle d'étalon noir consacré à une divinité malfaisante ¹³³. Les documents antérieurs nous

¹²⁵ GMELIN, II, pp. 182-183.

¹²⁶ GMELIN, III, p. 271.

¹²⁷ GMELIN, II, p. 361. GMELIN précise que le chaman ne porte pas son habit de cérémonie, mais son vêtement quotidien. Cela ne nous surprend pas : le vêtement de cérémonie (= le vêtement chamannique) ne doit servir qu'à chamaniser.

¹²⁸ HARLEZ, p. 29.

¹²⁹ GMELIN, III, pp. 32 ss. ; cf. *idug/izik*, plus haut, en note.

¹³⁰ C'est moi qui souligne.

¹³¹ PALLAS, Voyages, III, p. 433.

¹³² BESIM ATALAY, *Divanu Lugat-it Türk*. 4 vol. Ankara 1939-1943, I, p. 65.

¹³³ PALLAS a remarqué par ailleurs que les Mongols et les Turcs croyaient que deux esprits les accompagnaient dans la vie, l'un bon incitant au bien, l'autre mauvais et poussant au mal (Sammlungen, II, p. 61). UNO HARVA qui, dans ses « Représentations

font connaître presque toujours un cheval blanc ou du bétail blanc consacrés. Le noir semble ici une innovation ; de même la notion de divinité malfaisante. Rien ne prouve formellement que ce soit là une influence étrangère. Il n'est pas interdit de le penser jusqu'à preuve du contraire. Il se pourrait donc aussi que ce soit à l'imitation de « prêtres étrangers » que les chamans vus par nos voyageurs se soient livrés à des actions sacerdotales. On ne peut que constater le fait.

Selon GEORGI, les Toungouses consacrent aux dieux par l'entremise des chamans des animaux domestiques pour faire prospérer leur bétail ¹³⁴. S'occupant d'autres rites, il dit que, toujours chez les Toungouses, les images ou idoles sont faites et consacrées par le chaman ¹³⁵. Et PALLAS, incidemment, confirme en rapportant que les « devins choisissent les trois couleurs (blanc, bleu, rouge) pour l'ornement de leurs idoles » ¹³⁶.

4. L'orant

Le Rituel des Tatars mandchous se souvient d'un temps où « les chamans savaient, en se conformant aux circonstances, prononcer les paroles propres au temps de fête et réciter les prières convenables » ¹³⁷. Malgré l'oubli des traditions nationales, que le Rituel a pour objet de pallier, diverses prières sont encore dites par les chamans ¹³⁸.

Chez les Tchouvaches « il y a un endroit carré, entouré de pieux, où ils font leur prière. » On nous raconta, dit GMELIN, que cet endroit avait été choisi par une personne, homme ou femme, nommée *iumasse* en langue tchouvache et en russe *vorogei* ou *vorogeia*, c'est-à-dire sorcier ou sorcière » ¹³⁹. A un autre propos, l'auteur dit d'une façon peu précise que les Tatars font souvent leurs prières et semblent placer leurs invocations sous la direction des *kam* ¹⁴⁰. L'espace sacré, limité par quatre poteaux de bouleau disposés en carré, se retrouve chez les Tatars de la région Ob-Iénisséï : « c'est là qu'ils font leurs dévotions au moins une fois par an » ¹⁴¹. Chez les Samoyèdes, le magicien vient aux obsèques pour apaiser l'âme du défunt ¹⁴².

Il est fort difficile de savoir en quoi consistent ces prières et si nous

religieuses altaïques », note surtout ce qui n'est pas altaïque, je veux dire ce qui est manifestement emprunt récent, pense comme moi : « eine solche Auffassung kann nicht sehr alter Herkunft sein » (Die religiösen Vorstellungen, p. 277).

¹³⁴ GEORGI, I, p. 284.

¹³⁵ GEORGI, I, pp. 278-279. C'est un des passages les plus intéressants de GEORGI. Assez long, il décrit les idoles, leur emplacement et signale, entre autres, que les unes sont nues, tandis que d'autres portent un costume de chaman.

¹³⁶ PALLAS, Voyages, III, p. 434. Nous sommes ici chez les Tatars de Katschinski (= Tatars de Krasnoïarsk).

¹³⁷ HARLEZ, p. 64.

¹³⁸ HARLEZ, pp. 31-32.

¹³⁹ GMELIN, I, p. 44.

¹⁴⁰ GMELIN, I, p. 275.

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² PALLAS, Voyage, IV, p. 100.

devons leur donner le sens que nous donnons habituellement à ce terme. Les déclamations funèbres que nous connaissons dès les inscriptions paléo-turques de l'Iénisséï, les incantations magiques peuvent-elles être confondues avec les oraisons ? Les formules pour rappeler l'âme partie peuvent avoir été comprises à tort comme des prières. Le rituel de la prière dans l'Asie centrale « chamanique » est mal connu et a toujours semblé inconsistent.

Il reste encore à dire que, selon MÜLLER, quand les Tschuktschis « veulent s'obliger par serments, ils donnent pour garant le soleil ou leurs prêtres » ¹⁴³.

Ces brèves notes peuvent peut-être servir à mieux comprendre la physiologie du chaman des époques précédentes qui a été l'objet de trois autres articles. En fait, elles soulignent bien souvent des différences. Si l'on devait faire une comparaison, il semblerait que ce soit avec le chaman contemporain qu'elle soit le plus stricte. Il est malheureusement impossible de dire si le chaman antérieur au XVI^e paraît quelque peu différent parce qu'il l'est réellement ou parce que nous ne le connaissons que partiellement. La première hypothèse n'aurait rien d'in vraisemblable : une institution, aussi conservatrice qu'elle soit, ne peut manquer d'évoluer au cours des siècles. Cette évolution paraît inévitable quand un contact s'établit avec d'autres civilisations, comme s'est établi ici le contact avec le bouddhisme, le christianisme ou l'islam. N'oublions pas enfin que nous sommes dans une région où le mode de vie a certes été rigoureusement conservé, mais dont le destin a été si prodigieusement différent.

¹⁴³ MÜLLER, *Voyages et Découvertes*, p. 78. Quant au soleil, l'information est confirmée par GEORGI qui signale le serment par le soleil chez les Toungouses avec ces mots : « le soleil le verra » ou « le soleil le saura » (I, p. 275) et par JEAN HUYGHEN DE LINSCHOTEN, chez les Samoyèdes : « avant de donner leur parole et quand ils faisaient quelque serment, ils montraient le soleil comme le prenant à témoin » (*Recueil des voyages au nord*, IV, p. 197).

Gebräuche bei Herstellung einer melanesischen Schlitztrommel

VON CARL LAUFER

Eine melanesische Schlitztrommel fehlt wohl in keinem Südseemuseum, und an einer eingehenden Beschreibung dieses Musikinstrumentes und seiner Technik besteht ebenfalls kein Mangel ¹. Wenig bekannt sind dagegen die Vorstellungen, welche die Eingeborenen sich von diesem so wichtigen Gegenstand machen, und die Zeremonien, die seine Herstellung begleiten. Hinter den rein technischen Angaben sind also die ethnologischen Belange nahezu vollständig zurückgetreten, und doch ist es gerade erst die Kenntnis der einheimischen Sitten und Bräuche, die einem Museumsobjekt Seele und Leben schenkt. Um die bestehende Lücke in etwa auszufüllen, sei deshalb eine Zusammenstellung folgender Fakten aus meinem langjährigen Arbeitsfeld Rakunai-Tavuiliu im Wohngebiet der Gunantuna auf Neubritannien gegeben.

Der in diesem Inselraum gebräuchliche Signaltrommeltyp ist seit langem in Fachkreisen unter dem Namen *qáramut* bekannt. Dieses Gunantuna-Wort erhielt von J. EBERLEIN seinerzeit eine wohl unzutreffende etymologische Deutung ². In dieser Sprache kann zwar *qára* „Gesang“ und *mut* „soll verstummen“ bedeuten, aber die daraus sich ergebende Sinndeutung hält keinen Vergleich aus mit den entsprechenden Wortformen aus andern Teilen Melanesiens, wie beispielsweise *vager*, *keriem*, *karim*, *geram*, *karut*, *dermut*, *yamut*, *golamit*, *dangamut*, *galamut* usw. Erst muß die allen gemeinsame Wurzel aufgedeckt werden, ehe sich der Gunantuna-Terminus *qáramut* eindeutig erklären läßt.

Mythologische Herkunft. Wie alle äußeren Kulturgüter im Leben der Gunantuna wird auch die Erfindung der Schlitztrommel auf einen ihrer beiden Kulturhéroen zurückgeführt, die für die Ausgestaltung ihres Lebensraumes verantwortlich gemacht werden. In unserem Falle gilt der törichte *To Karuvvu*, alias *To Purqo*, als ursprünglicher Erfinder. Eine Synopsis der

¹ Verwiesen sei nur auf W. GRAF, Einige Bemerkungen zur Schlitztrommel-Verständigung in Neuguinea. *Anthropos* 45. 1950, pp. 861-868.

² J. EBERLEIN, Die Trommelsprache auf der Gazellehalbinsel. *Anthropos* 5. 1910, pp. 635-643.

verschiedenen Mythenversionen ergibt das folgende Bild : mit einer zugespitzten Stange bohrte erstmals der weise *To Kabinana* den Erdboden an, und es quoll die See hervor, die ihre Wasser weithin ausdehnte. Nun machte er seinem Bruder den Vorschlag, unabhängig voneinander zwei Fahrzeuge zu bauen, auf denen sie das Meer befahren wollten. Er selbst fabrizierte ein seetüchtiges Auslegerboot, während das Vehikel des *To Karvuvu* viel zu kurz und schwerfällig wurde, so daß es bei der ersten Probefahrt sogleich versank. *To Kabinana* schalt : „Das ist doch kein Kanu, sondern eine Holztrommel, mit der du die Menschen ums Leben bringst !“ Er nahm den Ertrinkenden mit in sein Fahrzeug, belud es überdies mit Erdschollen, und dann fuhren beide hinaus, um an der Küste entlang die Inseln zu schaffen.

Den Menschen, die darauf wohnen sollten, gedachte *To Kabinana* Freude und Lebenslust zu schenken. Deshalb machte er einen zweiten Vorschlag : „Laß uns für sie ein paar Handtrommeln machen, die sie beim Tanz gebrauchen können !“ Und abermals versagte *To Karvuvu* und stellte stattdessen eine massive Liegetrommel her, ähnlich dem ersten Modell. Wenn man darauf schlug, dröhnte es ganz unheimlich, und *To Karvuvu* hatte seine Freude daran. Aber sein Bruder schalt ihn erbost : „Du elender Tropf mußt doch alles verkehrt und zum Schaden der Menschen machen ! Wozu kann denn so ein Monstrum dienen, wie deines da ? Man wird fortan darauf nur zum Tode unserer Kinder trommeln, aber nicht zum Tanz. Jetzt haben wir das Malheur !“

So wird also in diesen Mythen ganz eindeutig der Zweck der *qáramut*-Trommel herausgestellt : sie dient an erster Stelle der Totentrauer ! Natürlich werden auf ihr auch andere Signale gegeben, aber auch heute noch ist ihr Gebrauch für die Totenehrung von erstrangiger Bedeutung ; für den Tanz kommt sie nicht in Betracht ³.

Vorbereitungsarbeiten. Die Herstellungskosten einer *qáramut*-Trommel sind ziemlich hoch, weshalb sich eigentlich nur Häuptlinge und andere Gutsituierte (*patuána*) solche Auslagen gestatten können. Der eigentliche Preis beträgt zwar nur etwa 50 Faden Muschelgeld, aber dazu kommen noch : monatelange Verpflegung des Künstlers, wiederholte Bezahlung seiner Hilfskräfte, und dann die mehrfachen Festessen, die den Fortschritt der Arbeit begleiten, von den später sich anschließenden Tanzfeierlichkeiten ganz zu schweigen. Jeder Eingeborene von höherem Rang ist Besitzer eines solchen Instrumentes, und alle sind gehalten, bei den großen Totenehrungen innerhalb ihrer Sippe ihre Liegetrommeln zur Verfügung zu stellen. Darum ist eine Nachfrage nach guten, wohlklingenden Objekten nicht gerade selten, obwohl manch alte, solide *qáramut* sich von der einen auf die nächste Generation vererbt. Meist sind es Todesfälle markanter Persönlichkeiten (z. B. Oheim, Bruder, Mutter eines Häuptlings), welche die Anfertigung einer neuen Trommel, die ihren Namen tragen soll, notwendig machen.

³ Cf. J. MEIER, Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern). Ethnol. Anthropos-Bibliothek I, 1, Münster 1909, pp. 46-50 ; A. KLEINTITSCHEN, Die Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel. Hilstrup 1906, pp. 333.

Der Auftraggeber dingt also einen ihm versippten Künstler (*téna madáka*), der seine Kunstfertigkeit und Geschicklichkeit seinerseits wieder einem verstorbenen Onkel verdankt, denn derlei Facharbeiten vererben sich immer auf einen Neffen der mütterlichen Linie. Der verstorbene Experte, unter dessen Schutz und Mithilfe der Nachfahre arbeitet, garantiert auch den Erfolg des schwierigen Handwerkes vom ersten Tage an bis zum Termin der Vollendung, vorausgesetzt, daß gewisse Taburegeln eingehalten werden.

Der Hersteller sucht zunächst im Busch einen passenden Baum. Das ist durchaus nicht so einfach, wie es scheint. Denn es kommen nur zwei Baumarten (*a úpa* und *a divdivula*, alias *bakalénga*) in Betracht, die nicht sehr häufig sind. Sie besitzen ein schweres, hartes, gegen alle Strapazierung widerstandsfähiges Holz, das beim Ausbrennen nur glimmt, aber nicht flammt. Männer des Auftraggebers fällen ein voll ausgewachsenes Exemplar dieser Art und hauen nach Angaben des gewünschten Maßes ein geeignetes Stück von etwa einer Klawerlänge aus dem Stamm heraus. Manchmal reicht der übrigbleibende Rest, der keine Aststelle haben darf, noch für ein zweites oder selbst drittes *qáramut*-Modell kleineren Formates⁴. Ehemals, als man nur Steinbeile kannte, muß das Fällen und Aufteilen des massiven Stammes eine äußerst mühevollen Arbeit gewesen sein, die Tage in Anspruch nahm; mit den seit einiger Zeit eingeführten Äxten und Beilen aus Eisen (*pal a ríam*, *támiok*, *pem*) geht es natürlich bedeutend einfacher.

Der so gewonnene Holzklotz wird von mehreren Männern mittels Tragstangen zunächst in das Gehöft des Auftraggebers transportiert. Dort haben die Frauen bereits Haufen von Bratbananen und Körbe voll *qálip*-Nüssen (*Canarium moluccanum*) vorbereitet, um die hilfreichen Gesellen zu beköstigen; die mit Kokoscreme getränkten Bananen bilden die Hauptmahlzeit, die mit Steinen aufgeklopften Nüsse die Zuspense. Während des Essens ruft der Gastgeber ein altes Ehepaar seiner Verwandtschaft herbei und läßt sie auf den Enden des liegenden Klotzes Platz nehmen. Dort werden sie nun von allen Anwesenden mit Bananen- und Beteltrauben und Pfefferranken überhäuft, während der Gastherr 10 Faden Muschelgeld an die Geschenkgeber verteilt und mit anderen 20 Faden die Träger des Baumklotzes entlohnt. Danach schlägt er mit der flachen Hand auf den Stamm und wünscht: *a qáramuti ta qó na ti rúruru ke qó ra qínáqúnan ma ra nilatna* „das soll eine großartige Trommel werden, die mit ihrem Schall alle Gehöfte in der Runde erfüllen soll!“ Danach erheben sich die beiden Alten, empfangen ihrerseits ihr Geschenk und lassen sich zum allgemeinen Betelkauen (*a minamai*) unter den Versammelten nieder. Zuletzt wird der Holzklotz zu einem im voraus bestimmten Platz im nahen Busch gebracht, der als Werkstätte dienen soll.

Die Bedeutung der eben geschilderten Zeremonie wurde mir von meinem Gewährsmann To VAIRÓP aus *Tavuiliu* folgendermaßen erklärt: die neue Schlitztrommel soll ein Prachtexemplar werden und einmal weithin ertönen,

⁴ Solche Miniaturtrommeln kosten nur zwischen 10 und 20 Faden Muschelgeld und finden sich fast in jedem größeren Gehöft. Sie dienen meist nur der Vermittlung von Familiennachrichten, wie Geburt eines Kindes usw.

so daß die Alten aufhören und sagen : „Hört ! Laßt uns hineilen und sehen, wozu diese Trommel uns ruft !“ Die aufgehäuften Bananentrauben künden viele Feste mit Schweinebraten und Zubehör an, damit man würdig der Toten gedenke. Die Verteilung des Muschelgeldes aber soll ein Vorgeschmack dessen sein, was bei späteren Festen zur Verteilung kommen wird : nicht 10 und nicht 20 Klafter, sondern 100 und 200 und mehr ! ⁵

Die Tabu-Verpflichtungen. Über dem *qáramut*-Klotz im nahen Busch wird von den Männern eine provisorische Hütte errichtet, die dem Künstler nicht nur als Werkstätte, sondern für ein bis zwei Monate auch als ständige Wohnung dienen soll. *I ki na kúbak* „bis zur Vollendung der Holztrommel bleibt der Hersteller im Verborgenen“, in einer Art Klausur, die ihm durch seinen Beruf auferlegt ist. *Kúbak* heißt deswegen auch „Schlafstättenwechsel“, weil der Mann sein eigenes Heim verläßt und an fremder Stätte sein Domizil aufschlägt ; in der Öffentlichkeit darf er sich fortan nicht mehr sehen lassen, bis er seine Aufgabe erfüllt hat. Die Herstellung einer Schlitztrommel, die der Ehrung der Totengeister dienen soll, ist für ihn ein Dienst am Heiligen und eine Arbeit, die volle Konzentration erfordert, die durch nichts Profanes gestört werden darf. Seine Tätigkeit wird ganz unter der Inspiration und Mithilfe seines Schutzgeistes stehen und mit vielen Tabus umgeben sein, die nicht ungestraft verletzt werden dürfen. Religiös wie der Künstler von Natur aus ist, vertraut er nicht auf sein eigenes Können allein, sondern vielmehr noch auf den Beistand von „oben“, was wörtlich zu verstehen ist : sein übermenschlicher Genius, den er anruft, erscheint ihm nächtens meist in der angenommenen Gestalt eines Fliegenden Hundes (*a qandó* = *Pteropus Karandini*) und vermittelt ihm Wissen und Geschicklichkeit. Es ist ein *tútana víurakit*, ein Geist, der durch eine besondere Anteilnahme an der großen Schöpferkraft (*a ígal*) befähigt ist, die Arbeit seines Schützlings mit Erfolg zu krönen ⁶.

Die erste unumgängliche Vorbedingung zum Gelingen des Werkes liegt in der Abstinenz des Künstlers von jeglichem Geschlechtsverkehr. Diesem Gebot liegt die Überzeugung zugrunde, daß erstens jeder engere Kontakt mit der Geisterwelt eine Loslösung von allem Profanen verlangt und daß zweitens der Sexualakt nicht nur die eigene Person schwächt (*vamólo*), sondern auch das Handwerk ungünstig beeinflusst. In unserem Falle würden dadurch nicht nur die Arbeitsinstrumente stumpf werden, sondern auch die Schlitztrommel würde nie den vollen Wohlklang bekommen. Ähnliche Rücksichten sind ja auch maßgebend für die Gemeinschaftsjagd und den Kampf, für den Kanubau und den Fischfang, für die Herstellung der Geheimbundmasken und für alle wesentlichen Zauberpaktiken ⁷.

⁵ Diese Totengedenkfeste haben durchaus keine düstere, tragische Note, ganz im Gegenteil ! Man denkt sich die Verstorbenen gegenwärtig und ehrt sie, indem man sie teilnehmen läßt an der Lebensfreude der Hinterbliebenen, deren Gedenken ihr Glück im Jenseits nur steigern kann.

⁶ Cf. C. LAUFER, *Igal* und *Mana*, eine religionswissenschaftliche Studie. Zeitschrift f. Missions- und Religionswissenschaft 36. 1952, pp. 133 ff.

⁷ Cf. J. MEIER, Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazelle-Halbinsel. Anthropos 8. 1913, pp. 695 ff.

Ein zweites, nicht minder strenges Gebot verpflichtet zur Abstinenz von Schweinefleisch. An und für sich ist das eine Selbstverständlichkeit, wenn man weiß, daß in alter Zeit alle einflußreichen Männer und deshalb auch die Künstler dem *Ini*-Geheimbund angehörten, dessen Mitglieder aus religiösen Gründen zeitlebens auf den Genuß von Schweinefleisch verzichteten. Ein Verstoß gegen diese Verpflichtung hatte fast noch schlimmere Folgen als eine Verletzung des geschlechtlichen Tabus, denn ein solcher Delinquent brach ein ewiges Gelübde und lief ernstlich Gefahr, sein Leben überhaupt einzubüßen, vom Mißerfolg seiner (künstlerischen) Arbeiten ganz zu schweigen. Um allen Eventualitäten vorzubeugen, darf niemand, der irgendwie mit Schweinefleisch in Berührung gekommen sein konnte, die Werkhütte betreten, und auch kein Schlachtfest darf in dieser Zeit in der Nähe stattfinden, damit nicht etwa der Wind die fatalen Ausdünstungen in die Klausur hineintrage!

Der Handwerker wird also vollkommen sich selbst überlassen, höchstens, daß ihm ein schweigsamer Gehilfe zur Seite steht und Handlangerdienste leistet. Der Pfad zur Hütte ist für Außenstehende gesperrt, und nur der Auftraggeber darf mit dem einen oder andern Vertrauten bei Anbruch der Dunkelheit zu einem Plauderstündchen erscheinen und den Fortgang der Arbeit begutachten. Dann sitzt man zusammen, plaudert und kaut Betel; das ist die einzige Gesellschaft, die der Künstler sich leisten darf. Dafür wird er Tag für Tag mit guten Speisen beköstigt, welche die Frauen vor Sonnenuntergang an einer bestimmten Stelle des Waldrandes für ihn niederlegen und die er sich später selbst abholt. Heutzutage sind diese rigorosen Verhaltensmaßregeln unter dem Einfluß der westlichen Zivilisation bedeutend gemildert worden und werden längst nicht mehr so ernst genommen wie früher⁸.

Magische Riten. Den Beginn der strengen Klausur leitet ein Zauber ein, der sich *pir na kúbak* nennt. Das Übernachten an fremder Stätte (*kúbak*) ist immer mit allerlei Gefahren für den betreffenden Eingeborenen verbunden, so daß er sich gegen die Umtriebe fremder Geister und Menschen, die ihm feindlich gesinnt sein könnten, feien muß, damit sie ihm nicht an der Gesundheit schaden (*kán diat a vaíre vúe ra kúbak* oder *pul kúbak*). Gar oft hat man die Erfahrung machen können, daß Menschen, die im Busch oder in der Fremde kampieren, des Morgens mit Kopfweh, steifen Gliedern, Erkältungen, Fieber und ähnlichen Gebrechen erwachen. Man gibt nicht der nächtlichen Abkühlung, der starken Taubildung oder den zugigen Hütten die Schuld, sondern den Geistern und Hexern. Gegen deren unheiligen Einfluß gibt es eine ganze Reihe von Präventivmitteln, unter denen das Kalkblasen (*pu kábag*) an erster Stelle steht. Der Mann schüttet also vor dem Schlafengehen etwas Kalkstaub (gewonnen aus gebrannten Korallen) auf die flache Hand und spricht darüber eine Abwehrformel: *a kábag láqalaqár, ina pir vúe ta kaina kúbak, ina pir vúe ta mólo, vúe ta bála rórarorót, vúe ta vívi mármár na bála* „das ist Kalkstaub zur

⁸ So sah beispielsweise J. MEIER schon zu seiner Zeit, wie in Rakotop eine Schlitztrommel in aller Öffentlichkeit im Gehöft eines Mannes fabriziert wurde (briefliche Mitteilung).

Erhaltung der Gesundheit. Damit banne ich hinweg von mir alle Gefahren des Schlafstättenwechsels, alle Schwächung des Körpers, alle Magenkrämpfe und alles Bauchgrimmen!“ Während dieses Spruches betupft er sich Stirn, Ohr-läppchen, Magengrube usw. mit Kalk und bläst den Rest auf der Handfläche in die vier Himmelsrichtungen. Falls das nicht genügt, wirft er noch einige wirksame Kräuter auf sein Wärmefeu und bezaubert den aufsteigenden Qualm mit etwa dieser Formel: *a mi púpupul na pul vúe ta kaina kúbak, vúe ta málul várkotop, na pul vúe ta gél, vúe ta kúmakúmapag na tábaran, vúe ta qúr na iniet* „aufsteigt der Rauch. Forttreiben soll er von mir alle Gefahren des Schlafstättenwechsels, alle Verkrümmung der Glieder, allen Schüttelfrost, alle Umtriebe böser Geister und jede Lähmung durch *fniet*-Verhexung!“

Fügen wir auch gleich die übrigen magischen Praktiken an, die das Handwerk selbst betreffen. Jeden Abend müssen die Arbeitsinstrumente sorgfältig in *biut*-Bastgewebe (Scheidenhülle am Grunde der Palmwedel) oder in Blätter verpackt werden, damit nicht gewisse Nachtvögel sie mit ihrem Kot beschmutzen oder streunende *tábaran*-Totengeister sich daran reiben und die Schneide schartig machen⁹. Vor der Nachtruhe kaut der Künstler eine eigens bezauberte Betelnuß, um im Traum mit seinem *turagan*-Schutzgeist in Verbindung zu treten, und zu Beginn seiner Arbeit ruft er ihn abermals an, um seinen Segen herabzuziehen auf alle einzeln genannten Teile der im Werden begriffenen Holztrommel, deren Aufzählung an dieser Stelle überflüssig ist. Es herrscht also in der Werkhütte eine wirklich religiöse Atmosphäre, eine ununterbrochene Verbindung mit der Überwelt, von der wir nüchtern denkenden Europäer uns kaum eine rechte Vorstellung machen können: Diesseits und Jenseits greifen in Denken und Handeln des Eingeborenen dauernd ineinander über.

Der Arbeitsgang. Falls von dem Holzklotz die Rinde nicht schon beim Fällen des Baumes abgeschlagen wurde, geschieht es erst jetzt mit der runden *tínir*-Steinklinge, die auf den kurzen Schenkel eines winkligen Stieles (*a páqoqo*) aufgebunden ist. Anschließend folgt die Herausarbeitung der beiden seitlichen Griffe (*a bubuákina*), an denen die fertige *qáramut* getragen werden kann. Diese beiden Vorsprünge am oberen Teil der Stammenden zeigen einen runden oder ovalen Durchschnitt und tragen bei den Gunantuna niemals die reiche Verzierung, wie wir sie von manchen Trommeln anderer Stämme gewohnt sind. Während nun darunter die Blockenden selbst (*a úra gúgu na qáramut*) durch Beschlag ihre gleichmäßige Abrundung erhalten, tritt die endgültige Trommelform schon klar zutage. Ihre etwas abgeflachte Standfläche heißt *tamurúna* „Rücken“, ihre etwas sich verjüngende Oberseite *matána* „Gesicht“ und der zwischen beiden liegende Teil *balána* „Bauch“. Mittels einer von Griff zu Griff gespannten Rotangschnur wird die genaue Mittellinie des „Gesichtes“ festgelegt und mit einem Stück Holzkohle markiert. Der einfache Strich wird erweitert zu einer brillenförmigen Figur: es entstehen zwei Ovale von je 20 cm Länge und 8 cm Breite, die durch einen geraden Steg miteinander

⁹ Ähnlich wie beim Kanubau. Cf. O. MEYER, Die Schifffahrt bei den Bewohnern von Vuatom. Baeßler-Archiv 1. 1911, p. 260 f. und Hiltruper Monatshefte 29. 1912, p. 538.

verbunden sind. Dem Künstler selbst steht bei diesem Entwurf jedenfalls ein anderes Bild vor Augen, nämlich das einer Tragstange mit zwei endständigen Lasten, denn mit diesem Ausdruck (*a úra kíp*) werden die zwei Ovale von ihm bezeichnet. Die mittlere Gerade aber, die beim ersten Arbeitsgang noch unberücksichtigt gelassen wird, heißt „Stiel der Beteltraube“ (*a vir a búai*).

Zuerst werden die beiden Ovale mit Hilfe des Dechsels zu flachen Gruben (*tug*) oder Feuerlöchern (*úbu na íáp*) ausgehauen, denn sie dienen zur Aufnahme der Kohlenglut, mittels der das Trommelinnere ausgebrannt werden soll. Der Trommelbrenner (*téna túntun qáramut*) verwendet für diesen langwierigen Arbeitsprozeß ausschließlich Späne von Premna-Holz (*kúa balón*), das nur glüht und nie mit heller Flamme brennt. Damit diese Glut allmählich weiterfrißt, muß sie beständig durch ein langschäftiges, dünnwandiges Bambusrohr (*kaur alila* oder *kaur qóraqoro*) angeblasen werden. Um ein zielloses Weiterglimmen des Holzes zu vermeiden, wird die Glut durch eingelegte saftige *tápal*-Schnitzel aus dem Innern einer Bananenstaude kontrolliert und reguliert. So wachsen die beiden Höhlungen nach und nach immer weiter in das Innere des Stammblocks hinunter, und durch Einstecken des Unterarmes kann der Trommelbauer sich vergewissern, ob beide Löcher gleichmäßig tief geworden sind. An jenem Tag wird zweimal die Glut herausgenommen, damit man die sich an den Wänden der Brandhöhle bildende Kohlenkruste mit einer halbierten Kokossschale abkratzen kann.

Ist alles soweit in Ordnung, dann beginnt der schwierigste Teil des Ausbrennens: von den beiden senkrechten Schächten aus wird im Innern des Stammes die Glut stollenartig gegeneinander vorgetrieben, bis die Verbindung geschaffen ist und eine Art Tunnel entsteht. Das hört sich einfacher an als es in Wirklichkeit ist, denn nur zu leicht kann die Decke des Tunnels, die im späteren Verlauf zu einer tönenden Trommellippe gestaltet werden soll, eine unreparable Beschädigung erfahren. Darum ist äußerste Vorsicht geboten. Diese Lippe trägt an ihrer Unterseite eine Zunge oder – wie die Eingeborenen sagen – eine Verdickung (*a pa*, eigentlich „Wurzel“), die längs des Schlitzes am stärksten ausgeprägt ist und dann, sich in einem Bogen immer mehr verjüngend, in die Wandung des Troges übergeht. Sie muß sehr vibrationsfähig und zugleich so widerstandskräftig werden, daß sie den stärksten Anschlag aushält. Der Schlitz (*vir a buai*) bleibt deshalb noch lange geschlossen, bis die Zunge durch sorgfältiges Ausbrennen die gewünschte Form erhalten hat, dann haut man ihn zu einem senkrechten daumenbreiten Spalt aus, so daß die Zunge frei im Hohlraum der Trommel steht. Die andere, gegenüberstehende Trommellippe aber trägt keine Zunge und wird so gerundet, daß sie der Dicke der Trogwandung konform ist. Zuletzt weitet man das *qáramut*-Innere noch geräumiger aus, und zwar derart, daß die Bodenmitte etwas erhöht bleibt und nach den Seiten hin ein wenig abfällt.

Vollendung und Vorgeier. Ist das Werk zu seiner Zufriedenheit endlich so weit gediehen, teilt der Künstler seinem Auftraggeber mit: „Morgen werde ich die Trommel zum erstenmal ausprobieren!“ Das bedeutet soviel wie: „Laß ein Festessen vorbereiten!“ Eine Nachricht, die bei allen Angehörigen

und Untertanen des Häuptlings eine allgemeine Freude auslöst ; die Frauen schleppen Taros herbei und kochen sie zusammen mit Kokossoße auf heißen Steinen (*a pínupur*). Zur festgesetzten Stunde finden sich die Gäste auf dem Gehöftplatz ein, und der Häuptling begibt sich in Begleitung einiger Freunde hinüber in die Werkstätte des Trommelbauers. Der nimmt zwei halbe Kokoschalen und trommelt damit einen Rhythmus auf die Wandung, die keine Zunge trägt und von ihm als „Seite der Totengeister“ (*a pápar kai ra tábaran*) bezeichnet wird. Bei diesem unmelodischen Klang schreit das Volk im benachbarten Gehöft auf und ruft dreimal begeistert sein „*eeeeovée!*“ Damit ist der Sache genug getan, und man läßt sich nieder zum Mahl, von dem ein Teil dem Künstler zugeschickt wird. Der Sinn dieser Zeremonie ist : die *qáramut*-Trommel darf nicht umsonst, d. h., ohne einen bestimmten Grund und Zweck gerührt werden ; aber wenigstens sollen die Leute sich freuen, wieder einmal einen guten Tag zu haben, und sie sollen wissen, daß die eigentlichen großen Feste noch bevorstehen ¹⁰.

In den nun folgenden Tagen widmet sich der Hersteller ganz der letzten Feinarbeit und endgültigen Vervollkommnung seines Werkes. Der Innenraum des Troges wird noch sorgfältiger ausgebrannt, geschabt und geglättet, wobei durch leichten Anschlag mit einem Stück Stiel der Bananentraube (*qáqá na vídu*) festgestellt wird, ob die Wände keinen Unterschied im Volumen aufweisen. Auf dieselbe Art und Weise wird auch das Ebenmaß der eigentlichen „Zunge“ nachgeprüft. Und abermals erhält der Auftraggeber eine Botschaft : „Das Werk ist vollendet ! Setz einen Tag fest, an dem du die Trommel zum erstenmal selbst in Gebrauch nimmst !“ Gemeint ist damit das *pópoai*, „Fest der Uraufführung“, mit dem wiederum ein womöglich noch größeres Gemeinschaftsmahl verbunden ist. Nachdem die Volksmenge auf dem Gehöftplatz zusammengeströmt ist und erwartungsvoll der kommenden Dinge harrt, betritt der Häuptling mit seinen Freunden in vollem Festschmuck die Arbeitsstätte, wo ihm der Künstler diesmal einen richtigen Schlegel aus *maqu*-Rohr überreicht mit der Aufforderung : *una tídig válué ra qáramut kai ra umána tábaran* „nun rühre die Trommel zuerst an der Geisterseite !“ Das tut er, während seine Gefolgschaft an beiden Enden des Instrumentes Aufstellung genommen hat und je ein Mann auf den beiden *bubuákina*-Griffen sitzt. Der Ton klingt natürlich scheppernd, ähnlich dem Geklapper von Bambusbrettchen (*pákupak*), die man beim Tanz aufeinander schlägt. Man stellt fest : „Die Geisterseite ist in Ordnung, nun schlag die Seite der Lebenden (*a pápar kai ra qínantína*) !“ Der Häuptling geht um die Trommel herum und berührt nun mit dem Schlegel die wohl-tönende Zunge, bei deren erstmaligem Klang die Leute in lauten Jubel ausbrechen und die Signalhörner blasen. Selbst der bedächtige Künstler wird von

¹⁰ Mit Recht schreibt W. GOGENOUGH in The University Museum Bulletin 1. 1955, p. 42 f. : „A leader must continue to promote such feasts when his kinsmen die in order to maintain his position. Memorial feasts, therefore, are an integral part of the social processes by which men gain public stature ... There is no higher praise than to be called ‘foundation of the slit-gong’, which we may loosely translate as the ‘source of celebration’. The successful feast-maker, therefore, in honoring his dead, performs the most respected of public services“.

der Freude gepackt, ergreift eine Lanze und führt vor dem Werk seiner Hände einen Kriegstanz auf ¹¹.

Dann tritt eine Pause ein. Während draußen auf dem Gehöftplatz vor der Wohnung des Häuptlings zur Aufnahme der neuen Trommel eine kleine Schmuckhütte errichtet und mit allem Zierat ausgestattet wird, wie es bei Gelegenheit einer Erstgeburt (*a gomoqómo*) üblich ist, bemalt der Künstler sein Meisterstück innen und außen mit rotbrauner Zaubersfarbe, bestehend aus Bauxiterde, die mit zerriebenen *kátita*-Früchten (*Parinarium indicum*) vermischt wird. Nur die beiden Schalllöcher erhalten eine weiße Einfassung aus Kalktupfen (*pal a káur na múar*). Dadurch soll die Klangfarbe magisch beeinflusst werden. Auch die beiden Griffe der Trommel werden gekalkt. Dazu spricht man einen Zauberspruch wie den folgenden: *a tar miára, a tar pátipit a qáramut pátipit. A kábag i mí, vátipug ra tárái* „wohltuend ist die rote Farbe, sie sitzt fest. So soll auch die Trommel gut sein und im Gehöft bleiben, während der Kalkstaub aufwirbelt wie Rauch und die Leute aus ihren Gehöften heraustreibt!“ Wörtlich genommen heißt *vátipug* „herausräuchern“, im Zusammenhang also: damit sie zum Feste kommen!

Die öffentliche Zurschaustellung. Nun wird die fertige Liegetrommel in Prozession von der Werkstätte zu der wartenden Volksmenge hinübergetragen, voraus schreitet der Häuptling mit seinen Mannen, die durch lautes *huihui* ihr Nahen ankündigen. Unter dem Jubel der Zuschauer setzt man das Kunstwerk in der allseitig offenen Schmuckhütte auf zwei untergelegte Holzsockel und gibt es der Besichtigung frei. Vor aller Augen ehrt nun der glückliche Besitzer seinen tüchtigen Werkmeister, indem er ihm ein großes Paket Essen überreichen läßt und ein Bündel von etwa 50 Klafter Muschelgeld, seine Entlohnung, darüber ausbreitet. Danach erfolgt die Verteilung des Essens an die übrigen Gäste. Ist das Mahl zu Ende, dann erhebt sich der Häuptling und verkündet allen Anwesenden den Namen, den seine neue Trommel fortan führen soll; sie wird nach seiner verstorbenen Mutter oder nach dem toten Oheim oder Bruder benannt und soll deren Gedächtnis in ehrender Erinnerung halten.

Auf diese Ankündigung hin treten alle einzeln an die Trommel heran und bedecken sie mit Muschelgeldsträngen, Beteltrauben und Pfefferranken, denn es ist Brauch, daß jede neue Sache, die man zu sehen bekommt, auch bezahlt werden muß. Diese Sitte heißt *a vívvei*. Neben der Danksagung an den Gastgeber will man damit auch für seine Auslagen aufkommen, und das ist nicht mehr als recht. Nach und nach brechen die Gäste in Gruppen auf, um vor Anbruch der Dunkelheit wieder zuhause zu sein, die entfernt Wohnenden zuerst, die andern später. Die im Gehöft Ansässigen aber räumen den Platz etwas auf, binden die Überbleibsel des Mahles zu Päckchen und hängen diese als Geschenk (*a kárkar*) an die Geister an den umstehenden Sträuchern und

¹¹ Wie bereits erwähnt, läßt die *qáramut* wohl zum Tanz ein, begleitet aber nie einen Tanz, ausgenommen den *kababél* und *qúa*. Ersterer scheint von Neuirland her eingeführt worden zu sein und findet während der Totenwacht statt. Dabei ziehen die Trauergäste singend im Kreis um die Trommel (cf. Hiltruper Monatshefte 29. 1912, p. 205). Ähnlich beim *qúa*-Siegestanz um einen erschlagenen Feind, der verzehrt werden sollte.

Bäumen auf. Unterdessen haben die engsten Freunde des Häuptlings noch ein paar ältere Trommeln herangeschleift, die zur Begleitung der neuen dienen sollen, und die ganze Nacht über hocken die Männer da und trommeln alle bekannten Signale gemeinsam durch, immer darauf bedacht, dem neuen Instrument den Vorrang zu lassen. Dafür werden sie alle am andern Morgen mit etwas Muschelgeld entlohnt.

Es gehört nicht mehr in den enggespannten Rahmen dieses Aufsatzes hinein, all die einzelnen Trommelsignale aufzuzählen und zu beschreiben, die im täglichen Leben der Eingeborenen eine Rolle spielen, bei allen freudigen und leidvollen Ereignissen zwischen Tod und Geburt¹². Absichtlich steht hier der Tod und das Begräbnis an erster Stelle, denn dazu wurde die *qáramut*-Trommel ja ursprünglich geschaffen. Verschiedentlich ist das bei dieser Gelegenheit stattfindende nächtliche *boro*- oder *báluai*-Spiel geschildert worden, aber bislang hat meines Wissens noch niemand darauf aufmerksam gemacht, daß die Eingeborenen dabei eine direkte Zwiesprache mit dem Geist des Verstorbenen führen können, indem sie einmal die „Geisterseite“ der Trommel und dann wieder die „Seite der Lebenden“ sprechen lassen. Für uns Europäer ist es natürlich unmöglich, aus diesem Wechsel der Signale den Sinn der Unterhaltung zu erfassen; ich kann mich in dieser Angelegenheit nur auf die Versicherung einiger alter Männer berufen, daß sie mit den Toten sprächen und deren Worte in die Trommelsprache übersetzten. Diese geisterhafte Unterhaltung (*a vátavatág na qáramut*) unterliegt anderen Regeln als die uns bekannten *tindig*-Zeichen, mittels derer die Lebenden unter sich Nachrichten vermitteln.

So wird uns wieder einmal am Beispiel der Herstellung einer Schlitztrommel klar, wie farbenfreudig und tiefsinnig zugleich so manche Höhepunkte im Leben der Naturvölker sind, von denen wir nüchternen Europäer kaum eine oder bestenfalls nur eine oberflächliche Ahnung haben. Und in vielfacher Hinsicht ist es sehr zu bedauern, daß unter dem gewaltsamen Aufprall der alles uniformierenden westlichen Zivilisation diese leuchtenden Farben verblassen und der tiefe Sinn altüberkommenen Brauchtums verflacht und für immer entschwindet.

¹² Vgl. die Beispiele in R. PARKINSON, *Dreißig Jahre in der Südsee*, Stuttgart 1907, p. 134 f.; J. EBERLEIN, *Die Trommelsprache* ... p. 637 f.; A. KRÄHENHEIDE in *The Official Handbook of the Territory of New Guinea*, Canberra 1943, pp. 355 ff. Im Rakunai-Tavuiliu-Distrikt gibt es auch noch eine Reihe anderer Bezeichnungen.

Die Heiligkeit des Herrschers

Von ALOIS CLOSS

Inhalt:

Einleitung

1. Kritik der Forschungsgeschichte
2. Beiträge zu weiterer kulturhistorischer Tiefenforschung
 - a) Der Rückschluß auf das Grundindogermanentum
 - b) Früheste Grundlagen der archaischen Königtümer und die barbarischen Herrschaften bei Primitiven

Einleitung

Das in seiner Autorität von metaphysischen Beziehungen innerlich getragene Volks- und Staatsoberhaupt war, wie in dieser Zeitschrift (55. 1960, pp. 261-263) bereits berichtet wurde, der Hauptverhandlungsgegenstand des Religionshistorikerkongresses 1955 in Rom. Die meisten und bedeutendsten Referate sind (teils in erweiterter Form), in einer Ehrengabe für den Vorsitzenden der Tagung, R. PETTAZZONI, veröffentlicht¹. Eine halboffizielle Ergänzung zu dieser Veröffentlichung und zu den Akten bildet der Bericht des Generalsekretärs des veranstaltenden Ausschusses des Kongresses, C. J. BLEEKER (Saeculum 7. 1956, p. 196 f.), aus dem hervorgeht, warum gerade dieses Thema vorgeschlagen, und welche Meinung von seiten der Einberufer des Kongresses über dessen Ergebnisse geäußert wurde.

Der Auswahl eben dieses Verhandlungspunktes habe „die stillschweigende Voraussetzung“ zugrundegelegt, daß die „Religion ein höchst wichtiges und unentbehrliches Element des Kulturlebens“, in diesem Falle des politischen Lebens, dessen religiöser Ausdruck ja das sakrale Königtum ist, bilde. Ob alle archaischen Königtümer sakral waren, mußte allerdings erst untersucht werden. Es ergab sich, daß sie es nicht im gleichen Sinne gewesen sind. Einer der

¹ La Regalità Sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955). xvi-748 pp. in 8°. Con 8 tav. Leiden 1959. E. J. BRILL. Prezzo: Fl. 55.—. — Wir führen dieses Werk mit dem Zeichen II an, die Akten dagegen unter I, cf. Anthropos 55. 1960, pp. 261-263.

Hauptredner des Kongresses, E. ROCHEDIEU (II, p. 52), hat im Anschluß an die Archetypik von C. G. JUNG das aus der Revolution gegen das sakrale Königtum hervorgegangene Diktatorentum als den „polaren“ geschichtlichen Gegensatz ins Gespräch gebracht; doch bestehen hinsichtlich der Berechtigung, hier von Polarität zu sprechen, schwere Bedenken. Der Gegensatz ist nicht diametral, sondern eher kontradiktorisch. Von den modernen Diktatoren erklärt übrigens C. J. BLEEKER (l. c., p. 197), es sei grundfalsch, sie mit den sakralen Königen der Vergangenheit vergleichen zu wollen, und man wird ihm darin recht geben, obwohl unter ihnen seit Napoleon mehrfach die Tendenz bemerkbar war, ihre Ansprüche durch eine pseudoreligiöse oder pseudomystische Ideologie zu unterstützen. Es fehlt hier aber an einer von innen her gegebenen Sakralität. Die antiken Diktatoren seit Augustus suchten wenigstens Anschluß an Frömmigkeitsformen, die aus der Vergangenheit im eigenen Volk noch mehr oder weniger lebendig geblieben waren, oder die, wie der Sonnenkult bzw. der Soterglaube in der hellenistischen Welt, über die imperialen Bildungen von Persien her über Alexander den Großen wirksam geworden waren. Wie diese ersten Imperien, so nehmen auch noch die Caesarenreiche am Begriff eines sekundären Sakralkönigtums, wie es H. H. HOLZ (II, p. 20) formuliert hat, teil. Demgegenüber möchte ich die aus dem Geist der Weltreligion geborenen Großherrschaften (im Buddhismus das Dharma-rajatum des Aśoka, in Byzanz die Repräsentanz Pantokrators durch den Kaiser, im abendländischen Kaisertum die ideologische Beziehung zum Schöpfergott, im Islam den Dienst am *Rab alamina* „Herr der Welten“ durch den Khalifen) mit allen in ihnen mehr oder weniger gegebenen – und von verschiedenen Autoren auf dem Kongreß genügend sorgfältig behandelten – Nachwirkungen aus urchümlicheren Ausprägungen des sakralen Königtums als tertiäre Bildungen bezeichnen.

1. Kritik der Forschungsgeschichte

Wir gehen hier nur auf die primären Ausprägungen näher ein, und zwar zunächst auf die Geschichte ihrer wissenschaftlichen Erschließung, so wie sie von C. M. EDSMAN (II, pp. 4-17) dargestellt wurde. Die systematische Beurteilung hatte im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts J. G. FRAZER eröffnet, indem er dieses Phänomen generell auf den Vegetationsgott bezog und dabei in evolutionistischer Weise annahm, die eigentliche Religion habe erst mit der Entstehung derartiger aus dem Fruchtbarkeitsaspekt (hierüber brachte Näheres A. ALLWOHN vor, II, pp. 40-45) sich ergebender Herrschaftsformen begonnen. Der methodische Anstich war da zwar in einem Punkte erfolgt, von dem tatsächlich ein großer Teil der Entwicklung ausgegangen ist, aber es war ein Irrtum, zu glauben, alle archaischen Königtümer darauf zurückführen zu können, und noch verfehelter war es, das Zustandekommen von Religion wesentlich daraus erklären zu wollen. Als sich mit dem Aufschwung der Orientalistik die Aufmerksamkeit mehr und mehr den Königtümern des Vorderen Orients, zunächst in Mesopotamien, zuwandte, kam man, weil dort gerade bezüglich der ältesten Zeit noch zu wenig erforscht war, zunächst aus dem alten Geleise nicht heraus, so daß noch 1927 beim Erscheinen der Monographie HOCARTS

über das Königtum keine neue Forschungslage zu erkennen war. Die dazu einsetzende nähere Beschäftigung mit dem ägyptischen Pharaonentum, das auf dem Kongreß außer der geschichtlichen Gliederung durch H. H. HOLZ (II, pp. 21-34) auch sonst mehr Berichterstatter fand als der alte Orient im ganzen genommen, und das altmediterrane Gebiet, brachte zwar noch den solaren Aspekt in den Vordergrund, ohne das Thema damit vom naturmythologischen Hintergrund wesentlich abzurücken. Über das minoische Kreta stellte A. FURUMARK (II, pp. 386-371) nach den Texten aus Linear B farblos fest, es sei herrscherlich „orientalisch“ gewesen. Das war deshalb unbefriedigend, weil man doch inzwischen, insbesondere durch H. FRANKFORT (Chicago 1948), näher darauf aufmerksam gemacht worden war, daß gerade das älteste sumerische Mesopotamien vor Shulgi keinen König kannte, den man für einen Gott gehalten hätte; man glaubte zuerst nur an eine göttliche Erwähltheit und Betrautheit des Königs als des „großen Menschen“ (*lugal*). H. FRANKFORT hat selbst am Kongreß nicht teilgenommen, und auch sonst fand sich niemand, der die Anfänge ins rechte Licht gestellt hätte. Nicht einmal G. CASTELLINOS Referat über den Vater des Shulgi, Urnammu (I, pp. 246-249), noch weniger dasjenige von B. A. VAN PROOSDIJ über die Erwählung Hammurabbis durch *Enlil* (I, p. 250 f.) griff ins eigentlich Entscheidende hinab. Dies besteht, wie gesagt, darin, daß im Zweistromland in älterer Zeit nur von einem „Königtum von Gottes Gnaden“, nicht von einem göttlichen König die Rede sein kann. In China scheinen allerdings zwischen dem älteren Shangkönigtum und dem jüngeren Tschoukaisertum die Verhältnisse eher umgekehrt zu liegen. Die beiden einschlägigen Referate von B. FEDELE (I, pp. 195 ff.) und L. VANNICELLI (I, pp. 191 ff.) konnten noch nicht Bezug nehmen auf die neueren Ausgrabungen, wonach es schon um 2500 in China ähnliche Verhältnisse wie bei der mesopotamischen *Schubad* gegeben habe. Wie diese vor-shangzeitlichen Herrscher zu beurteilen sind, ist beinahe wichtiger als die nähere Erprobung des GRANETSCHEN Bildes von einem dem Gottesgnadentum des Tschoukaisers vorangehenden Gottkönigtum der Shang. Die Grenzen zwischen diesen beiden Herrschertümern erweisen sich zwar, wie gerade aus den Vorträgen der beiden oben genannten Franziskanergelehrten hervorgeht, in manchen Dingen als unscharf, im ganzen verwischen sie sich aber doch nicht so stark, daß sich damit die nun erst recht üblich gewordene Hauptunterscheidung der beiden gegenständigen Hauptformen innerhalb der alten sakralen Königtümer als hinfällig herausstellte, auf die von verschiedenen Vortragenden immer wieder hingewiesen wurde.

Von den vier Typen, die nach C. J. BLEEKER² auf dem Kongreß hervortraten, gehört nur der dritte klar auf die Seite des Königtums von Gottes Gnaden. Der erste und der vierte bedeuten sicher einen eigentlichen Gottkönig, während der zweite unter Umständen auch, wie dies beim hochchinesi-

² I. c., p. 197: « Es begegnen uns vier Typen des sakralen Königtums : 1. der König, der seine Autorität einer übernatürlichen Kraft verdankt, die zum Wesen seiner Person gehört ; 2. der König, der als Sohn einer Gottheit betrachtet wird und seine Würde dieser Ideologie entlehnt ; 3. der König, der kraft eines göttlichen Auftrages regiert ; 4. der König, dessen geniale Eigenschaften zur Vergöttlichung seiner Person geführt haben. »

schen Herrschertitel „Sohn des Himmels“ zutrifft, als bloßer Adoptivsohn gemeint sein kann. Dadurch würde sich also der Tschoukaiser, nach BLEEKER, dem dritten Typ zugehörig erweisen; und wenn sich die beiden Haupttypen in Mesopotamien und in Altchina wirklich in gegensätzlicher Weise aufeinanderfolgen, so stehen dahinter schwierige kulturhistorische Probleme. Sie werden dadurch nicht leichter, daß im Indogermanischen ebenfalls zwei verschiedene Königsaspekte bald nebeneinander, bald in gegensätzlicher Reihenfolge nacheinander hervortreten, und daß man außerdem noch hinsichtlich der Naturvölker auf ganz neue Gesichtspunkte gestoßen ist. Nach beiden Richtungen kommen entwicklungsgeschichtlich bedeutsame Tatsachen zutage. Diesen doppelten Prozeß hat EDSMAN in seiner Zukunftsbedeutung nicht entsprechend erkannt, und auch BLEEKER hat ihm keine Aufmerksamkeit geschenkt. Im Folgenden soll ihm im Hinblick auf das am Kongreß trotzdem Geleistete das Hauptaugenmerk zugewandt werden.

2. Beiträge zu weiterer kulturhistorischer Tiefenforschung

Auf der einen Seite waren es die imperatorischen Hauptträger der Zivilisation, aber auch der Entsakralisierung, nämlich die Indoeuropäer, die sich im Laufe der Zeit am weitesten von der „politischen Sakralität“ entfernt haben, auf der anderen haben manche noch nicht zu territorial staatlicher Gestaltung emporgestiegene Primitive eine solche öfter schon kräftig entwickelt, und daraus ließen sich schon auf dem Kongreß wesentliche Neuerkenntnisse gewinnen. Die weitere Forschung wird sich am zweckmäßigsten zunächst in dieser Richtung zu bewegen haben.

a) Der Rückschluß auf das Grundindogermanentum

Das bestbekannte Herrschertum unter den alten Indogermanen, das iranische, erfuhr auf dem Kongreß eine sachkundige Darstellung durch G. WIDENGREN (II, pp. 242-258). Es gehört in der Form, wie es uns zuerst in den Achamaniden-Inschriften des Darius und insbesondere in der Daeva-Inschrift des Xerxes entgegentritt, nämlich mit imperialen Zügen, bereits mehr zu den sekundären Königtümern, und als solches liegt es auch dem Herrscherdenken Alexanders weitgehend zugrunde. In der Titulatur „König der Könige“ und im Ritus der Proskynesis verrät es mesopotamische Einflüsse, im letztgenannten Punkt aus Assyrien, in seinem Kern wird es aber auf eine Verleihung durch *Ahura Mazda* zurückgeführt; der König herrscht von Gottes Gnaden, nicht selbst als Gott. *Mithra* erscheint in der jüngeren Achamanidenzeit als Schutzgott des Herrscherhauses, um dann in der Partherzeit in Königsnamen noch enger zum Herrscher in Beziehung zu stehen. Direkt vergöttlichende Prädikate, wie Partnerschaft der Sterne und Bruderschaft von Sonne und Mond, sind erst aus der Sassanidenzeit beizubringen. Die Proskynesis galt eigentlich dem heiligen Feuer, mit dem auch das *Hvarnah*, der Königsglanz, und wohl auch der Pfau als Sonnenvogel zusammenhängen. All das wurde nicht auf die Person, sondern auf die Herrschaft bezogen. Eine Annäherung an das Gott-

königtum erfolgte erst im Hellenismus : je weiter man in die indogermanische Wurzel zurückgeht, desto weniger ist ein solches zu erweisen.

In Indien erscheinen freilich nach A. BASU (II, pp. 167-171) und J. GONDA (II, pp. 172-180) gerade in den Veden die später in diesem Lande zurücktretenden alten Götter *Varuna* und *Mitra* mit der Königswürde umkleidet, doch dort ohne greifbare Beziehung zu irdischen Machthabern. Ebenso ist es bei jenen Göttern, die durch ihre Beziehung zum Wachstum und zu einer Pflanze den Fruchtbarkeitsaspekt hätten voranbringen können, nämlich der *varaj*, d. h. der weithin regierende *Vishnu* (II, p. 176 f.) und der *Soma* (als gepreßte Pflanze I, pp. 176-178). Ein mehr oder weniger daraus hervorgegangenes Opferkönigtum wollte zwar bekanntlich L. FROBENIUS im westlichen Vorderindien annehmen, doch hat sich das als ein Irrtum erwiesen³. Nicht einmal die Mondrelation des *Soma* (II, p. 173) wurde in dieser Richtung wirksam. In nachchristlicher Zeit beherrscht als Götterkönig *Indra* das Feld, und der dem Kriegerstand angehörige *raja* hat teil an dessen dämonentötender Wesenheit. Daß der von GONDA als *dharma-raja* bestimmte vedische Götterkönig *Varuna* (II, p. 174) das himmlische Vorbild hinter dem Ideal eines Cakravartin, d. h. eines irdischen Weltherrschers (mit Löwenthrone und Weltenbaum als Symbolen, II, p. 187) abgebe und indirekt auch das Dharma-rajatum des Aśoka mitbestimme – obwohl hier unter *dharma* nicht das *Rta*, sondern die Lehre Buddhas gemeint ist –, dafür fehlen positive Zeugnisse; es wird nur indirekt aus der Stellung *Varunas* in den Veden unter Zurückstellung seiner emotionalen Züge erschlossen.

In den Veden steht *Varuna* neben *Mitra*, und G. DUMÉZIL⁴ hat – allerdings unter Vernachlässigung der erwähnten Urverbindung des *Varuna* mit dem *Rta* und der hohen Rechtlichkeit des von ihm kaum zu trennenden *Ahura Mazda*⁵ – die These von einer aus den indogermanischen Anfängen sich herleitenden Doppelheit des Königsaspektes, eines rechtlichen, der sich an den Vertragsgott *Mithra* geknüpft habe, und eines magischen in *Varuna*, aufgestellt. Die Meinung, es habe auf der Grundstufe auch schon ein irdisches Königtum gegeben, scheint durch den daneben laufenden Mythos vom Urkönig *Yima*, um dessentwillen H. GÜNTERT von einem „arischen“ Weltkönig und Heiland sprach, bestätigt zu sein, und J. WEISWEILER⁶ dachte hierfür, in Annahme eines Zusammenhanges von *potis* mit *patesi*, an einen Einfluß aus Mesopotamien. Weil es aber durch gewisse Stellen in den Veden angedeutet ist, daß *Varuna* zuerst über *Mitra* geherrscht habe, wird DUMÉZILS Theorie wieder von da her gefährdet. Zum mindesten erscheint das Nebeneinander der beiden Funktionen schon am Anfang, wenn man nur die iranisch-indischen Zeugnisse zusammenfaßt, fraglich.

³ W. PRINTZ, „Heiliger Königsmord“ in Indien? Zeitschr. d. Dt. Morgenl. Ges., N. F. 11. 1933, pp. 80-93.

⁴ G. DUMÉZIL, *Ouranós – Vāruna*. Paris 1930.

⁵ U. BIANCHI, *Zamah i Ohrmazd*. Torino 1958, pp. 41-61.

⁶ J. WEISWEILER, *Altorientalisches Königtum und Indogermanen*. Paideuma 3. 1948, pp. 112-117.

Aus dem Bereich der übrigen indogermanischen Teilstämme setzt der Keltist P. LE ROUX an der These DUMÉZILS aus, daß sie den keltischen Zuständen wenig angepaßt sei (Ogam 11. 1959, p. 108). Dort standen nämlich die Könige als Walter des Rechtes unter der Macht der Druiden (Ogam 11. 1959, pp. 66-80). Der häufige Königsselbstmord hängt jedoch kaum mit dieser Hörigkeit zusammen, denn er besteht neben anderen Erscheinungen (M. DRAAK II, pp. 651-664) sowohl im altfranzösischen (II, pp. 609-619) als auch im altenglischen Königtum (II, pp. 595-609); sie deuten magische Grundlagen an, jedoch nicht in dem Sinne, wie sie DUMÉZIL von *Varuna* betont. Sie führen, wie ein später noch zu erwähnender, von JAN DE VRIES behandelter Zug, wohl in die vorindogermanischen Schichten des alten Westeuropa zurück. Andererseits entsprechen der *Rex sacrorum* der Römer (G. DUMÉZIL II, pp. 407-417) und der priesterliche Kriwe („Richter“) bei den Baltoslawen (W. GAERTE I, pp. 357-359) gut dem kultisch juridischen Typ DUMÉZILS.

Dagegen tritt das Germanische im Lichte des Hauptreferates von O. HÖFLER (II, pp. 664-701) noch am ehesten in die Zeugenbank zugunsten des oben nach DUMÉZIL charakterisierten dualistischen Bildes vom Königtum bei den Grundindogermanen. Bis zum Kongreß war es bei den Rechtshistorikern beinahe eine *sententia communis*, die alten Germanen Könige hätten, wie dies ADAM VON BREMEN sogar von den Schweden behauptet, für abberufbar durch den Volkswillen gegolten und sie seien persönlich nicht für „heilig“ erachtet worden. W. BAETKE hat noch in einem Vortrag auf jener Tagung (I, p. 363) erklärt, die Skaldik der heidnischen Zeit liefere keinen Beleg für eine sakrale Weihe, eine Vergottung des Königs oder einen Königs kult, ja nicht einmal für die Annahme eines besonderen magischen Königsheils als einer magischen Glückskraft, die der Person des Königs anhafte. Im letzten Punkte dürfte ihn aber wohl H. LJUNGBERG (I, pp. 364-366), einer der vier Germanenkundigen, die sonst noch zum Thema sprachen, zur Genüge widerlegt haben. Eine religiöse Wertung des Königtums als Institution hat freilich auch BAETKE nicht bestritten. Andererseits hob wieder O. HÖFLER (II, pp. 664-701), der mit seiner Untersuchung des Sakralcharakters des germanischen Königtums am tiefsten nicht nur in die germanische, sondern auch in die allgemeine Seite des Problems hineinleuchtete, ausdrücklich hervor, daß bei den Germanen kein sogenannter Königsfetischismus vorliege, das heißt, daß der lebende König nicht für einen selbständigen Gott gehalten wurde. Unter den verschiedenen „denkbaren“ Arten der Repräsentation eines Gottes durch den König sei zwar jene am häufigsten gegeben, wo der König durch Abstammung seines Geschlechtes von einem Gott einen Wesensteil davon in sich trage, nur folge daraus nicht, daß er sich diesem Gott nicht etwa dienstbar und untertan gefühlt habe (l. c. pp. 672-673). Als Extremfall nach der schwächsten Seite rechnet er damit, daß die Nennung von Götternamen in der Genealogie nur mehr eine leere Formalität gewesen sei. Ein bestimmter Beleg wird hierfür aber nicht angegeben. Bloße kultische Repräsentanz (bei der Stammesfeier) ohne Wesensteil habe, die bei einfachsten Naturvölkern nachweisbar ist, wird von O. HÖFLER für die Germanen nicht näher ins Auge gefaßt. Da aber auf Island bei den Goden unter einfacheren Verhältnissen mit dieser Art wohl zu rechnen ist, kann mit

ihr vielleicht in jenen Fällen, wo die Könige nicht nach Göttern benannt sind oder keine besondere substantielle Sakralität haben, wohl ebenfalls angenommen werden, daß sie bei den großen Festen der politischen Gemeinschaft im Hauptakt den göttlichen Stammvater vergegenwärtigen, ohne deswegen selbst für göttlich zu gelten. Erwägenswert ist HÖFLERS Erklärung für die Abberufbarkeit des Königs durch den Volkswillen, auch wenn er als Abkömmling des betreffenden Gottes galt, aus der bei den Germanen angedeuteten Vorstellung von der Volksheiligkeit. Da das ganze Volk wie ein Geschlecht des göttlichen Stammvaters angesehen worden sei, seien auch königsblütige „Reges“ seinem auf dem Thing ausgesprochenen Willen untergeordnet gewesen.

Es ist methodisch wohl zu beachten und nur zu begrüßen, daß die Volksheiligkeit nur für diese Erklärung, nicht aber zum Erweis aller einzelnen germanischen Könige herangezogen wird. Dieser Aufgabe gilt vielmehr ein eigenes, auf zwei Bände berechnetes Werk von HÖFLER⁷, in dem den konkreten Anzeichen von Sakralität, sei es in den Königsgenealogien oder auch in den Tierbeziehungen, wenn sie dem König und dem Bezugsgott gemeinsam sind, oder auch sonst genau nachgegangen wird. Nicht aufgeschlossen verhält sich HÖFLER gegenüber den unleugbar magischen Momenten, die in den Tierrelationen, im Abstammungsglauben, aber auch in der Auffassung von der Volksheiligkeit liegen; ja nicht einmal beim Königsopfer, oder in der Sitte, daß der Königsleichnam zerstückelt und auf die Provinzen verteilt wird. Das alles wird vielmehr zu den Anzeichen von Untergeordnetsein des Herrschers unter „die höhere Macht“ gerechnet und nicht als Merkmal eines bereits im Umschlagen zu einem Gottkönigtum befindlichen Stadiums gewertet. Auch sonst besteht eine unverkennbare Neigung zum Idealisieren. *Freyr* wird z. B. in erster Linie auf Grund seines Titels *veraldargod* beurteilt, obwohl das Wort ursprünglich einen Gott des „Werdens“ bedeutet und – etwa in der Berührung mit dem *Irmin*-Glauben – erst nachträglich den Sinn eines Universumgottes angenommen haben wird. Ein Ausblick auf das Indogermanische ergibt sich bei HÖFLER nur indirekt.

Ohne sich auf DUMÉZIL zu beziehen, unterscheidet er immerhin in dessen Sinne ein Thingkönigtum, das ursprünglich am alten Himmels Gott *Tyr* gehaftet habe und ein Gefolgschaftskönigtum der *Odins*-Leute. *Odin* ist vorwiegend Vertreter der Macht, *Tyr* des Rechtsprinzips, wobei wieder die allerdings nur bei WAGNER sehr hervorgekehrte Rolle *Odins* als des durch Verträge sich bindenden Gottes Schwierigkeiten macht, außer man nimmt an, dieser Gott hätte sie nach seinen schamanistisch-magischen Anfängen, die Lokasenna Strophe 24 angedeutet sind, bei seinem Aufstieg zur Funktion eines dem *Rta* zugewandten Himmelsherrschers erst übernommen. HÖFLER weicht dieser entwicklungsgeschichtlichen Frage wieder möglichst aus, doch hat er immerhin den Ersatz *Tyrs* durch *Odin* in der Rolle des Thinggottes bei den Kriegsbeschlüssen, die auf dem Thing gefaßt wurden, verständlich gemacht. Schwierig ist es, ohne die Komponente des *Irmin*-Glaubens das Königtum *Tyrs* positiv nachzuweisen. Der einzige Anhaltspunkt, ohne den in sich wieder sehr um-

⁷ O. HÖFLER, *Germanische Sakralkönigtümer*, I. Tübingen 1952.

strittenen *Irmin*-Glauben, wäre der, daß *Ullr*, als eine andere Form des *Tyr*, im Gegensatz zu *Odin* als Inhaber eines Königtums erscheint. Im ganzen ist aber die Situation so: während bei den Ostindogermanen *Varuna*, trotz seiner Düsterheit, mit den Zügen eines *Rta*-Gottes als der ältere gegenüber dem Vertragsgott *Mitra* dazustehen scheint, wird hier, bei den Germanen, *Tyr* als juridischer Herrschaftsträger nur in weit zurückliegender Urzeit gegenüber dem in der *Snorra-Edda* als „gewaltigen Herrn“, von christlichen Quellen dann als tyrannus bezeichneten Machthaber *Odin* spürbar.

Ein ursprüngliches Nebeneinander beider Funktionen läßt sich demnach auch hier nicht feststellen, und es tritt vor allem für die Anfänge nicht deutlich hervor. Die Feststellung von JAN DE VRIES (*Saeculum* 7, 1956, pp. 303 ff.), daß der Ausdruck „rex“ mit der ihm eigenen Beziehung auf das Recht sich erst in verhältnismäßig später Zeit, von den Kelten her, bei den Germanen einlebte, während vorher der Ausdruck „König“, der das Königs-„Charisma“ des Herrscherblutes bezeichnet, die Oberhand hatte, bestätigt nur die Anschauung, daß schon bei der Entstehung des Germanentums noch etwas anderes als das Thing die Führungsform wesentlich mitbestimmt hat, demgegenüber das Gefolgschaftskönigtum erst eine junge Bildung darstellt. Ein Heerkönigtum setzt sich erst in der Völkerwanderungszeit fort, deren erstes Einsetzen H. WIRT ROEPER BOSCH (I, pp. 373-375) schon im 4. Jahrtausend v. Chr. für gegeben erachtet. Die von diesem Autor entworfene Entwicklungsgeschichte bis zum erblichen Heerkönigtum mit dem Kriegsmännerbund in der germanischen Völkerwanderung hat wenig Überzeugendes an sich, weil sie die Ansätze zu sehr in fragliche Kulturkreiskonstruktionen einspannt. Um hier auf einen festen Grund zu kommen, müßten zunächst die Anfänge des Gefolgschaftskönigtums schärfer erfaßt werden. HÖFLER hält sie der Hauptsache nach für eine Schöpfung der Geheimbünde, also einer primitiven Kategorie der politischen Vergesellschaftung. Andere freilich, wie seinerzeit z. B. GÜNTERT, dachten gerade bei *Odin* an einen Zusammenhang von Schamanismus und Königtum. So weitet sich dann der Horizont von der archaischen Hochkultur hinüber in die Welt der Naturvölker.

b) Früheste Grundlagen

der archaischen Königtümer und die barbarischen Herrschaften bei Primitiven

Ziemlich übereinstimmend werden die sakralen Herrschaftsformen wenigstens bis in die Anfänge der Hochkultur zurückverlegt, obwohl diese zunächst städtisch war. Wie sich das Grundindogermanentum dazu verhält, ist bei der verhältnismäßig späten Entstehung dieser Gruppe auch in Sachen des Königtums eine neue Fragestellung, über die vorläufig noch wenig ausgemacht ist. Keiner der Kongreßredner ist darauf eingegangen, und auch die kulturhistorische Forschung blieb in diesem Punkt noch im Rückstand. F. GRÄBNER hielt die Wende vom Polytheismus zum Monotheismus für die Geburtsstunde der monarchischen Staatsform. In der Sicht D. J. WÖLFELS stünde jedoch schon das ins Naturvölkische zurückreichende Megalithwesen mit der ihm angeblich eigenen Vorstellung vom himmelsherrscherlichen Gott an der Wurzel des frühesten Königtums. Dagegen bestehen gewichtige Einwände von seiten der

strengen Megalithforschung. Vor ihr kann auch der von EDSMAN (II, p. 13) vermerkte Standpunkt O. HUTHS, der „Kulturkreis des sakralen Königtums sei der altmediterrane Megalithkulturkreis“ um so schwerer bestehen, als auch ethnologisch der Begriff eines megalithischen Kulturkreises ins Wanken geriet und, wenigstens in der neuen Wiener Schule, mit anderen Kulturkreisen überhaupt fallen gelassen wurde. Vielleicht läßt sich aber doch die Differenzierung eines höheren Megalithwesens aus dem Naturvölkischen erweisen, in welchem dasjenige bereits mitgegeben wäre, was nach A. E. JENSEN (Paideuma 6. 1956, pp. 179 ff.) den naturvölkischen Erscheinungen dieser Art noch fehlt, nämlich das „Denken im Staate“, die politische Funktion überstammlicher Einheiten. So würde sich auch der irische und der schottische Krönungsstein (J. DE VRIES, *Antaios* 1. 1959, pp. 73-80) einordnen. Für das hochchinesische Kaisertum könnte sich eine derartige Grundlage, die WÖLFEL auch dort für den dahinterstehenden Himmelsherrscherglauben annimmt, unter Umständen im Steinaufbau des „Himmelstempels“ ausdrücken. Unter den amerikanischen Hochkulturen versucht WÖLFEL besonders die peruanische mit ihrer Herrschaftsform als eine megalithische Bildung zu erklären.

Weil über all diesen Dingen noch mehr oder weniger große Dunkelheit liegt, ist es um so wichtiger, daß über die sogenannten barbarischen Hochkulturen und die etwa dahinterliegenden primitiven Herrschaftsgrundlagen Klarheit geschaffen wird. Dies ist auf dem Kongreß am ehesten durch das Referat von G. v. BULCK über Afrika (II, pp. 98-134) geschehen, das ergänzt wurde durch einen speziellen Bericht über die Aschanti von P. AKOI (II, pp. 135-148), von G. DIETERLEIN über den Sudan (I, pp. 146-148) und von E. DAMMANN über die Ost- und Südbantu (I, pp. 150-152; ausführlicher *Paideuma* 6. 1956, pp. 110 ff.); desgleichen durch die Feststellung von A. LOPASIC (I, pp. 152-155), wonach die Hima nicht die Verbreiter des Gottkönigtums in Ostafrika waren. Aus der Darstellung von BULCKs, die in Zeichnungen die Ansichten der verschiedenen Forscher darüber vorführt und selbständig in die Tiefe geht, ergibt sich nämlich, daß er die abschließende Frage, ob es sich da um Formen handelt, die autochthon aus dem Naturvölkischen erwachsen sind, negativ zu beantworten geneigt ist. Sie beruhen alle auf Einflüssen aus Hochkulturen, insbesondere ist Westafrika hierin aus dem Mittelmeergebiet angeregt (D. J. WÖLFEL, in: F. KÖNIG, *Christus und die Religionen der Erde*. Wien 1951, I, pp. 463 und 354). Nur dort, wo das Megalithwesen, z. B. bei den Niloten, noch lebendig ist, hält WÖLFEL dieses als älteres Stratum selbst für das prägende Hauptelement des Königtums. Das mehrfach vorkommende heilige Staatsfeuer wäre allerdings erst postmegalithisch in Afrika entstanden (ebd. p. 515).

Eine geringere Erhellung erfährt hinsichtlich der Zusammenhänge Altamerika durch P. RADIN (II, pp. 83-97). Dafür entschädigt der Autor durch zweierlei. Erstens hebt er den Unterschied gegenüber Ägypten und Mesopotamien hervor, wo der „Gottmensch“ schon von Anfang an das zivile und militärische Leben beherrscht habe (p. 97), während dies von keiner amerikanischen Gegend behauptet werden könne, auch nicht dort, wo die Hochkulturen am weitesten zurückreichen. Die Korrektur, der diese Ansicht hinsichtlich des ältesten Mesopotamien bedarf, wurde bereits erwähnt. Was die Anfänge

in Amerika betrifft, so ist aus der Darstellung RADINS nicht mit Sicherheit zu entnehmen, ob er die höheren Häuptlingstümer der Creek und der Winnebago, die er anführt (pp. 91 ff.), an den Anfang stellt, oder sie auf eine Beeinflussung durch Königsvölker zurückführt; eher wohl das erste. Ganz klar leitet er manche Herrschertümer aus der Zweiheit von Kriegs- und Friedenshäuptling ab, wobei eigentlich der Friedenshäuptling, im Grunde genommen ein Priester, die Sakralität bedingt. Und wenn in einer von diesem geführten Gemeinschaft der Kriegshäuptling die Oberhand gewinnt, so erscheint er mitunter auch als der rituelle Nachfolger des Friedenshäuptlings. So geschah es in Mexiko und Peru, während bei den Chibcha und den Natchez, hier wie dort mit stark solaren Beziehungen, der Friedenshäuptling emporkam. Ein echtes Doppelkönigtum, wie es aus dem alten Westeuropa und aus Westafrika bekannt ist, oder gar ein solches, das mit den Dioskuren zusammenhängt, ist aus dieser Grundlage nicht hervorgegangen. Über die beiden anderen Königsgebiete bei den Naturvölkern, Mikronesien und Polynesien, handelte kein eigener Vortrag. (Zu Polynesien cf. S. H. ELBERT, *The Chief of Hawaiian Mythology*, J. of Am. Folklore 69. 1956, pp. 99-113; 341-355). Keine Ergänzung der primitivenkundlichen Seite des Themas bedeuten die Ausführungen von J.-P. ROUX (II, pp. 234-241) über die Vorstellung vom himmlischen Ursprung der Souveränität nach den alttürkischen Inschriften, weil vom Autor eine Erklärung aus dem Universumglauben der arktischen Völker nicht versucht wird, aber auch keine solche aus dem ostasiatischen Megalithwesen.

H. NACHTIGALL hat sich, wie aus seinem zusammenfassenden Aufsatz „Das sakrale Königtum bei Naturvölkern und die Entstehung früher Hochkulturen“ (Zeitschr. f. Ethnol. 83. 1958, pp. 34-44), hervorgeht, auf die Ideen WÖLFELS nicht eingestellt. Die Thesen, zu denen er seinerseits in seinem viel neues und früher unverwertetes Schrifttum heranziehenden Artikel gelangt und die freilich nicht alle als gleich gesichert gelten können, aber immerhin erwogen werden müssen, sind folgende: ein Gottkönig in dem Sinne, daß der Herrscher selbst Opfer empfängt und als unmittelbare Inkarnation oder als leiblicher Sohn eines Gottes betrachtet wird, komme bei den Naturvölkern nicht vor, auch die Mondkönige Afrikas wären darnach keine Gottkönige, und die sakrale Königstötung, die NACHTIGALL nur in Afrika sicher bezeugt findet, zeige keine solchen an. Im übrigen behauptet der Autor zunächst gerade für Afrika, gestützt auf E. W. MÜLLERS Darstellung des Nkumutums bei den Mongo (Zentralafrika), eine unmittelbare Entstehung von Sakralkönigtümern aus der primitiven Welt, wozu besonders der Regenmacherhäuptling, an den übrigens auch VAN BULCK gedacht hat, beigetragen habe. Die prähistorischen Verhältnisse in Mesopotamien seien ebenfalls Zeugen für eine ohne Überschichtung von innen her erfolgte Steigerung zu höheren Herrschaftsformen. Der Glaube an eine Abstammung der Könige (besser wohl ihrer Geschlechter) von Göttern oder von einem göttlichen Urahn bringe kein Gottkönigtum im oben gekennzeichneten strengen Sinn mit sich. Ein solcher Herrscher repräsentiere zwar im Kult diesen Gott gewissermaßen ganz, gelte aber doch nicht selbst als ein Gott. Demokratisches Wesen gäbe es mehrfach auch dort, wo solche Könige bestehen, also nicht bloß bei den Germanen. Wenn man die Dinge näher be-

trachte, dann träten eine ganze Reihe von Merkmalen heraus, die für das sakrale Königtum im allgemeinen mehr oder weniger charakteristisch sind. Für Ostafrika zähle man diesbezüglich 64, für Nordamerika 77, und für den Andenraum 83 typische Elemente.

Daran schließt sich nun von selbst folgende Erwägung: aus solchen Merkmalen in erster Linie diejenigen herauszuheben, die der religiösen Sphäre angehören, wo Ehrfurcht, Dankbarkeit und Gehorsam gegen höhere Wesen vorherrschen und von denen undespotische Impulse auf die Gestaltung des staatlichen Führungssystems ausgehen, ist durchaus berechtigt. Nur darf man sich dabei eine nähere Analyse der spezifisch magischen Elemente nicht ersparen wollen, die in den Gottkönigtümern überall die Oberhand haben, wo das Blutritual und auch das Opferkönigtum vordringlich geworden sind. Wohl spricht es auch in den Gottesgnadentümern insbesondere hinter den kosmischen Relationen des Herrschers ausgiebig mit, doch in anderer Weise. Der Tatbestand und vor allem der Grad einer magischen Sakralität bedeutet zwar keine ganz scharfe Grenze zwischen einem Gottkönig und dem priesterköniglichen Herrscher im Heidentum, doch ist das oben erwähnte eigentliche und kernhaft Religiöse im letztgenannten weit unmittelbarer gegeben. Dort, wo Partizipationen substantieller Natur zwischen dem König und einem Gott angenommen werden, ist ein Unterordnungsverhältnis des Herrschers unter jenes höhere Wesen weit schwerer wirklich erweisbar, und unter normalen Umständen wird dann sein Verhältnis zu den Untertanen despotischer. Es wäre zwar kaum möglich, aus diesem hintergründigsten Gesichtspunkt eine Typologie zu entwickeln, doch hätten daran mehr beschönigende als erklärende Redeweisen wie die vom „Charisma“ eines Königsleibes, wo dessen Teile auf verschiedene Provinzen verteilt werden, sowie das Schlagwort von der „politischen Sakralität“ ihre Feuerprobe zu bestehen.

Außer der Begriffsbestimmung wird auf diese Weise auch die Symbolik gründlicher durchleuchtet. Sie ist überaus reich und mannigfaltig. In den Kongreßakten hat diesbezüglich unter den elementarsten Formen vor allem die ausgestreckte Hand durch E. GASPARINI (I, pp. 384-387) eine gründliche Behandlung erfahren.

Eine eher volkstümliche Ergänzung vor allem in Sachen des Symbolismus liegt in dem mehr schönggeistigen, doch gehaltvollen und hochwertigen Buch von PH. WOLFF-WINDEGG⁸ vor. Es gliedert sich in drei Abschnitte: Urbilder, Sinnbilder und Spiegelbilder, wobei im ersten mehr die Typen, darunter der alte und der junge König, im dritten u. a. auch der Priester Johannes und das Gralskönigtum (hierzu siehe auch Archiv für Völkerkunde 12. 1957, pp. 37 ff.) zur Sprache kommen. Im mittleren Teil sind die Abzeichen wie Adler, Löwe, Speer, Krone, und zwar die beiden ersten unter den Lichtsymbolen, behandelt. Das Szepter und der Stab kommen nirgends zur genaueren Darstellung. Wertvoll sind die Schrifthinweise in den Anmerkungen, insbesondere über die Herrschaftszeichen. R. GUÉNONS umstrittenes Werk „König der

⁸ PHILIPP WOLFF-WINDEGG. Die Gekrönten. Sinn und Sinnbilder des Königtums. 376 pp. in 8°. Mit 12 Taf. Stuttgart 1958. ERNST KLETT Verlag. Preis: DM 22,50.

Welt“ mit seiner Grundbestrebung nach Resakralisierung des politischen Lebens wird herangezogen, doch nicht in einer Weise, daß dadurch der seriöse Charakter der Darstellung gefährdet würde. Auch mit den Verhandlungen des Kongresses zeigt sich der Verfasser hinlänglich vertraut.

Auffallenderweise wird auch in seinem Buch, sowie in den Kongreßakten der Tennō-Glaube Japans (W. GUNDERT, *Orient in deutscher Forschung*. Leipzig 1944, pp. 137-155) nicht besprochen. In dieser Herrschaftsform ist ein Sonnenhauptlingstum mit der chinesischen Idee des kaiserlichen *Tien-tze* (jap. *Tennō*), der über das ganze Land „unter dem Himmel“ (jap. *Tenka*) gesetzt ist, verschmolzen, und zwar seit Shotoku Taishi im 6. Jh. n. Ch. Den Chinesen fremd erscheint das starke genealogische Moment in der japanischen Herrscherfamilie, nach HEINE-GELDERN⁹ als solches allgemein ein Erbe aus dem Megalithikum, wogegen in China das kosmomagische Weltbild beim Kaiserritual stark mitspielt, das HEINE-GELDERN nicht als megalithisch gelten läßt. Den zeremoniellen Ausdruck dieses kosmomagischen Gedankens im kaiserlichen Kult bespricht H. KÖSTER (*Symbolik des chinesischen Universismus*. Stuttgart 1958, pp. 48 ff.) und kurz orientiert darüber auch der oben genannte WOLFF-WINDEGG, der zwar keinen Ersatz für die weit tiefer hineinleuchtenden Vorträge und Aufsätze des Religionshistorikerkongresses bietet, jedoch für die Zwecke der Allgemeinbildung den Stoff gründlich genug behandelt.

Ginge es nach seinem eigenen Wunsche, so wäre als weitere Frucht seiner Bemühung um den erregenden Gegenstand, den K. A. HIDDING (II, pp. 54-62) in glücklicher Formulierung als ein Symbol der Totalität aus religiösem Geist bezeichnet und besprochen hat, eine dringend gewordene Hilfe für die streng wissenschaftliche Weiterarbeit zu erwarten: eine vollständige Bibliographie dieser Herrschaftsform.

⁹ Zwei alte Weltanschauungen und ihre kulturgeschichtliche Bedeutung. Anzeiger d. Öster. Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl. 94. 1957, pp. 251-265.

Hygiene and Medical Practices among the Onge (Little Andaman)

By LIDIO CIPRIANI

Contents:

Preliminary Note

I. Hygienic Conditions

1. Habitation
2. Clothing and personal care
3. Food

II. Effects on the People's Lives

III. Illnesses and Onge Curative Methods

Preliminary Note

I went to Little Andaman several times, from 1951 onwards, for the sole purpose of studying the Onge. At that time the interior of the island was completely unknown and it was considered dangerous to violate it owing to the hostility of some groups of natives. Some friendly Onge themselves tried to dissuade me from leaving my coastal camp to explore their thick jungle. It was only in 1952 that I succeeded in what proved to be a difficult trip through virgin forest from the east to the west coast of Little Andaman, across its maximum breadth. The enthusiasm of the people accompanying me (fifteen altogether, including some faithful Oraons from the Indian district of Bihar, Burmese policemen and some Onge) enabled us to advance with a speed beyond our hopes. Forest difficulties prevented us from carrying heavy loads. Only the Oraons had some small baggage, which they hung in such a way as to leave both hands free to carve their way through the jungle with a *dah* (long Malayan knife), when necessary. No camping material could be brought, not even beds or tents, beyond the essentials for scientific work and for cooking, which were kept in specially prepared small, water-proof metallic containers. We camped in the forest and marked every camp with the incision of letters, 20 cms high and 5 cms deep, in the bark of gigantic trees, far from the ground, so as to have all the itinerary well indicated. An Oraon who was entrusted with this particular job wrote the meaningful sigla "Anthropos", sometimes also my name, as at Nachugé on the west coast, as well as the date. I did this to facilitate further investigations. All my itineraries in Little Andaman, from 1952 onwards, are marked like this and may be easily found again by the Onge or by my Oraons. Hunting, fishing, collecting wild fruits, edible roots and honey supplied us with food; no vegetarian can live in such a country because, very often, only pork is available there. Of that we had plenty every day, sometimes with nothing else. My men were eager to run and find an acceptable halting place as soon as possible, just to receive cartridges for hunting with me before dark; but we also had

torches for hunting by night. There were pigs everywhere. In half an hour we often got six or more of them. At Chemalê, far from the coast, we had eleven in a few minutes for distribution to everybody, including roaming Onge. Pigeons and ducks also were often plentiful. The simple pleasures of hunting incited everyone to a spontaneous daily struggle through the dense forest ; and so, every month, I managed to carry out many times the work I could have done had I not kept all the men glad to follow me. On seven different occasions I spent 162 days in Little Andaman, out of a total of 634 days altogether in the Andamanese Archipelago – all of them given up to Onge research. These trips are recorded in Port Blair Government offices. A few details on the subject are published in the "Bulletin of the Department of Anthropology", Government of India, starting in Vol. II, No. 1, 1953 (issued in 1956) and extended to other issues. Such papers were hurriedly prepared by me while I was halting in Calcutta on my way from the Andamans to Europe. Press proofs could never be submitted to me; there are, consequently, many misprints, particularly in the figures relating to my Onge Census. The misprints are so obvious that they could only influence a most biased critic : to be discussed in future papers and while my Onge book is in preparation. In Port Blair (South Andaman) I started an Onge Museum with material collected by me. I had the honour of inaugurating it on 6 July, 1953 in the presence of the Chief Commissioner for Andamans and Nicobars, Mr. A. K. GHOSH, one of the kindest and most intelligent Indian gentlemen that it was my pleasure to meet in Asia. On 9 March, 1954 Dr. RAJENDRA PRASAD, President of the Republic of India, also visited the Museum. On that occasion I introduced to him 30 of my Onge friends (wives, husbands and children) in their most natural attire. The President questioned me at length on Onge anthropology and ethnology with the pertinence of a specialist.

While in Little Andaman I tried to study all possible aspects of Onge life. I also tried to count the natives : a very difficult task for they are a nomadic people, ready to vanish into the jungle at any moment. Often I was surrounded by them without seeing a single one. In the darkness of their jungle, the small, black, naked Onge easily disappear. They see us but we do not see them. They can only be counted in their sleeping quarters in communal huts ; even so, results are misleading. I found a number of communal huts in the interior regions of Little Andaman, whereas previously they were said to exist only on the coast. The larger, more solidly built huts are in the forest. With the help of my Indian assistants I obtained plans and photographs of all the huts that I saw. Unfortunately the number of Onge communal huts is rapidly diminishing – a very significant fact. Many are in ruins, many more completely destroyed. Only kitchen-middens and occasional clusters of planted bamboo indicate their former location. Through an interpreter, and with two Onge speaking a little Hindi, I was able to gather information on these and other matters. Direct observation, however, proved the best way of gaining knowledge. In some places there was nothing to help me, and I was compelled to guess about communal huts whose inmates chose to hide in the jungle. Of the many personal names that I collected I must say that they are reliable only for a short period : the Onge like to change their names from time to time. All this, in addition to the Onge's nomadic way of life, causes great confusion and makes a proper Census almost impossible. Frequent changing of names also hinders the establishment of genealogies. Furthermore, the Onge custom of adopting children shifts many of them from one family to another, and adoptive parents invariably claim them as their own offspring. The parents themselves, who are ignorant of numbers, not infrequently forget how many children they have, who these children are and where they are located. It was almost useless to follow previous information concerning communal huts ; and so I decided to consider mainly the situation existing at the time of my visits. The result of my Census may be imperfect, but before criticizing it it would be advisable to know the conditions that prevail in anthropological work among the Onge. Something more than merely counting people, anyhow, was achieved by me in Little Andaman.

In this short paper I am pleased to present a peculiar aspect of Onge life, an aspect that these innocent and once hostile people did not attempt to hide from me, though they also told me nothing about it. Only direct observation could help, and it involved pro-

tracted hardship and considerable risk, not so much from the natives themselves as from the implacable Andaman sea. We had a terrible time during several of our landings from the open Indian Ocean. Constant danger additionally stimulated the development of research in Little Andaman. All the Indians and the Burmese behaved bravely. Among them I wish to mention here my Indian stenographer, a married man nearing thirty, from Bengal: RANHADIR KUMAR DEY, who, on 12 and 13 February, 1953, on the south coast of the island shared two frightfully narrow escapes with me. I am sure that neither of us will ever forget it. I later found a comfortable landing place, now indicated by floating buoys, on the north coast. Two other Bengalese assistants who were a great help to me in Little Andaman and had been selected from a number of young aspirants, are PRONAB GANGULI and BIMAL CHANDRA ROY. My work in the Andamans could not have been accomplished without them and without the initiative and encouragement of officers such as Dr. B. S. GUHA, Director of the Department of Anthropology of the Indian Government, Mr. AJSY K. GHOSH, the kind, open-minded Chief Commissioner of Andamans and Nicobars during my 1951-1953 stay there, and Mr. S. N. MAITRA, who succeeded Mr. GHOSH as Chief Commissioner. In a book that I am writing I try to point out the significance of my work in the Andamans, carried out with the help of such distinguished, and sometimes heroic, Indian collaborators.

I. Hygienic Conditions

1. Habitation

The nomadic Onge have two kinds of shelter : one temporary, the other permanent, used only for short periods at a time. The Little Andaman forest is full of abandoned temporary shelters ; the permanent camps are fewer, mainly situated along the coast. They consist of communal huts, strongly built by a number of families roaming under the direction of a leader. The huts have a ritual significance, as we shall presently see. Inside each communal hut are a number of beds generally equal to the number of families. Small fires are kept burning day and night near the beds, a precaution that I was thankful for on many cold nights succeeded by hot days. The Onge require nothing more against the cold. In their camps they can withstand the heaviest storms and drenching rains. In order to avoid chills it is enough for them to protect their fires from extinction. This applied to me too, while living among the Onge. The warmth and the dry air ensured good health for us all.

A few additional beds are for the use of bachelors nearing marriage. Most of the beds are marginally and radially placed ; a few are placed transversally. Normal beds accommodate father, mother (the Onge are monogamous), children and dogs, all in a heap. In temporary as in permanent shelters it is customary for families to eat separately, each close to its bed. The low, round roof of the communal hut does not reach the ground ; a gap of 30 cms is left free for creeping in and out at will without using the main door (a simple mat to be lifted). Rubbish is thrown carelessly everywhere, e. g. directly outside the circular hut, which is consequently surrounded by a malodorous ring of bones, imperfectly cleaned shells, bits of rotting shellfish and other animals – a rich breeding ground for flies and various other insects that rapidly destroy everything edible, leaving the grass to grow until the next lot of garbage accumulates. Building and rebuilding a communal hut always on the same

spot for centuries leads to the formation of kitchen-middens¹. In the temporary camps something similar happens: the only difference consists in the fact that rubbish dumps only accumulate at the back of the temporary shelters, as a consequence of their peculiar shape that I shall not describe here. These dumps are heaven-sent love nests for insects of many species, mostly flies of a metallic green colour. They follow the Onge from camp to camp and thrive on scraps from human meals. When travelling in Little Andaman I was unmistakably warned of the nearby presence of Onge camps by the appearance of those familiar living beings.

The filth that coats the floors of communal Onge huts offers an ideal breeding ground also for myriads of fleas. Dogs spread them all over Little Andaman. Owing to the fact that the communal huts are deserted for months at a time during the dry season, the fleas become hungry and assault human beings vehemently whenever possible. When visiting empty communal huts I myself, and the persons with me, were plagued by such assaults. Fleas advanced suddenly from feet to head in thick, shimmering brown layers, covering first our legs. We were obliged to strip and douse ourselves with insect-repellents. As for other parasites, including ticks and mosquitos, equally plentiful in Little Andaman, the Onge do not appear to be inconvenienced by them.

The communal huts are used for another purpose as well, unhygienic but of high ethnological interest: the interment of human corpses. When they die, the inmates are buried beneath their beds. In other words, communal huts are also cemeteries. Many human skeletons are found by digging under the beds. Until 1952 this fact was unknown about the Andaman Islanders although it is encountered in all Onge communal huts without exception. An analysis of this custom led to further discoveries: the Onge wish to compel the spirit of a deceased person to remain close to the living as a protection, so they offer it the communal hut for an abode, the idea being that a spirit cannot wander far from the bones of its former body. A series of Onge practices point to this belief: felled enemies must be burned and reduced to ashes in order to render them harmless. Their hostile souls, according to the Onge, rise toward the sky in smoke as the bones are consumed. For the same reason, bones of relatives are fashioned into necklaces. The most conspicuous of these is the *ibidanghe*, worn generally by women and young girls, which is made from a decorated human jawbone. The aim is to obtain the assistance of the departed relation in fighting illness and bad luck. Direction in hunting, fishing and even quarrelling is supposed to come from the dead kept close to the living. We can trace this belief on the connection between bones and souls to a remote origin: Southern Asia megaliths had, in my opinion, no other cause for offering shelter to spirits and promoting useful relations between the living and the dead. I reached this conclusion after studying the contemporary habits of Travancore mountain and other Indian tribes, particularly the Munda. In Nias we find traces of the same customs as among different peoples of Indonesia and Oceania, who

¹ I discussed this at the two international anthropological congresses of 1952 (Vienna) and 1956 (Philadelphia), and have more to say on the subject in my book about the Onge.

now follow them, often ignoring their original significance and symbolism. Among the Onge, spirits are feared but not loved ; the same applies to God Himself.

The Onge bury their dead in trenches, no deeper than three feet. Earth is tightly packed over the graves in order to prevent exhalations. Full details on the subject of Onge burial customs appear in the book that I am writing about the Onge. I slept with the Onge in communal huts that contained fresh graves, without suffering any inconvenience from the smell of the corpses. This recalls the palaeolithic sepulchral caves, where man probably lived as the Onge live in their sepulchral huts today.

There are no latrines near Onge camps – whether permanent or temporary. Excrements are spread carelessly all around, lightly covered with leaves and earth. Flies lay eggs on them. The Onge's only precaution is not to defecate where drinking water might be found after rainfall. With so many opportunities for reproduction, in some places flies form such clouds as to impress the natives themselves. In the north of Little Andaman a creek was named after the flies : Bumila Creek, which means "fly creek". Smells also occasionally inspire geographical names : Tambe-é-buie, on the north-east coast of Little Andaman, means "the smelly place" in the Onge language. Flies, fleas and ticks are tolerated by the Onge who do not fight them. Fortunately, the hymenoptera collect flies for their nests, not, however, in quantities large enough to compete with the fertility of the species.

2. Clothing and personal care

The only garment worn by Little Andaman women is the *naquinēghē*, a scanty grasslike apron covering the genitals. In addition, during menstrual periods, Onge women wear the *bataghē*, for hygienic purposes. This is a simple cluster of long, soft green leaves cut by the husband for his wife from special trees : *Myristica longifolia* and others. The only leaves used are those from the end of a stalk, a section of which is left attached to the leaves. The stalk is slipped under the *naquinēghē*, while the long leaves are passed between the thighs to be fastened at the back above the buttocks. It is curious to see Onge women in such myristical attire ! The *bataghē* is ethnographical news, new not only as regards the Andamans : it is an interesting indication of the hygienic measures employed by primitive people, and can probably be traced to pre-historic practices in analogous circumstances. The continental and insular regions nearest to the Andamans have retained no similar custom ; their only practice is the strict isolation of menstruating women. Among the Onge, on the other hand, they are allowed free circulation. Washing is unknown to the Onge : they never wash their bodies intentionally. Brushing through the thick forest and diving into the sea or the river to collect food substitute adequately for washing. The Little Andaman forest is nearly always dripping ; moving among the trees, specially in the early morning, is equivalent to bathing. The contact of wet leaves when walking cleans the Onge's skin, for they go naked ; and as they constantly dive into the sea and rivers, they do not smell. Actually they give an impression of cleanliness – as opposed to many other dark-skinned

people. Furthermore, the Onge skin is very soft and more elastic than is usual in human beings. For us, clothed and with a less resilient skin, a trip through the thorny Andaman forest means many small, bleeding scratches. Not so for the naked Onge. – To cover them with clothes would endanger their health. Nakedness inures them to the sudden changes of temperature so frequent in Little Andaman and preserves them from catching cold when sleeping, uncovered, on their rough, unprotected bed of boughs. As with primitives all over the world, clothes make them miserable and, I may add, very ungainly and dirty.

Part of their general negligence with regard to hygiene is their carelessness about their teeth. They never clean them. They do keep bamboo sticks, 1 mm thick and 8 cms long, tucked into their hair to be ostensibly used as toothpicks ; but the sticks, to tell the truth, are more of an ornament than a tool. The Onge's teeth are so compact and sound that there is no space between them for food particles to collect. No caries or decay of any sort are to be noticed. In a number of skeletons that I dug up from under the beds in communal huts, the teeth gave evidence of one peculiarity : old people had worn them down to the root. The Onge habit of using teeth as working instruments, to prepare fibre for ropes and in many other circumstances – apart from their permanent chewing on hard foodstuffs – explains this fact.

As a consequence of never washing, the natives' hands are sometimes extremely dirty. The Onge themselves are conscious of this. I shall give an instance. It so happened that I arrived in Nachugé, on the west coast, toward the end of March, when the sea was teeming with migrating sardines. In Little Andaman sardines can weigh up to a pound ; but a normal catch, obtained with small hand-nets cast from canoes among shoals of fish imprisoned by the low tide within the coral reef that surrounds the island, contains specimens of every dimension. All are eaten as soon as possible. The quantity of fish brought back to the camps on such occasions puts all inmates to work and induces everybody to abandon all other occupations for the time being. In the low tidal waters the men push their canoes from rock to rock, using them as receptacles for the abundant food so easily collected. In some "pockets" nets prove unnecessary : the fish is gathered in handfuls and rapidly thrown into the canoes. The hecatomb ends when the canoes are filled to the gunwales. In no other part of the world have I seen food made available to primitive people in such large quantities and with so little effort.

Back at the camp, the sardines are "graded" according to size and cooked immediately. They are not washed or cleaned, the inner organs are eaten together with the flesh. Men, women and children feverishly take part in the cooking ; the fish is boiled without salt. All the natives then plunge their hands avidly into the heap of sardines. From time to time the women clean their hands by rubbing them on the *naquinēghē*. Very soon this garment becomes extremely smelly. Men and children clean their hands in a different way : by rubbing them on the dogs. On such occasions, everything and everybody smells of fish for days and days. The first to become clean again are the dogs, because they hate to be smeared with fish and wash themselves in the sea as soon as they have a chance.

3. Food

In the absence of men, women also are good at fishing inside the coral reefs. They do this with two small nets used together. Their catch generally consists of brilliantly coloured fish with yellow, red, green, blue, black and white stripes forming varied and attractive designs. The Onge eat all fish without discrimination. My Indian collaborators, on the other hand, considered the coloured fish dangerous to their health and refused to cook them ; the Sacred Vedas, in fact, advise the avoidance of brightly hued fish and of fish without scales. I wanted to try both kinds, and found them perfectly palatable, tasty and harmless.

No tool, used for any purpose by the Onge, ever gets a cleaning. Cleanliness, I repeat, is unknown in Little Andaman. See how food is prepared and disposed of ! Care is taken only not to throw big pieces of meat intended for cooking directly on the bare ground ; but once it is cooked, food is treated with the utmost disregard for dirt, dust, cobwebs and other such things. It is usually left lying around on large leaves spread out for the purpose. The remains of the Onge's orgiastic meals are kept out of reach of the dogs on the ceiling of the huts, to be covered with flies when no fire is lit directly below. Sand and grit may get wedged annoyingly in the teeth, but not such impalpable things as dust or cobwebs. The use of unclean food is not repugnant to the Onge. The same can be said for water polluted by dogs drinking and bathing in it, or by the presence of putrefying carcasses. In the west of Little Andaman I saw some Onge avidly drinking from pools of a blackish water with a revolting sulphurous smell. After thoroughly filtering and boiling it, I too used such water, for it was the only water available in the neighborhood. This caused no ill effects. My Indian men considered it perfectly healthy and invigorating, and drank it safely in its natural condition.

The Onge eat with their unwashed fingers, without the help of tools. On rare occasions they use platters made of the flattened-out stems – or bracts – of *areca* palms. They sometimes carry these platters when travelling, but of course never wash them although they become coated in rancid, greasy filth. They soon assume a dark colour and a truly revolting appearance – aside from the awful smell. A. R. RADCLIFFE-BROWN's statement – that the Andamanese paint their bodies to neutralize the unpleasant smell of food that clings to them after their orgiastic feedings – shows only indirect knowledge of the life and manners of those people. Even the horrible flatulence that follows their pork orgies is not considered an inconvenience ; yet it is much more revolting than all the other body odours.

Although the Onge observe few hygienic precautions they do follow a number of medical practices, not all devoid of beneficial effects. Here are a few more remarks on their eating and drinking habits. For about six months of the year, between November and April, water is scarce in Little Andaman. Every kind of fresh water is then considered good by the Onge, regardless of whether it is a murky infusion of rotting leaves or afloat with the putrefied

caracases of small animals. During the droughts, marine hermit crabs, of which a profusion is found in Little Andaman even far from the sea-shore, often choose to die in fresh-water pools. They are not removed from the pools. A nautilus shell is sometimes used as a drinking vessel ; failing this, the Onge lap up the water like animals, on all fours, directly from the pool. Since they are very fond of dogs, man and dog drink together from the same tiny pool, often holding no more than a few pints of water. Dogs reached Great Andaman as early as 1857 ; they came to Little Andaman much later. Before that time there were no dogs in the Andamanese Archipelago. They soon became the natives' cherished and much appreciated assistants in the hunting of wild pigs. Many unhygienic habits followed the appearance of dogs in the Andamans.

The Onge have no idea of boiling water for the purpose of disinfection ; nevertheless their health does not appear to suffer at all as a result of the polluted water they drink. When, in 1952, I dug a well near the left bank of Dugong Creek on the north-east coast of Little Andaman, I was compelled to fence it in so as to prevent dogs from drinking it and bathing in it.

Dogs lick everything that smells of food, including the cooking pots, and the pots are not washed before use after the dogs have licked them. Swarms of flies of different species and small coleoptera of a brilliant blue colour, one of them 6 mms long, follow the dogs after they have "cleaned" the pots by licking them. They line the inside of the pots with a crawling, living coat, moving restlessly around in search of food. One species of fly, which is of a brilliant, metallic green colour, has a peculiarly disagreeable smell. All the flies lay eggs while feeding, but the eggs are soon devoured by the hovering bluish coleoptera. Thus in a few hours all traces of organic matter disappear from the pots. Subsequent exposure to fire undoubtedly destroys the germs that would otherwise be certainly dangerous to human beings.

The Onge no longer use indigenous pottery for cooking. Its disappearance is recent, as the sherds that litter Little Andaman prove to the investigator. Excavation in modern kitchen-middens leads to the same conclusion. During the last war, quantities of empty petrol drums were washed up on the Andaman shores. They were found in such numbers that the Onge have not yet used them all up : after 1952 I found several of these containers abandoned, untouched, in the jungle. The primitive inhabitants sawed each container in two cylindrical halves, thus transforming them into cooking pots. The result was that within a few years the fragile ancestral pottery of the Onge disappeared altogether. Furthermore, aluminium pots were distributed among the natives after 1952. Probably the indigenous pottery will never again reappear. Each half of a petrol drum is large enough to contain a pig, or a turtle weighing 150 lbs, cut into pieces. Only the flesh of these animals is consumed by the Onge ; the nourishing broth is poured out onto the ground or left in the pot to be lapped up by the dogs. The Onge believe that broth is unhealthy and avoid drinking it.

No matter how prodigious the catch of sardines or other fish, unobtainable at other times of the year, no attempt is made at storing part of it in view of future shortage. The Onge are unacquainted with methods for preserv-



- a) Onge communal hut.
- b) Painted Onge woman drinking from a nautilus shell.
- c) Woman with *bataghē* leaves.
- d) Filter going from mouth to mouth.



a) and c) Women and girls wearing *ibidanghē*.
b) Bandages of ficus bark against fever.
d) Wife and husband in their usual attire.

ing edible matter ; furthermore, they don't care to take the trouble as food is generally plentiful. We must also realize that they find salt repulsive. Even honey – so easily kept for many months – is disposed of, if possible, on the very same day it is collected. Incredible quantities of this or other food may be consumed for days and nights on end until everything disappears. Very few of the islanders care to vary their meat diet with an occasional diet of vegetables in order to disintoxicate the system ; yet nourishing yams and other roots grow wild and plentiful. They are so rich in carbohydrates that I preferred them to potatoes and rice. I may add that the Onge, on my request, brought me yams and roots that they were glad to barter with rice, tea and sugar – soon declared by their wise men to possess medicinal properties.

The Onge's stomach, intestines and general physiological equilibrium suffer from lack of salt and such bad nutritional habits as those described. They damage the human body, together with unrestrained sexual activity.

One highly unhygienic custom of the Onge is the use, all over Little Andaman, of peculiar sucking-sticks. These pass from mouth to mouth during the frequent meat or honey orgies indulged in by the natives.

When boiling pork or turtle, a quantity of liquid fat floats on the surface of the broth. Though the Onge despise the broth, they don't like to waste the fat. So they devised an efficient solution : they suck the fat up by means of a wad of absorbent matter obtained by chewing the end of a fibrous stick selected among many species of trees in the forest. The end of the stick is chewed along a section of 5 cms, the remaining part – about 25 cms long and 2 cms thick – is used as a handle to prevent the fingers from burning.

In every Onge camp sucking-sticks are permanently in evidence owing to the inmates' frequent ingestion of liquid fat or honey. A second version of the sucking-stick consists in a narrow, cotton-like strip, up to 80 cms long, with only a small part of the original wood remaining. This serves as a handle for dipping the stick into a wooden barrel full of honey. In both instances the same tool passes for hours from mouth to mouth : from older people to greedy children, anxious to suck the coveted delicacy off the stick that has been dipped into the pot. The rapid spreading of epidemics, which often occur in the Andamans, is certainly encouraged by the use of these sucking-sticks. I found no reference to this practice in books on the Andaman Islands.

Everything they eat, particularly meat, the Onge consider as either remedial or harmful. They are therefore chary of accepting proffered food if it is unknown to them. When I brought 30 Onge to Port Blair to introduce them to Dr. RAJENDRA PRASAD, President of the Indian Republic, they were troublesome about food. In Port Blair it was not as easy as in Little Andaman to procure whole pigs ; sometimes only pieces were available. The Andamanese Forest Department was quickly informed of the difficulty and kindly supplied the desired animals. In moments of shortage I tried to give the Onge cooked lamb, goat, chicken and pigeons ; they resolutely refused them as unhealthy. Birds are never eaten by the Onge, who consider them shelters for human souls

and therefore dangerous to offend by cooking them. Luckily they accepted fish of almost every description, and vegetables. To convince them of our good intentions concerning their food, at Port Blair an Onge observer was stationed permanently near the kitchen to watch the preparation of meals. Nevertheless, within a few days all 30 Onge fell ill as a consequence of the different food and climate. In their island they sleep, completely naked and uncovered, lying directly on beds made of rough branches. Their only precaution, as I mentioned before, is to keep a fire permanently burning close to the bed. This was not feasible in the rooms with wooden floors that were provided for them in Port Blair, and blankets did not avail. So the 30 Onge developed a fever and we were obliged to take them urgently back to Little Andaman, where they promptly recovered. The incident gave me a further opportunity to observe the curative methods of the Onge.

With regard to their care to avoid illness from food, I must point out the fact that misleading information has been published on the subject even in reputed papers on the Andamans. I will discuss them in my Onge book, but I wish here to briefly stress a few points: the Onge, and the present residual coastal or forest Andamanese, refuse to eat – besides birds and fish such as shark, ray, eel or muraenae – some other animals such as paradoxurus, bats, rats, varanus and snakes. The contrary is affirmed in those papers. To quote the well-known book by A. R. RADCLIFFE-BROWN ("The Andaman Islanders", pp. 37, 91 and 389), all Andaman Islanders, including the Onge, consider the above-mentioned species edible. Varanus is supposed to be acceptable for its lustful habits that make of it an aphrodisiac. My direct and protracted experience both in Little and in Great Andaman compels me to state that such information is false. It is true, however, that the Andaman Islanders believe they acquire some of the properties of their devoured victims. This occurs only if the animals are cut up alive. Therefore turtles, pigs and dugongs are cruelly sectioned while still alive, and the Onge also believe that their health and energy profit by it. Cannibalism may be founded on such beliefs, but it is completely unknown to Andaman Islanders of all times and places. Young sucking-pigs are avoided, as food, by men, and even withheld from the dogs; but the Onge are partial to other things which, in our opinion, are far worse: crickets, and the fat larvae of coleoptera that collect in tree trunks.

Without giving here a full list of the foods that are considered harmful or curative, I shall add just a few remarks on the subject. The healthiest, as well as the tastiest part of the pig is supposed to be the kidney and its surrounding fat. It is offered to old or distinguished people, as a sign of favour. As I helped the Onge, as much as possible, with gifts of tools and medicines, they found it complimentary to name me after their favorite titbit, intending thereby to honour me as a friend and healer. By such a name I came to be known in Little Andaman, and this made my work easier. In the Onge language the word for kidney fat is *cue-changhēghē*; I was delighted with it, for it proclaimed the high esteem I was held in by my Onge friends.

Foods considered healthy by the Onge include honey, yams, several succulent roots and the fat of turtle and dugong. Pteropus, a giant bat very

common in the Andamans, said by RADCLIFFE-BROWN (p. 273) to be eaten by the Andaman Islanders as a protection against rheumatism, is never killed. For some superstitious reason the Onge are simply horrified at the thought of touching such an enormous flying bat. Among the fruits, those of a plant whose wood has such a revolting smell that it is known, in English, as "stool-tree", are believed to have exceptional protective properties for the human body. The fruits themselves smell even worse than the wood, but this, to the Onge, makes them appetizing rather than disgusting. Concerning honey, and the many sugary fruits of the jungle that are available all the year round, the Onge luckily ignore the simple method of distilling alcohol. No intoxicating drink reaches Little Andaman from the outer world, whereas in Great Andaman alcohol, together with imported syphilis, was one of the main causes of depopulation. No syphilis appears as yet to have reached Little Andaman. This is also confirmed by the research carried out by Dr. HERMANN LEHMANN of London's St. Bartholomew's Hospital, during February 1953 in my Onge camp in Labanare (north-east coast of Little Andaman).

II. Effects on the People's Lives

The islanders die young, specially the men. The majority of them succumb before reaching the age of 20 ; most of the survivors die between 20 and 40 ; the rest – with a very few exceptions – before 50. Women, after marriage, follow a similar pattern : the death rate among women, however, is slightly different owing to a less corrosive sexual life. Some women may live to the age of sixty, but both sexes age soon, appearing older than their years when still in their twenties. The short Onge span of life recalls conditions which apparently prevailed among prehistoric and protohistoric men. Palaeolithic man died at an earlier age than modern man. The Onge today, in many respects, behaves as palaeolithic man behaved countless centuries ago. – Infant mortality is high ; the first five days of life are the most critical for the Onge, owing, in part, to the hard life led by mothers even during pregnancy, which often causes functional damage to the placenta. Delivery is generally easy and traumatic injury rarely occurs ; but premature births are common, and so are malformations and other anomalies. Imperfect infants are quickly eliminated by their parents. As a result, only a small number of children are allowed to grow up, but these appear normal. There are no blind and no deaf-and-dumb people in Little Andaman. I saw only two instances of incipient lameness : in an unmarried boy of about twenty and in a young married woman. Only robust infants can survive.

The Onge, so careful about their food, are completely indifferent to something else that is considered very harmful in continental and insular regions close to the Andamans. There, menstruating women are often segregated and considered harmful to the entire community. Not so in Little Andaman, where the remedies applied in the circumstance are extremely primitive (cf. supra) and could probably be traced to palaeolithic man. I saw nothing

resembling these practices in any other part of the world. Never hitherto described, they should be carefully considered. This would require a lengthy description, for which there is no space here. We may recall that menstruating Onge women are allowed to circulate freely at all times. An interesting detail is that the *naquinēghē* of first menstruations are worn by relations around their neck as having health-giving properties. The women, as we know, use special soft, long leaves, collected for them by their husbands, as absorbents. They are the leaves of *Myristica longifolia* or of *Tretanthera lanceifolia* both species serving the purpose. They are applied under the *naquinēghē* and drawn back between the legs to be secured above the buttocks. – Sexual intercourse is forbidden during the menstrual period even by the Onge: illness – a swelling of the arms or legs – would follow. A curious theory about the reason for menstruation in very young girls is that it is a result of previous sexual contacts stimulated by nose rubbing – the Onge substitute for kissing. They ignore the unhygienic practice of kissing with the lips, and never even kiss their children. Only nose rubbing is practiced. The anatomical structure of the Onge nose, which almost totally lacks nasal bones and is very fleshy, may explain this transference of sensation from nearby regions, i. e. the lips.

Births take place in the forest and are surrounded by no hygienic precautions or disinfection as conceived by us. Clay is applied to stem puerperal bleeding, without provoking infection. The only assistant is the pregnant woman's husband, and sometimes one or two old women. Their ability equals that of a herdsman delivering his goat of a kid. No inconvenience arises, in either instance, from lack of precautions. – The tiny, tender and graceful bodies of Onge infants are smeared with ochre and light-coloured clay for hygienic purposes. This is done immediately after birth, and affords some protection against the teeming legions of mosquitos and ticks that plague Little Andaman. The infant is never washed in water, not even at the very moment of birth. The placenta is buried 30 or 40 cms deep, under the bed of naked branches upon which the mother delivered her baby.

An argument that deserves much attention concerns the possible link between lack of hygiene and sterility among the Onge. A vast number of married couples have no offspring, thereby threatening their group with extinction. Consanguinity could be given as a cause: let us examine it. No doubt the Onge are related to each other as a consequence of long interbreeding in their island with no foreigners admitted. These conditions afford an ideal field for studying the effects of endogamy on man. Nowhere in the world, as far as I know, are a people so isolated as in Little Andaman. Inbreeding has existed at 100 % ever since remote times. In other words, the Onge would seem to be the most highly inbred human population known up to the present. Could this fact alone, aside from unhealthy habits, explain their present widespread sterility? Special studies on the subject should be undertaken, keeping in mind that the Onge have certainly inhabited Little Andaman for thousands of years, on the evidence of my excavations in their kitchen-middens.

Endogamous life, or the habit of never washing even the female genital organs, cannot be the only cause of Andamanese sterility. Alcohol and venereal diseases such as syphilis may only be a complementary cause. The Onge's limited fertility probably derives from other factors besides their protracted and incessantly strict endogamy.

We can only remark that Onge women rarely become pregnant before 28 ; their fertility ceases around the age of 48. The high rate of sterility among Onge women after marriage (which generally takes place at the age of 14) is puzzling indeed. Of several childless couples that I studied in Little Andaman, the woman was under 28. There is hope of fertility after that age. It could so happen, for instance, in the case of two young Onge chiefs, Okkeggì and Chendubai, married to two sisters among the most beautiful and flourishing girls on the island : Ooaghēghē and Tocooghēghē, both around 20. They never became pregnant, although menstruation was normal and they had plenty of sexual intercourse, even extra-marital.

The delayed appearance of fertility in Andamanese women is probably connected with a general biological condition fostered by unhygienic habits. For instance : young Onge females have a high vagina acidity content that is certainly harmful to spermatozoa. It decreases with age, facilitating, we may suppose, fecundation. Vaginal washing would help, but the Onge women never recur to it. But this is only one side of the question. It is evidently urgent to do whatever is necessary to save the Onge from extinction. We must remember that civilized nations, through international agreements, are anxious to protect plant and animal species from disappearance. The same should be done for man, and equivalent international laws are needed. The Onge as a human group are on the verge of extinction ; but they still retain enough vitality to be rescued before they finally vanish into eternity.

Without enlarging here on the disorders of Onge sexual life and their dire effects also on the number of births, I wish to point out one more fact : Onge homosexuality as a normal occurrence. It is a plague in Little Andaman, helped by the regular physiological functions of both extremities of the digestive tube. The sexual tendencies that prevail in Little Andaman are a strong criticism of FREUD's theories on sexual life, but I will not discuss this here. I would rather say a few words about some opinions regarding the cause of Onge sterility that I heard expressed in the Andamans. Foreigners there ascribe it to the *naquinēghē* – the grass-like apron worn by women. Colonists believe that this garment leads to copulation from the rear, reducing the chances of fecundation. This idea is incorrect : the Onge never do this because the *naquinēghē* can be easily lifted as required, and pulled up over the abdomen. It is true that Onge women remove the *naquinēghē* only to replace it with a fresh one ; they wear it even when sleeping. Not for a single instant must women remain "undressed", for superstitious reasons. When a new *naquinēghē* is needed, the old one is furtively disposed of. Husband and wife repair secretly to a remote part of the forest, the woman slipping the new garment over her head before removing the old one, and burying the latter, which is quickly destroyed by white ants. The Onge believe that possession by a stranger of a worn

naquinēghē exposes the former owner to harm. Ill-disposed persons could use it for black magic practices. I collected specimens of this garment, all of them, however, brand-new – for the above-mentioned reason. To avoid trouble to the owner, nobody is allowed to touch the *naquinēghē*, which is worn in front of the vulva. To touch it is a deadly offence. Aside from the *naquinēghē*, Andaman colonists attribute the natives' sterility to their abhorrence of salt. Another opinion would have it that the lack of salt transforms human saliva into poison: the Jarawas, by spitting on their arrows render them poisonous. The absurdity of this belief is so evident that it requires no confutation. The Onge refuse to eat salt because they consider it unhealthy, or, to say the least, disgusting.

III. Illnesses and Onge Curative Methods

Few illnesses affect the Onge, but they succumb to those few with surprising speed. Often they become seriously ill for mysterious reasons and in spite of their robust appearance. Smallpox, tuberculosis and poliomyelitis are unknown in Little Andaman, although they sometimes strike in the nearby Nicobars. Measles broke out on the island on more than one occasion, killing off all the inhabitants of several communal huts, which I later found deserted and in ruins. With regard to syphilis, the Indian Census of 1931 quotes an old remark of PORTMAN's concerning a few individuals considered by him as infected. This was later denied.

Onge women are more resistant to illness than men. Wounds heal promptly in both sexes, without the aid of remedies. A few of the older men, however, had suppurating sores on their legs, slow to disappear even when disinfected and treated by me with European medicines. No similar sores were found on women. On the other hand, women suffer more than men from ringworm, mainly in the umbilical region. Nothing is done to rid them of it because the discomfort is slight. I suggested an Indian cure made with the leaves of the neem tree, or *Melia azedarach*, very common in Southern Asia where it is considered sacred. I imported the plant to Little Andaman, but the Onge displayed no interest in it. I found a single instance of leucoderma, in a woman with whitish spots on her hands and lips. I could get no reliable information about the incidence of cancer, but it appears to be rare on the island. No baldness is to be seen in Little Andaman, and I found few traces of greying hair, as the Onge die young. A transversal bregmatic furrow is noticeable in all individuals, male and female, as a consequence of carrying loads hung from their heads by a strip of bark. The Onge start doing this in childhood. An artificial, unintentional deformation of the skull is the result of that uncomfortable habit.

For hygienic reasons the Little Andaman aborigines paint their bodies with refined clay and ochre of various shades, mainly reddish. This gives the women occasion to embellish the bodies of their husbands with an endless variety of geometrical designs. Every year I found changes in their patterns, and I

documented the fact in a number of photographs. The purpose, however, is purely hygienic: an unpainted body is, in their opinion, exposed to certain illness. They explained this belief to me by saying that without paint the body becomes "hot". The men who travelled with me far from women were anxious every day to spread clay on face, chest and limbs, just to avoid "heat" or, in other words, fever. I thought of malaria, but they do not suffer from it. Of this I will speak later on.

Rough clay is applied daily, on infant bodies as well as on adults, for health purposes. It is used to cure all kinds of sickness, together with ochre, turtle fat and honey. Honey spread on wounds appears to hasten healing. Identical curative methods are employed in Oceania. They probably existed among the Tasmanians, and are still used in Australia by the aborigines. I found nothing of the kind in Africa, where honey is plentiful. The Onge consider clay, ochre, honey and turtle fat good for external and internal treatment alike – both preventive and curative. Powdered bees' wax of a dark colour is often added. I saw mothers give their children, as a laxative, a number of pills made of similar ingredients. No bigger than common hazelnuts, the pills are red and greasy. In Onge forests I saw some small excavations, a few feet deep, made to extract the medicinal clay from special ground pockets. In its natural form the clay is light coloured, powdery and free of stones. When it is burnt the colour changes, assuming red, yellow, whitish or black shades according to the different qualities used, all believed to possess healing properties and to ensure hygienic colouring of the body. Mixed as described above, clay is used by the Onge in every circumstance from fever to snake or scorpion bite, constipation, breast infection in women, or post-delivery bleeding.

Belief in the medicinal properties of clay is as old as humanity itself. Even among contemporary European peoples, notwithstanding severe criticism, clay is still honoured as health-giving, not, I must say, on wholly foolish grounds. The Onge, who smear their bodies constantly with clay, have the softest, most velvety skin that I ever saw anywhere in the world. Wounds spread with clay mixed with honey and fat leave negligible scars. The laxative and germ-killing action of clay is admitted by physicians in many countries, including Europe. It never causes infection. Geophagism has ancient origins, and we find it practiced by many modern populations. Children of every race and all young wild animals lick clay instinctively to absorb the mineral salts required by a developing organism. The Onge habit of using clay for healing purposes can be set, therefore, in a very wide frame.

Mental and nervous disorders are rare in Little Andaman. Few natives are subject to epilepsy – an important matter for the Onge: they consider such people as possessed by spirits who speak through their mouths, and respectfully question them as oracles. Several Onge chiefs, such as Chief Tchôtā of Tambē-ē-buiē, are apt to go into trances that have all the appearance of epileptic fits. They were elected chiefs on the strength of their epilepsy!

Constant exercise keeps eyesight and hearing extremely sharp in the Onge. I saw no single case of myopia or presbyopia among the natives, nor

do they suffer from the eye infections that are so common in the tropics. Their highly trained eye can distinguish at a great distance small vessels on the troubled waters of the sea that people with normal eyesight could not perceive without a telescope. Normal vision, I suppose, is the same for the entire human race ; but we exercise our eyesight less. In the dark fastness of the jungle, the Onge were able to point out birds sitting motionless high up in the trees, quite invisible to me notwithstanding my experience in collecting even the tiniest specimens. With their sharp eyes they sought out for me a collection of minute mimetic amphibians living far from the ground on tree trunks, previously unknown to science. The same thing often happened when I was unable to see as far as they did. The help of my savage friends was invaluable in avoiding the poisonous snakes that we met with daily in our camps or while travelling. For our protection, the Onge always marched in front of my men. They could discern reptiles hanging from branches among thick foliage, waiting to bite us on the neck, or lying perfectly still in the tall grass, ready to attack our legs. The only trouble we had with snakes was when the men I had brought from India, in moments of enthusiasm ran ahead into the interior of the jungle, eluding their Onge vanguard.

The Onge themselves, however, are sometimes bitten by snakes, with dire consequences. Happily the Andamanese snakes are less deadly than the same species on the continent, and few deaths occur from snake bite ; but it can curtail a man's activity for several months. In March 1953 an Onge friend of about 25 who had climbed a tall tree to collect honey, inadvertently seized with his left hand a snake concealed in a tuft of creepers, and was bitten above the elbow. Frightful swelling ensued, together with shooting pains and a raging fever. The man was brought to me unconscious, his left arm had already assumed the appearance of a huge, rigid, elongated sausage. The Onge had smeared all his body, and particularly the wounded arm, with ochre mixed with honey, turtle fat and rough clay. They have no specific remedy for snake bite. It was too late, but in an attempt to save the patient an anti-phidic injection was practiced on him. Within a few hours he appeared to rally. I saw him again after eleven days ; his arm had been treated in the Onge way and put in a sling made of ficus bark cut into narrow strips. Fever had disappeared, and in part also the swelling, so he could move his elbow a little. The skin peeled off the whole length of the arm. Where the fangs had entered the flesh two round, red, suppurating wounds, 1 cm in diameter, were discernible under a layer of clay and honey. The man recovered in about two months. During his illness the people who shared his communal hut exempted him, his wife and his children from all work, and supplied them with all requirements. This occurs in every case of illness, showing the complete solidarity that prevails among those simple people – once considered ferocious. Always, if the wife is ill, the husband is automatically relieved of his hunting, fishing and food-collecting duties. Friends provide food for the family, no matter how many the members thereof.

In Little Andaman, we Europeans are constantly threatened with malaria. Should we fail to take all necessary precautions we would catch it upon setting foot on the island. The Onge are all infected, but it does not upset

them ; neither children nor adults have dilated spleens. Inhabitants of other regions where malaria incidence is high often show the same immunity, supposedly attained through local adaptation. Papuasians, Melanesians and Africans sometimes appear insensitive to malaria, although they all carry the germs of the disease. In opposition to their resistance to malaria, the Onge are vulnerable to minor lung infections and measles, which we would not consider serious.

When fever occurs, whatever the cause, the Onge recur to their universal remedy : plastering the entire body with clay, ochre, turtle fat and honey. Legs, arms and trunk are swaddled in tight bandages made of strips of ficus bark. These bandages hinder superficial blood circulation. The strips are removed from time to time and replaced after vigorous massaging of the body with hands and feet. Stomach and chest pains, as well as insistent coughing, are treated by stretching the patient horizontally on the ground and rubbing him energetically with hands and feet. The feet compress the body, with special attention to the affected part. The entire trunk is worked over in this manner, inch by inch, and the patient is carefully rotated until he has been completely turned around to receive treatment on all sides. This process lasts half an hour or more. It is a curious sight to see a man transformed into a kind of sausage, all tied up in strings and subjected to violent treatment on the bare ground, with a crowd of spectators surrounding him, obviously taking the whole performance quite seriously. The result is kill or cure ; the former helped, I should say, by rough treatment performed with the best intentions.

Exposure to hot smoke is another Onge cure for wounds and pains. I saw it applied, for instance, on Nabimbōi, the fat young wife of Maritōi, chief of Chemalē. She had scorched her right foot by stepping inadvertently on smouldering ashes. The pain made it impossible for her to sleep, so she was treated by covering the burn with the usual mixture of clay, turtle fat and honey, and exposing it to hot smoke. The smoke was provided by burning the fresh seeds of a creeper, each as big as a horse-chestnut and of the same colour, but of a lenticular shape. Incisions are made in the seeds to prevent explosion, and they are laid on the fire where they give out a thick smoke. The injured foot was held as close to the fire as possible. Recovery promptly ensued, but I would not swear that it was due to the treatment.

Fire is used by the Onge also against fever, whatever its cause. I shall quote an instance. On the night of 28 March, 1954, one of my guides, Toncootēi, a very intelligent Onge, suffered a strong attack of fever while resting in the Antiguēh communal hut in the interior of the island. I diagnosed the trouble as indigestion from immoderate guzzling of pork meat. Friends stretched Toncootēi on the ground, resting on his right side. Two lines of burning charcoal, set at right angles, outlined his back and head. Then one of the Onge started spitting on Toncootēi's hair. This was followed by vigorous rubbing of his scalp, with occasional pauses to seize his head and press it strongly with both hands. Following this, diluted ochre and clay – very hot – was spread on his thorax, throat and neck and rubbed in vigorously, whereupon the patient was brought closer to the fire. In the meantime a young fellow

started slapping his hands on Toncootēi's and exposing them intermittently to the fire. All this lasted over a quarter of an hour. The patient was then made to lie prone, with his legs spread out, to receive a foot massage as described above, for another quarter of an hour. Torso, feet and hands were worked over, with short pauses for artificial respiration by means of compression. Subsequently his back, and particularly the sacral region, was vigorously rubbed by willing hands and feet. Three men performed this operation. Toncootēi was finally allowed to rest, between two fires kept burning all night. Sunrise found him alive, and the fever had abated, due, I think, to a good European laxative that I had persuaded him to take.

In March 1952, I witnessed a sad episode, followed by the death of the patient, near my Labanare camp. A young mother was suffering from breast rhagades. Her baby was less than a month old, and she was also suckling another child, almost two years old, who had sharp teeth. It is a frequent kindly habit of the Onge to adopt babies; and it is customary to breast-feed them up to the age of four. Some interesting consequences arise out of this habit, but I shall not analyze them here. A minor detail: since they are allowed to suckle when they wish and are weaned so late, Onge children do not indulge in thumb sucking. Considerable reactions are spontaneously established between the two terminal parts of the digestive tube – oral and anal, as though in physiological conflict. Once more I affirm that the evidence of Onge sexual behaviour positively denies Freudian theories with regard to the sexual life of children. Furthermore, young anthropoids and primitive people behave identically in this respect.

The adopted baby gave the young mother nipple wounds that became infected and suppurated. For lack of proper care and in unhygienic surroundings, the infection spread to the rest of her body. I found her suffering terribly from pain in the breast, muscular spasm and high fever. The Onge had applied their usual external remedies to her body, from head to foot. Very tight bandages of ficus bark, renewed three times a day, were wrapped arounds legs, arms, trunk and abdomen. Bright red ochre – rare in Little Andaman and considered more effective because of its brilliant colour – was painted onto the afflicted breast. The poor young woman looked at me hopefully. I suggested her immediate removal to Port Blair Hospital, and sent radio messages from my camp to the Chief Commissioner, Mr. A. K. GHOSH. He responded generously by ordering a ship to call for the patient, but the journey was useless because her relations were opposed to displacing her. In March 1952 my friendship with the Onge was only starting; this will explain their refusal to follow my advice. Without proper care, in a place like Little Andaman, the patient died four days after my arrival at the camp.

Prescription of medicines and treatments such as those described above is not determined by specialists. Everybody submits to treatment, with general approval, convinced of its effectiveness. Witch doctors do not exist and perhaps never existed in the Andamans. Nothing, then, is known by the Onge of the dances and exhibitions, commonly executed elsewhere for curative purposes, that influence the patient on a psychobiological basis. As they have

no specialized physicians, the Onge do not understand that payment can be exacted for medical care. This stems from the fact that wages are not considered by those happy people as payment for any kind of work whatsoever, but only as a gift. I realized this when I tried to pay my guides after our extenuating marches through the jungle : in order to avoid offending the natives that we had casually met in the course of our trip, I had to give equal reward to everybody.

The Onge consider some men or women better endowed than others with anti-malefic influence ; but these too neither demand nor receive wages for their services. Evil spirits or evil persons are believed to be principally responsible for illness. A series of superstitions and remarkable habits derive from this belief. The above-mentioned precautions concerning the *naquinēghē* are among them. For identical reasons they carefully hide hair cuttings, but not nail parings, for the simple reason that nails are never cut but worn down by digging for edible roots, fishing, and other rough work. Superstition, as we know, is also the reason for painting the body to prevent fever and other ills.

In the depths of their jungle the Onge appear to practice some kind of witchcraft. On several occasions I noticed the mysterious behaviour of some natives travelling with me. Occasionally a man left our marching column to examine the inside of a huge hollow tree and signal to his friends. They did not prevent me from looking into the hollow, where I saw only a simple structure of short sticks resembling a trap without being one. The Onge do not use traps ; moreover, those structures were far too flimsy to catch anything. Often, two or three men assembled in consultation, rearranged the sticks that had probably been dislodged by the passage of lizards, crabs or other small animals, and walked away silently. I could get no explanation on the matter. Certainly the Onge are sagacious observers of animal and vegetable life and have deep knowledge of their hidden properties. Some trees are probably used for magical purposes, but, I insist, it is impossible as yet to affirm it. The structures in question consisted of four vertical sticks, about 30 cms long, joined at the top by four more sticks of approximately the same length, placed horizontally. The result was a box-like frame, loose and unsecured. The slightest disturbance, such as a light breeze, could destroy the flimsy construction. As far as I could guess they invested those structures with curative properties, but in what manner remains a mystery. I noticed analogous practices among Central African Pygmies and other primitives.

It is very clear that the Onge dread illness and magic spells, for they consider themselves at a loss in fighting such evils. Unhygienic habits are of no importance to them.

Resting is considered favorable to good health. The Onge indulge voluptuously in rest, interrupting it, however, with too frequent sexual excursions. They mainly rest from doing nothing, because 90 % of their time is spent in what, for them, is the most agreeable manner of enjoying life.

In mid-March, when the honey harvest reaches its peak, the Onge guzzle

immense quantities of it together with pork. I was with them three times when this recurred, so I could observe their behaviour exhaustively. With their bellies full, the natives rest. Their only activity is body painting, performed by the women on the skin of their peacefully sleeping husbands. Designs change from time to time as I said before, according to the women's inventiveness. Each family challenges the others in renewing their patterns. The best are later reproduced until the next change. From year to year I noticed no real evolution in this rudimentary art, but a cyclical fashion, with temporary preference, in males and females alike, for some geometrical designs, unconnected with whatever kind of food they had been eating. This contradicts the published affirmations of several authors, who allege that the Andamanese paint special patterns in special colours for different kinds of food. There is nothing more false, at least with reference to the Onge. Merry feasting, whether on pork turtle, dugong, fish or honey, leads to a period of rest and body decoration – always in similar patterns and colours – with the unique purpose of preventing illness. We might say that painting the body is equal to cleaning it, but this is quite unintentional. A curious exception to the Onge's filthy habits is the practice of sweeping the floor after solemn banquets in communal huts. The surface of the floor consists of unpacked earth hardened by casual tramping. When it is dry, sweeping raises a heavy dust that fills the hut to the ceiling. It deposits there on the wooden beams where the Onge like to store cooked victuals. So they eat their food, as I said before, coated with dust, no matter how thick. A brush without a handle is used to sweep the floor; it is 80 cms long and no thicker than a man's wrist. It is one of the nicest tools made by the Onge, and consists of strong, hard, elastic palm fibres bound together with strips of rattan. The dirt is simply thrown out all around the hut, by pushing it under the roof mats that never reach the ground.

These notes offer a first glimpse into a peculiar aspect of Onge life. It is to be deplored that these vanishing people have not yet been exhaustively studied, notwithstanding their anthropological interest and high biological significance.

Einige Bemerkungen zur Frage der sogenannten Kurúkwa in Ostbolivien

Von HEINZ KELM

Inhalt :

1. Beurteilung der Angaben Wegners über die sogenannten Quruñgu'a
 - a) Der Standort
 - b) Die kulturelle Eigenart
 - c) Die somatischen Eigenheiten
 - d) Die Sprache
2. Die Bedeutungen des Wortes
3. Das Wohngebiet der Kurúkwa
- Zusammenfassung

Auf seiner im Jahre 1927 mit ethnologischen und naturwissenschaftlich-medizinischen Zielsetzungen in den feuchten Savannen des ostbolivianischen Tieflandes durchgeführten Forschungsreise besuchte WEGNER auch das Gebiet des Río Grande (Guapay) und des Río Piray. Er wollte sich in diesem Raum speziell mit dem Studium der bis zu diesem Zeitpunkt nur durch spärliche und zumeist auf Informationen aus zweiter Hand beruhende Berichte belegten Kultur der Sirionó befassen.

Das Ergebnis seiner Untersuchungen bestand aus Mitteilungen über mehrere von ihm angetroffene Horden der Sirionó. Es erlangte eine besondere Note durch die in verschiedenen Veröffentlichungen (12 ; 13 ; 14) ¹ niedergelegte Schilderung einer vordem nicht bekannten ethnischen Gruppe, die von ihm unter dem Namen „Quruñgu'a“ in die völkerkundliche Literatur eingeführt wurde. So bezieht sich MÉTRAUX (5, p. 111) in seiner als übersichtliche Zusammenstellung zu wertenden gedrängten Beschreibung der Stämme des östlichen Bolivien auf WEGNER und faßt dessen die Quruñgu'a betreffenden Ausführungen wie folgt zusammen : „He (1929-1932, pp. 321-329) makes the surprising statement that among the *Siriono*, near Cuatro Ojos, between the Piray River and the Río Grande, there lived an extremely primitive race, the *Quruñgu'd*, who differed from the *Siriono* in physical appearance, but

¹ Siehe Literaturverzeichnis, p. 518.

probably not in culture, and who were so low in the evolutionary scale or so degenerate that they even lacked an articulate language!"

Während MÉTRAUX, durch den Gesichtspunkt der allgemeinen Wahrscheinlichkeit bestimmt, das angebliche Fehlen eines sprachlichen Verständigungsmittels eine „überraschende Feststellung“ nennt, vermag HOLMBERG (3, p. 10) auf der Grundlage empirischer Tatsachen die Behauptung WEGNERS als „offenkundig absurd“ zu bezeichnen, da er die Sirionó persönlich besucht hat, wenn auch nicht in der als Wohngebiet der sogenannten Quruñgu'a angegebenen Region. Die sich auf die materielle Habe der Sirionó und damit der Quruñgu'a beziehenden Aussagen WEGNERS stellt HOLMBERG als mit den von ihm beobachteten Tatsachen übereinstimmend fest, nicht aber die mehr die Sphäre des Geistigen betreffenden Angaben, die weder den von ihm ermittelten, noch den von A. SCHERMAIR (9) an die Hand gegebenen Daten entsprechen.

SCHERMAIR, dessen profunder Kenntnis des Sirionó die Veröffentlichung von Grammatik (10) und Vokabular (11) dieser Sprache zu verdanken ist, hat bereits im Jahre 1934 in kritischer Weise zu den Ausführungen WEGNERS Stellung genommen und damit eine begrenzte Kontroverse ausgelöst, ohne freilich das behauptete Fehlen der Sprache in dieser oder jener Hinsicht erhellen zu können. In seiner als Apologie gedachten Erwiderung führt WEGNER zu seinen Gunsten als Argument die bei den einzelnen Horden vorauszusetzen und somit abweichende Darstellungen erklärenden kulturellen Unterschiede an und wendet sich in diesem Sinne mehr oder weniger ausgesprochen gegen den Versuch (15), seine eigenen Ermittlungen bei Gruppen, die SCHERMAIR (9) nicht bekannt waren, z. B. den Quruñgu'a, an Hand der ausschließlich im Raum der Guarayos-Missionen gewonnenen Maßstäbe zu korrigieren.

Nicht antiquarisches Interesse an der den behaupteten Tatbestand des Vorhandenseins „sprachloser“ Indianer behandelnden und auf der Grundlage der allgemeinen Wahrscheinlichkeit bereits vor mehr als einem Vierteljahrhundert zu Ungunsten des Autors abgeschlossenen Diskussion veranlaßt mich, heute mit einigen Bemerkungen zur Frage der sogenannten Quruñgu'a Stellung zu nehmen, als vielmehr das genannte Argument WEGNERS, und zwar im Zusammenhang mit eigenen Erkundungen, die ich im Raum von Cuatro Ojos und bei den jetzt mehr nördlich wohnenden, halbzivilisierten Sirionó einzuholen vermochte. Darüber hinaus sind noch heute in angrenzenden Gebieten Gruppen existent, die von den Sirionó als „Kurúkwa“ (Quruñgu'a) bezeichnet werden.

1. Beurteilung der Angaben Wegners über die sogenannten Quruñgu'a

a) Der Standort

Gegenwärtig wird das von WEGNER als Jagdrevier der Quruñgu'a angegebene, von den Flüssen Piray und San Miguel im Westen beziehungsweise Osten begrenzte Gebiet kaum von Indianern durchstreift. Die Erklärung hierfür ist, soweit sie den südlichen Teil betrifft, in dem dank der Verbesserung des Straßenzustandes und Erweiterung des Verkehrsnetzes möglichen nord-

wärts gerichteten Vorrücken der die Mahagoni-(Swietenia-)bestände dieser Wälder ausbeutenden Sägewerkbetriebe zu suchen. Im Norden hingegen sind seit dem Jahre 1932 völlig veränderte hydrographische Verhältnisse entstanden, die bis zum heutigen Tage weder in der geographischen Literatur, noch in den Kartenwerken Erwähnung oder Berücksichtigung gefunden haben. Letztere stellen nach wie vor den Piray als Nebenfluß des Río Grande, d. h. den vordem üblichen und beständig befahrenen Schiffahrtsweg von Cuatro Ojos zum Mamoré und damit zum Beni-Gebiet dar, den u. a. NORDENSKIÖLD (1909) und WEGNER auf ihren Forschungsreisen benutzt haben, und verzeichnen die Siedlungen Pto. Velarde, Estrella und La Junta. Diese Orte sind heute weder existent, noch ist ihr ehemaliger Platz in den Wildnissen der Wälder auffindbar, da zu dem erwähnten Zeitpunkt der Río Grande sein gewohntes Bett in ostwärtiger Richtung verlassen, den Zusammenfluß mit dem Piray aufgegeben hat und verwildert ist, ohne sich bis zum heutigen Tage auf einen neuen, schiffbaren Lauf festzulegen. Der Piray geht jetzt seine eigenen Wege und mündet, durch westliche Zuflüsse, wie den Río Negro und Río Palacio gespeist, weit im Norden im Colchal del Palacio, um von dort aus über den Palacito und die Chorros sein Wasser in den Yapacaní bzw. Río Grande zu leiten.

Die Verschiebung der hydrographischen Verhältnisse hat – den Aussagen der Sirionó zufolge – durch die Bildung ausgedehnter Bañados weite Landstriche in ungangbares Gebiet verwandelt und das altvertraute Bild auch insofern verändert, als die bekannten, für das Überdauern der gewaltigen regenzeitlichen Überschwemmungen lebensnotwendigen Stellen höheren Geländes unzugänglich gemacht oder eingeengt worden sind. Die veränderte hydrographische Situation mag mit dazu beigetragen haben, daß die Indianer nach Norden und Westen abgewandert sind. Andererseits ist an ihre Abdrängung durch Vorstöße der zum gleichen Zeitpunkt verstärkt gegen Norden vordringenden sogenannten Yanaigua zu denken, wie schließlich auch das Erlöschen von Teilen zu vermuten ist, da ja bereits WEGNER die zunehmende Dezimierung durch Epidemien zu vermehren vermocht hat.

In den verflossenen Jahren sind nur zweimal Sirionó auf dem Ostufer des Piray, d. h. in dem hier in Frage stehenden Gebiet, gesehen worden. Eine Gruppe von fünf Individuen, die sich in erbarmungswürdigem körperlichen Zustand befanden, verweilte im Jahre 1942 einige Tage in „24 de Septiembre“, d. h. an dem Ort der inzwischen völlig verwilderten Estanzia, in deren Bereich WEGNER 1927 die sogenannten Quruñgu'a aufgefunden hat. Friedfertig und zurückhaltend, waren diese Leute darauf bedacht, einige Lebensmittel zu erwerben.

In der Trockenzeit des Jahres 1956 wurde ich vom Verweilen einer Gruppe von sieben Individuen auf dem rechten Ufer des Piray, unmittelbar südlich des vom Osten her seine Wasser dem Fluß zuführenden Arroyo Mercedes, durch einen Jäger unterrichtet, der seine Aussage durch das Vorzeigen der, wie er sagte, „zurückgelassenen“ Waffen der Indianer zu belegen vermochte. In dem angegebenen Bereich konnte ich außer einem flüchtenden Sirionó und dem verlassenen Lagerplatz nichts erkunden; das ist verständlich, da mit hoher Wahrscheinlichkeit unterstellt werden darf, daß man dem betreffenden Jäger die intakten und – was die Pfeile anbelangt – in der Trockenzeit nicht

zu ersetzenden Waffen nicht freiwillig oder ohne Not überlassen hat. Das Vorhandensein von nur einer Feuerstelle und die auf die Anbringung von nur zwei Hängematten deutenden Wetzmarken der Bäume des Lagerplatzes ließen diesen als Standort von nur einer Familie erkennen.

Nach allem kann heute kaum durch vergleichende Beobachtungen in dem als Lebensraum der Quruñgu'a angeführten Gebiet Aufschluß über diese erlangt werden. Vielmehr bieten sich der Beurteilung der Mitteilung WEGNERS Nachrichten aus dem Munde der vormals die in Frage kommenden Gegenden durchstreifenden Sirionó an sowie der heute bekannte Gesamtbestand ihrer Kultur.

WEGNERS Angaben über den Standort der Quruñgu'a sind nicht eindeutig. Einerseits bezeichnet er als diesen in seiner Karte (13, Anhang) den zwischen Río Piray und Río San Miguel, mithin im Süden der Guarayos-Missionen gelegenen Bereich, dessen Achse der Río Grande (Guapay) bildet. Er selbst hat an der westlichen Begrenzung des vorbeschriebenen Raumes diese Indianer angetroffen. Andererseits berichtet er (12, p. 324): „Vor acht Jahren hausten diese Urwaldbewohner ca. 7 - 8 km von der Ortschaft Cuatro Ojos entfernt, auf dem westlichen Ufer des Piray noch in 18 größeren Lagern“. Dieser Nachricht, die ohne Frage auf Mestizen zurückgeht, da ja die Sirionó selbst nur bis zwei zählen können, ist mit großer Reserve zu begegnen. Vermutlich hat im Jahre 1920 niemand eine exakte Zählung der Wohnstätten des zu diesem Zeitpunkt noch friedlos die Wälder durchstreifenden Stammes durchzuführen vermocht. Darüber hinaus ist die Zusammenballung von „18 größeren Lagern“ auf einem räumlich begrenzten Landstück in Anbetracht der jägerischen Wirtschaftsform der Sirionó mehr als unwahrscheinlich, zumal die angegebene Stelle², wie ich aus eigener Anschauung zu sagen vermag, höchst ungeeignet ist, den Lebensunterhalt für eine größere Anzahl von Individuen zu sichern. 7 bis 8 km von Cuatro Ojos entfernt liegt die sogenannte Pascana de la Opa, in deren Bereich der Uferwald eine Breite von nur 200 Metern mißt, während das Hinterland aus unzugänglichen Seen und Sümpfen besteht. Es ist zu vermuten, daß die Feststellung von 18 Lagern auf die Addition nicht zum gleichen Zeitpunkt und in einem weit größeren Gebiet beobachteter verlassener Lagerplätze zurückgeht. Völlig offen bleibt zudem die Frage, ob es sich dabei um Lager der Sirionó oder der Quruñgu'a gehandelt hat.

b) Die kulturelle Eigenart

WEGNER (12, p. 323) nennt die Quruñgu'a einen im Vergleich zu den Sirionó kulturell niedrigstehenden Stamm, doch weist er auf die „Gleichheit in wichtigen Teilen der äußeren Habe“ hin. Tatsächlich decken sich seine Beobachtungen, sofern sie sich auf die technische Ausstattung und Aspekte aus der Sphäre des Sozialen beziehen, völlig mit den bei den Sirionó feststellbaren Gegebenheiten. Sich auf Größenausmaße der Geräte erstreckende Unter-

² Aus WEGNERS Angabe geht nicht hervor, ob er sich auf das Gebiet nördlich oder südlich Cuatro Ojos bezieht, doch ist erstere Möglichkeit naheliegender, da er andernfalls die Entfernungsangabe auf das südlich Cuatro Ojos gelegene „24 de Septiembre“ orientiert hätte.

schiede, die beispielsweise Gegenstand der Kontroverse mit A. SCHERMAIR sind, haben m. E. wenig Bedeutung, da z. B. die Länge der Pfeile durch die in den einzelnen Jahren und an den jeweiligen Standorten unterschiedliche Längenausbildung der Blütenschäfte des Pfeilgrases oder *chuchio* (*Gynerium saccharoides*) bedingt wird. Das von WEGNER beobachtete Fehlen der Hänagematte ist eher auf einen zeitweiligen Mangel als auf grundsätzliche Unkenntnis dieses von den Sirionó allgemein verwendeten Gebrauchsgegenstandes zurückzuführen.

c) Die somatischen Eigenheiten

Als die Quruñgu'a von den Sirionó unterscheidende körperliche Eigenheiten führt WEGNER (12, p. 329 ; 13, p. 122) an : kräftigen, großen Körperwuchs (1,70-1,90 m), starken Bartwuchs, betont hervortretende Oberaugenwülste, leicht welliges Haar, breite, platte Nasen mit querstehenden Nasenlöchern, dunkle Hauttönungen und langgestreckte Waden. Der Aussagewert dieser Feststellung ist insofern begrenzt, als WEGNER zwar sein Urteil durch Beobachtung einer größeren Anzahl (182) von Sirionó zu überprüfen, doch nur an Hand weniger (13) und zudem, wie anzunehmen ist, blutsverwandter Quruñgu'a-Individuen zu bilden vermocht hat. Tatsächlich sind alle genannten Merkmale – vereinzelt oder kombiniert – auch bei den Sirionó häufiger anzutreffen, wie sie andererseits, WEGNERS eigener Bemerkung zufolge, nicht bei allen Quruñgu'a gegeben sind. Auch das von ihm geschilderte Maskenhafte der Gesichtszüge, das häufig an ein „gefrorenes Lachen“ erinnert, kann bei den Sirionó beobachtet werden und tritt nach meinen Erfahrungen immer dann auf, wenn der Indianer einen Vorgang nicht zu ergründen vermag oder Erstaunen, Überraschung und Zweifel äußert.

d) Die Sprache

Wie schon eingangs erwähnt, erlangen WEGNERS (12, p. 327) Mitteilungen eine besondere Note, da er versichert : „Eine richtige artikulierte und grammatikalische Sprache habe ich den Quruñgu'a bei größter Aufmerksamkeit nicht ablauschen können.“ WEGNER ist sich des Singularen dieser Aussage bewußt und sucht den Tatbestand als „Rückbildungsvorgang innerhalb einer kleinen Gruppe“ zu deuten.

Die im Sinne einer Klärung dieses Punktes bei meinen älteren Gewährsleuten unter den Sirionó angestrenzte Befragung hat zu einem überraschenden Ergebnis geführt. Diese vermochten an Hand der ihnen vorgelegten Abbildungen (13, p. 126 ; 14) die Quruñgu'a WEGNERS als Angehörige der von dem Ältesten Híta angeführten Sirionó-Horde zu identifizieren. Bei den vier von ihnen erkannten Leuten handelt es sich um Urubu cityaa³, Taedyõñõnte⁴,

³ Der Name bedeutet „Aasgeier, der einen gekrümmten Fuß besitzt“ und wurde nach Abschluß der Couvade gegeben.

⁴ Dieser Name bezieht sich auf den Charakter des Trägers, „der in spassiger Form redet“ (= der Schalk).

Tyarasi hambitirõnẽ ⁵ und Taedyanõñẽẽ ⁶. Alle Genannten waren der Sprache mächtig, mit der Einschränkung, daß der zuletzt namhaft gemachte Sirionó nur stammelte; doch würde es sicherlich die Anwendung eines Übermaßes spitzfindiger Spekulation bedeuten, wollte man den von WEGNER beobachteten Tatbestand auf die Anwesenheit nur eines Sprachbehinderten zurückführen. Sachdienlich ist vielmehr die Aussage der befragten Sirionó, derzufolge man mit WEGNER und in seiner Anwesenheit nicht zu sprechen gedachte, da „man sich ja erst kürzlich zu Gesicht bekam“ (*udiese mãẽ rãmõ*). Diese im Falle WEGNERS praktizierte Verhaltensweise wurde mir von den Sirionó als die bei ähnlichen Anlässen allgemein geübte geschildert (*heĩ mbey ñẽẽreã nte* „so [ist es] immer, [daß] sie nicht sprechen wollen“). Auch HOLMBERG (3, p. 10) berichtet von Gruppen, die sich ihm gegenüber längere Zeit „uncommunicative“ verhalten haben.

Besonders der zuletzt angeführte Umstand beweist, daß es sich bei den von WEGNER aufgefundenen sogenannten Quruñgu'a um die eigentlichen Sirionó gehandelt hat, und zwar, wie durch die Gewährsleute bestätigt wird, um eine aus Furcht vor den vom Süden her vordringenden sogenannten Yanaígua bei den Weißen bzw. Mestizen Anlehnung und Schutz suchende Gruppe ⁷.

Bemerkenswert ist jedoch, daß WEGNER auch bei den weiter im Norden wohnenden Sirionó Nachrichten über die Quruñgu'a zu erhalten vermocht hat. „Nicht immer“ schreibt er (12, p. 330), „ist das Verhältnis ein freundliches, mit dem Sirionó und Quruñgu'a einander im Walde begegnen. Am Mamoré fürchtet man die Quruñgu'a als gute Schützen sehr. Bei den Tirinié und Jande, anderen kleinen Stämmen am Mamoré, habe ich furchtbare, verheilte Pfeilnarben gesehen, die, wie mir die Leute erzählten, von diesen Nachbarn herrühren.“

Diese Anmerkung ist insofern wichtig, als sie erstmalig (1927) die Anwendung des Namens Quruñgu'a als unter den Sirionó gebräuchliche Gruppenbezeichnung belegt, mit der bestimmte Teile des gleichen Stammes bedacht werden, die man aber als Feinde betrachtet.

Ebenso nennen die von mir besuchten Sirionó am Brazo Seco del Río Grande und Río Negro (oder Piray) die mit ihnen gelegentlich jeden Zusammentreffens in blutige Auseinandersetzungen verwickelten Gruppen der im Westen des Río Negro und Río Palacios gelegenen Region Kurúkwa.

Schließlich kann die Mitteilung HANKES (1, p. 1) angeführt werden, die

⁵ Diese Bezeichnung wurde dem Träger bei einem Tschitschagelage gegeben und bezieht sich auf die Tatsache, daß sein Besitzer, obwohl im Blutlaßbritus initiiert, keine Frau zu finden vermochte.

⁶ Der Name bedeutet: „Der gleich einem *hanõ* Redende“. *Hanõ* wird ein in den Uferdickichten und an den Rändern von Lichtungen in kleineren Schwärmen lebender dohlenartiger, dunkelblau-violett gefiederter Vogel genannt, dessen unter den Mestizen gebräuchliche Bezeichnung „Maúri curichero“ lautet. Die Stimme des Vogels erinnert an ein heiseres Stöhnen, Stammeln oder Nuscheln. Der betreffende Sirionó verdankte seinen Namen der Tatsache, daß er einen Wolfsrachen besaß und so die Artikulation seiner Sprache der des *hanõ* vergleichbar war.

⁷ WEGNER berichtet von einem seit zwei Jahren als Knecht in Cuatro Ojos ansässigen Quruñgu'a, der innerhalb dieser Zeit auch das Spanisch nicht zu erlernen vermocht hat. Nach den Angaben meiner Gewährsleute beherrschte er jedoch das Sirionó.

1950 die Sirionó in der protestantischen Mission von Eviato bei Trinidad (Beni) besucht hat. Hier hörte sie einige sagen, daß die Curúcuá wilde Indianer eines anderen Stammes seien, deren hauptsächlichlicher Wohnort der Río Ichilo sei. Andere betrachteten sie als wilde Gruppe der Sirionó selbst. Dieser Hinweis ist nicht eindeutig, da HANKE als Beispiel für die letztgenannte Auffassung WEGNER nennt, mithin nicht erkennen läßt, inwieweit sie sich auf Aussagen der in Eviato ansässigen Indianer stützt.

Den im Vorigen angeführten Mitteilungen gemeinsam ist die Feststellung, daß sich die Sirionó mit den Quruñgu'a in die von ihnen durchstreiften Wälder teilen.

2. Die Bedeutungen des Wortes

Die Frage nach der Herkunft oder ethnographischen Zuordnung der Quruñgu'a stellt sich tatsächlich bis zu einem gewissen Grade als „sehr mysteriöses Problem“ dar, wie sich HANKE (1, p. 1) ausdrückt, da dem bei allen Horden der Sirionó bekannten Wort *kurúkwa* (= Quruñgu'a) eine örtlich verschiedenartige Bedeutung zugrundegelegt wird.

Zur Erklärung der Bezeichnung *quruñgu'a* führt WEGNER (13, p. 114) selbst Folgendes an: „Diesen Namen, der ‚Sumpfschnecke‘ bedeuten soll, führten sie bei vielen Sirionó. Das Wort klingt Guarani-verwandt und erinnert an Uruñgu'a (nach LEHMANN-NITSCHKE Bezeichnung für eine große Sumpf- und Deltaschwelle)“. An anderer Stelle bemerkt er (12, p. 324): „Bei umwohnenden Sirionó soll Quruñgu'a oder Uruñgu'a laut Vorweisung am Naturobjekt ‚Sumpfschnecke‘ bedeuten“. Diese Angabe ist nur insofern zutreffend, als mit *urukwa* (und *uruguar*) im Sirionó (bzw. Guaraní) tatsächlich die verschiedenen Spezies der Schnecken bezeichnet werden. Typisch für das Sirionó ist die Bildung von Wörtern durch Zusammensetzung einsilbiger Wurzeln eigenen Bedeutungsgehalts, die häufig mit der euphonisch bedingten Eliminierung von Vokalen einhergeht, so daß es zur Hinzufügung oftmals nur eines Buchstabens kommt, um zur Schaffung einer Vokabel zu gelangen. Dieser Fall ist bei dem Wort *quruñgu'a* zwar gegeben, doch handelt es sich bei *uruñgu'a* trotz des annähernd gleichen Lautbildes um eine andere Wurzel, die an der Bildung der Bezeichnung *Quruñgu'a* keinen Anteil hat. Eine Gleichsetzung beider Namen und ihrer begrifflichen Inhalte ist deshalb nicht angängig. So wird auch die Übersetzung „Sumpfschnecke“ allein von WEGNER belegt, von den Sirionó selbst als nicht zutreffend zurückgewiesen.

Nach SCHERMAIR (10, p. 281) handelt es sich bei der Bezeichnung *Kurúkwa* – die Form *Quruñgu'a* stellt m. E. ohne Frage nur eine abweichende phonetische Umschreibung des gleichen Wortes dar – um den Namen, den die Sirionó den Yanaigua geben. „*Kurúkwa* (= «se lanzan con golpes») llaman los Sirionós a los feroces Yanaiguas que son sus enemigos capitales.“ An anderer Stelle (11, p. 355) sagt er: „*Kurúkwa*: así llaman los Sirionós a los Yanaiguas, sus enemigos de antes; literalmente quiere decir: «dan golpes» o: «aplican el instrumento» (llamado «macana» con la que matan).“

Auch HANKE (1, p. 1) erwähnt die Anwendung des Wortes *curukua* auf

die Yanaígua und bezieht sich auf Aussagen der Sirionó in der Franziskaner-Mission von Salvatierra im Norden des Guarayos-Gebietes. Während sie den Gebrauch des Namens in diesem Sinne für die bei Trinidad (Beni) gelegene Mission von Eviato ausdrücklich verneint, bemerkt RYDEN (8, p. 30), daß von den im staatlich unterhaltenen Lager Cassarabe⁸ bei Trinidad (Beni) konzentrierten Sirionó die als Todfeinde erachteten Yanaígua mit dem Namen *Korúka* belegt werden.

Bei den sogenannten Yanaígua handelt es sich m. E. nicht um die mit den Tapieté verwandte oder identische Gruppe im Vorandenbereich des Westchaco, sondern um die Ayoréos, d. h. der Sprachfamilie der Zamuco angehörende Horden. Als *macana* wird von den Mestizen die aus Harthölzern, wie Guayacan, Cuchi und Algarobillo, hergestellte Zweihand-Kriegskeule der Ayoréos bezeichnet.

Obwohl RYDEN (8, p. 30) NORDENSKIÖLDS Angabe zitiert, derzufolge die Sirionó im Guarayos-Gebiet die Yanaígua nach ihrer Keule *Curugua* nennen, mußte ihm auf Grund unterschiedlicher phonetischer Auffassung und abweichender Herleitung des Wortes der enge Zusammenhang zwischen *curugua* und *korúka* entgehen. Durchaus verständlich ist es in Anbetracht der WEGNER (12, p. 340) bestimmenden Sichtweise, daß er nicht nur darauf verzichtet, die sich auf eine mehr oder minder mit den Sirionó übereinstimmende ethnische Einheit beziehende Benennung *Quruñgu'a* mit dem Wort *curúgua*, der Bezeichnung für die von Angehörigen eines völlig andersartigen Stammes gebrauchten Keule, in Beziehung zu setzen, sondern darüber hinaus ausdrücklich betont, daß beide Namen nichts miteinander zu tun haben.

In Wahrheit wird die Keule der Ayoréos – *ogué* in deren Sprache – von den Sirionó (und Guarayú) *ira*, bzw. *íbira* „Holz, Stange, Knüppel, Prügel“, nicht aber *curugua* genannt, wie WEGNER, RYDEN und NORDENSKIÖLD annehmen.

Nach SCHERMAIR (10, p. 281 ; 11, pp. 201, 350 und 355) geht *kurukwa* auf das aus den Wurzeln *a-ru* (= Partikel, die zur Bildung neuer Formen dient) und *a-kwa* „ich schlage ihn“ zusammengesetzte Wort *arukwa* „sich befinden mit etwas oder jemandem (und zwar) es (ihn) schlagend ; ihn schlagen ; ein Objekt auf ihn anwenden (und zwar) ihn schlagend oder strafend ; ein Instrument auf ihn anwenden ; ich komme über ihn, ihn schlagend ; ich werfe mich auf ihn (mit Schlägen) ; ich töte ihn (schlagend)“ zurück, dessen dritte Person (*e-kurukwa*) im allgemeinen und in diesem Fall das anlautende *e* eliminiert. *Kurúkwa* bedeutet somit, wie oben bereits erwähnt : „Sie stürmen vor mit Schlägen“, „sie geben Schläge“ oder „sie wenden das Instrument an“. Demnach bezieht sich dieses Wort auf die in den Augen der Sirionó bemerkenswerteste Eigenheit der Ayoréos, d. h. den Nahkampf-Gebrauch der von den Sirionó als Waffe nicht gehandhabten und deshalb umsomehr gefürchteten Kriegskeule. Hieraus erklärt sich auch die schon oben angeführte irrtümliche Übersetzung des Wortes *curugua* mit „Keule“, die fälschlicherweise den sich ausschließlich auf die mit der Waffe durchgeführte Aktion erstreckenden Aus-

⁸ Ein Großteil der Insassen von Cassarabe wurde bei der Auflösung des Lagers in die Mission Eviato überführt.

druck auf diese selbst anwendet. – Unter Voraussetzung der von SCHERMAIR gegebenen Erklärung würde es sich bei *kurúkwa* um eine in jedwedem Zusammenhang mögliche Verbalform des täglichen Sprachgebrauchs handeln, die erst beim Zusammenstoß mit den Ayoréos zum Eigennamen dieser gefürchteten Gegner erhoben worden ist und deren bemerkenswerte Kampfweise treffend kennzeichnet.

Das halte ich aus verschiedenen Gründen für wenig wahrscheinlich. Zunächst kann der Auffassung SCHERMAIRS entgegengehalten werden, daß die Sirionó am Brazo Seco del Río Grande eindeutig zwischen den Ayoréos oder sogenannten Yanaígua, die sie Iraurusa nennen, und den Kurúkwa unterscheiden. Da man aber mit Kurúkwa nur Gruppen bezeichnet, die im allgemeinen und besonders in ihrer materiellen Habe mit den Sirionó übereinstimmen, mithin keine Keulen besitzen, kommt schon deshalb in diesem Fall eine Übersetzung des Wortes *kurúkwa* im Sinne SCHERMAIRS nicht in Betracht.

SCHERMAIR (11, p. 497) selbst hat das Wort *iraurusa* in sein Vokabular aufgenommen und somit für die Sirionó der Guarayos-Region belegt. Allerdings scheint es im Gebrauch als synonyme Benennung der Bezeichnung *kurúkwa* in diesem Raum nachzustehen, wie aus SCHERMAIRS Grammatik hervorgeht, in der allein von *kurúkwa* die Rede ist. Den von HOLMBERG besuchten Sirionó im Gebiet des Río Blanco mögen die Ayoréos kein Begriff sein, da der Autor weder den Namen Iraurusa vermerkt, noch das Wort *kurúkwa* in dem auf die Ayoréos bezogenen Sinne erwähnt. HANKE (1, 2) schließlich führt unter den ihr von den Sirionó genannten Urwaldstämmen des Beni die „Ira-urus-ca“ an, ohne allerdings deren Identität mit den Ayoréos oder sogenannten Yanaígua zu erwähnen, was darauf hindeutet, daß bei den in Eviato, d. h. weit nördlich des Durchzugsgebietes der Ayoréos, ansässigen Sirionó ein nur noch verschwommenes Wissen um diese gefürchteten Gegner bestanden hat. Ganz allgemein kann jedoch gesagt werden, daß überall dort der Name Iraurusa lebendig ist, wo es zwischen Ayoréos und Sirionó zu Auseinandersetzungen kommt bzw. wo solche stattgefunden haben. *Iraurusa* bedeutet „diejenigen, die den Holzprügel (Keule) benutzen (um zu töten)“ (*ira* „Baum, Holz, Prügel, Keule“; *uru* „anwenden, benutzen“; *sa* ist substantivierendes Suffix). Dieses Wort drückt m. E. den sich auf die Handhabung der Keule beziehenden Tatbestand in recht eindeutiger und grammatikalisch weniger komplizierten Weise aus, als es bei der synonymen Bezeichnung *kurúkwa* der Fall ist. Es wird überall dort gebraucht, wo man es mit Ayoréos zu tun hat, und kennt keine sonstigen Bezugnahmen. Demgegenüber wird der Ausdruck *kurúkwa* allorts verwendet, und zwar in ganz spezifischer Weise, ohne sich auf die sogenannten Yanaígua zu beziehen.

HOLMBERG (3, p. 90) berichtet, daß die von ihm besuchten Sirionó des Río Blanco-Gebietes alle Widerwärtigkeiten des täglichen Lebens, die ihnen begegnen, wie kalte Südwinde, Unfälle, Krankheiten, Ausbleiben des Jagdglücks, Tod u. ä. m., unsichtbaren, formlosen und deshalb unkontrollierbaren „evil spirits“ zuschreiben, die *abačikwaia* genannt werden. Außer an diese glauben die Sirionó, wie er in gleichem Zusammenhang bemerkt, an sichtbare und mehr oder weniger menschenähnliche monströse Wesen, die *Kurúkwa*.

Diese haben es darauf abgestellt, Leute zu entführen, um sie zu erwürgen, und treiben vor allem in der Nacht ihr Unwesen. Eine besonders günstige Gelegenheit bietet sich ihnen bei nächtlichen Trinkgelagen, wenn ein ange-trunkener Sirionó das Lager verläßt, um seine Notdurft zu verrichten. „The *kurúkwa* await them at the edge of the forest and say *man yen ererékwá héri* [*mā hē nerekwa ñēē*] („What is the name of your chief?“) (The *kurúkwa* are especially fond of killing chiefs.) If the men impart the name of the chief to the *kurúkwa*, they will not be harmed; if not, they may be carried off into the forest and strangled.“ Man nimmt an, daß die *Kurúkwa* gleich den Menschen Frauen besitzen und Tapire, Wildschweine und andere Tiere jagen, wenn sie keine menschlichen Opfer aufzutreiben vermögen. Viele Gewährsleute identifizieren beide (*abačikwaia* und *kurúkwa*) mit den Totengeistern, wie HOLMBERG berichtet.

Diese Ausführungen werden von den von mir befragten Sirionó im all-gemeinen bestätigt. Das Wissen um das Vorhandensein der Geister ist überall gegeben; unterschiedlich ausgeprägt sind jedoch, wie auch HOLMBERG durch-blicken läßt, die Vorstellungen über deren Herkunft und Wirksamkeit, und das bei Individuen und Gruppen, da sie durch ganz persönliche Erlebnisse bzw. durch die Erfahrungen von Angehörigen der gleichen Horde in spezifi-scher Weise geformt werden.

Abatyekwayā (HOLMBERG: *abačikwaia*; HANKE: *awac[h]ekwája*) bedeutet „Wesen, das man nicht sieht“ (*aba* „Wesen, Mann, Person, Leute“; *etyekwa* „sichtbar sein, das was man sieht“; *eā* Negation) und bezieht sich auf alles rational nicht erklärbare außergewöhnliche und grundsätzlich schädliche Wir-ken unsichtbarer Kräfte. Bei der Erklärung des eigentlichen Sinngehalts des Wortes kommt es dem Sirionó darauf an, sein Nichtwissen um die Wesenheit dieser Kräfte durch den Hinweis zu betonen, daß die Grundbedeutung des Namens *Abatyekwayā* nicht auf eine vom menschlichen Sein abgeleitete Er-scheinung zurückgeht. Deshalb führt er als synonyme Bezeichnung erläuternd die Form *mbaetyewayā* „Sache, die man nicht sieht“ an. Da der Sirionó an die Existenz der Seele (*iēi*) glaubt, die sich nach dem Tode vom Körper (*ngi-rauta*, *eraake*) trennt und „hinaufgeht“ (*oso ibate*), d. h. sich vom Körper löst, um an einem nicht bekannten Ort des Waldes zu verweilen, bzw. die Gegend zu durchstreifen, ist es verständlich, daß die Indianer unter allen möglichen Erklärungen die Identität der *Abatyekwayā* mit den Seelen der Verstorbenen für die nächstliegende erachten. Diese Vorstellung drängt sich dem Sirionó bezüglich der *Kurúkwa* als umso einleuchtender auf, als man dieser – im Gegen-satz zu den unsichtbaren *Abatyekwayā* – durch menschliche Gestalt ausge-zeichneten Wesen ansichtig geworden zu sein behauptet und in einigen Fällen die Erscheinungen bekannter Abgeschiedener erkennen zu können geglaubt hat. Folglich würde es sich bei den nicht zu identifizierenden *Kurúkwa* um die Geister vor langer Zeit verstorbener, früheren Generationen angehörender Sirionó handeln.

Dementsprechend ist das Wort *kurúkwa* als Epitheton zu der Bezeichnung *abatyekwayā* aufzufassen, das immer dann gebraucht wird, wenn man sich auf

solche *Abatyekwayã* bezieht, die als Totengeister erachtet werden und sich – mehr oder minder ausnahmsweise – in menschlicher Gestalt zeigen. Allen *Kurúkwa* gemeinsam ist ihr auf Schädigung der Sirionó abzielendes Beginnen, das in erster Linie in dem Bemühen besteht, plötzlich auftauchend, Dinge und Menschen wegzunehmen. Es kann daher angenommen werden, daß diese hervorstechende und unter allen für die Sirionó am ehesten relevante Eigenschaft dieser Wesen zur Bildung des Namens *Kurúkwa* geführt hat, der tatsächlich von den von mir befragten Indianern mit „derjenige, der im Vorbeigehen wegnimmt“ übersetzt wird.

Der Ausdruck *kurúkwa* geht auf das phonetisch zwar gleichlautende, doch abweichend zusammengesetzte Verbum *arukwa* zurück, das – wie oben erläutert – SCHERMAIR bei seiner Erklärung des Wortes zugrundegelegt hat. Die das neue Verbum bildende Partikel *a-ru* verbindet sich mit der in diesem Fall „vorbeigehen (in einer gewissen Entfernung), sich nur einen Augenblick an einem bestimmten Ort oder in einer bestimmten Situation befinden, sich bewegen“ ausdrückenden Wurzel *a-kwa* zu *arukwa* „gehen mit etwas oder jemandem, sich mit etwas bewegen, es (ihn) mitnehmen oder wegnehmen“, dessen dritte Person *kurúkwa* lautet (vgl. 11, p. 201, p. 355).

Der Gebrauch des Wortes *kurúkwa* in der Bedeutung des Unheil stiftenden Totengeistes wird von HOLMBERG (3, p. 90) für die Gruppen des Río Blanco-Gebietes und von RYDEN (8, p. 30) für die Horden von Cassarabe belegt, die mit *korúka* die Verstorbenen bezeichnen und glauben, daß diese in den Bäumen der Waldungen spuken und ihre lebenden Stammesgenossen zu schädigen, d. h. zu sich selbst zu versammeln suchen. Bei den Sirionó von Salvatierra im Departement Sta. Cruz de la Sierra nennt man, wie HANKE (1, 1) mitteilt, die Yanahyguas Curúcuá. Das Wort entstamme dem Guaraní der Guarayos und bedeute „Teufel“. Die Yanahyguas, reißende Feinde der Sirionó, würden demnach mit dem Namen „Teufel“ belegt. Diese Ansicht ist insofern irrig, als die Vokabel *kurúkwa* ohne Frage seit jeher dem Wortschatz des Guaraní-Dialekts der Sirionó angehört hat, mithin es zu ihrer Erklärung nicht der Zuhilfenahme des verwandten Guarayú bedarf. Vermutlich hat das Guarayú-Wort *caruguar* ursprünglich eine dem *kurúkwa* entsprechende Bedeutung besessen, um erst später durch den Einfluß der Missionare die sich als geeignete Umschreibung des Bösen schlechthin anbietende Übersetzung mit „Teufel“ zu erhalten. Auch muß daran erinnert werden, daß es sich bei den Sirionó von Salvatierra um zunehmend blutsmäßig und kulturell in den umwohnenden Guarayú aufgehende missionierte Indianer handelt, die, wie zu vermuten ist, in jüngerer Zeit und dem Vorbild ihrer Nachbarn folgend, ihre eigene, mehr oder weniger weitläufige Erklärung des Wortes *kurúkwa* durch den entlehnten Begriff „Teufel“ substituiert haben. Die Anmerkung HANKES ist aber deshalb beachtenswert, als sie die Anwendung des Ausdrucks *kurúkwa* in seiner übertragenen Bedeutung erwähnt.

Wie *abatyekwayã*, doch in weit stärkerem Maße, ist *kurúkwa* für den Sirionó die Verkörperung alles unabwendbaren Unheils, das ihm in seinem Dasein begegnen kann, der Inbegriff alles Bösen und Feindlichen. Es wird daher verständlich, daß er auch seine menschlichen Gegner, die ihm gleich

den Totengeistern nach Habe, Leib und Leben trachten, mit diesem Namen belegt, zumal dann, wenn sie sich, diesen entsprechend, als so unüberwindbar zeigen, wie es bei den sogenannten Yanaigua der Fall ist. Demzufolge muß *kurúkwa* in seiner übertragenen Bedeutung als ein als Beiwort oder Oberbegriff benutzter Ausdruck aufgefaßt werden, der jedweden gefürchteten Feinde beigelegt wird. So erklärt es sich überdies, daß man die sogenannten Yanaigua *Iraurusa* und *Kurúkwa* nennt und dabei in erster Hinsicht auf deren Kampfesweise, in letzter auf die Konsequenz davon Bezug nimmt.

Ähnlich verhält es sich mit dem von WEGNER gebrauchten Namen *quruñgu'a*. Auch in diesem Fall eignet dem Wort *kurúkwa* die Bedeutung „Feind“. Obwohl es sich bei den von WEGNER angetroffenen sogenannten Quruñgu'a, wie oben belegt, tatsächlich um die eigentlichen Sirionó gehandelt hat, so weisen seine bei den Nordgruppen am Río Mamoré eingeholten Nachrichten doch ausdrücklich und überzeugend auf die Existenz feindlich gesinnter Horden hin, die zumindestens in der sachlichen Habe mit den Sirionó übereinstimmen.

Es kann also gesagt werden, daß sich die Bezeichnung *kurúkwa* wörtlich auf das vornehmlich durch Wegnahme von Gütern und Menschen charakterisierte Verhalten feindlicher Kräfte oder Gewalten bezieht, begrifflich aber drei Anwendungsmöglichkeiten kennt. In seiner ursprünglichen Bedeutung, die vormals bei allen Sirionó lebendig gewesen ist, erstreckt sich das Wort *kurúkwa* ausschließlich auf monströse, mit den Geistern der Abgeschiedenen identifizierte Wesen, in seiner übertragenen auf menschliche Feinde, und zwar – soweit es bekannt ist – entweder auf die Ayoréos (sog. Yanaigua) oder auf Teile der Sirionó selbst.

Im Río Blanco-Gebiet, wo die Sirionó offenbar weder von den Ayoréos noch von anderen indianischen Feinden behelligt werden, verbindet sich dem Begriff *kurúkwa* allein die Vorstellung des Totengeistes.

Demgegenüber wird die Vokabel *kurúkwa* in ihrer ursprünglichen Bedeutung bei SCHERMAIR (11) nicht ausgewiesen, was darauf schließen läßt, daß bei den vormals häufig oder kontinuierlich von den Ayoréos heimgesuchten Sirionó im Bereich der Guarayos-Missionen die sich auf die Totengeister beziehenden Vorstellungen angesichts der Allgegenwart der in ihrer schädigenden Wirksamkeit weit fühlbareren menschlichen *Kurúkwa* verblaßt sind, was möglicherweise zur Erklärung des Sinngehalts des Wortes in der ausschließlich auf die Ayoréos zugeschnittenen Form geführt hat, wie sie SCHERMAIR gibt.

Während 1939 RYDEN (8, p. 30) in Cassarabe die Anwendung des zur Benennung der Totengeister gebrauchten Wortes *korúka* auf die sogenannten Yanaigua mitteilt, stellt HANKE (1, p. 1) 1952 in der aus Cassarabe hervorgegangenen und diesem örtlich benachbarten Mission von Eviato fest, daß mit *curucua* nicht die Yanaigua bezeichnet werden, wie sie ausdrücklich betont. Offenbar hat sich im Laufe der Jahre bei den mehr oder weniger seßhaften und zivilisierten Sirionó von Eviato das Wissen um den vormals gefürchteten Stamm auf Grund des seit langem unterbrochenen Kontaktes verloren, was die scheinbare Diskrepanz der Aussagen RYDENS und HANKES zu erklären vermag. Wohl aber bemerkt HANKE, daß man mit *curucua* einen fremden Stamm

in der Region des Ichilo bzw. wilde, friedlos im Walde verbliebene Gruppen der Sirionó selbst bezeichnet.

Den Sirionó am Brazo seco del Río Grande sind die drei Anwendungsmöglichkeiten des Begriffs *kurúkwa* bekannt, da man sich nicht nur mit den Totengeistern, sondern darüber hinaus auch mit den Ayoréos und feindlichen Sirionó auseinanderzusetzen hat. Einschränkend muß allerdings gesagt werden, daß man nur im Zweifelsfall dazu geneigt ist, den Übergriff eines *kurúkwa* dem Wirken des Geistes eines Verstorbenen zuzuschreiben, d. h. immer dann, wenn sich der Angreifer nicht eindeutig als Iraurusa (Ayoréo) oder feindlicher Sirionó identifizieren läßt. Während nur selten Ayoréos bis in diese Gegend vordringen, hat man, was die feindlich gesinnten Sirionó anbelangt, jederzeit und vor allem im trockenen Südwinter mit Zusammenstößen zu rechnen. Deshalb ist bei diesen Sirionó *kurukwa* als Gruppenbezeichnung, die sich auf Stammesverwandte bezieht, ein feststehender Begriff.

Da dieser von einer in Akkulturation begriffenen Horde benutzt wird, könnte sich die Vermutung aufdrängen, daß grundsätzlich alle in den Wäldern verbliebenen und ihrer ursprünglichen Lebensweise verhafteten Stammesgenossen von den zivilisierten Sirionó als *kurúkwa* bezeichnet werden. Dem widersprechen jedoch die Aussagen WEGNERS, der zu einem frühen Zeitpunkt (1927), d. h. unmittelbar nach der friedfertigen Annäherung großer Teile der Sirionó an die Weißen oder Mestizen, bei unabhängigen Gruppen Nachrichten über die Kurúkwa einzuholen und seinen Gewährsleuten durch diese beigebrachte Wunden festzustellen vermocht hat. Ferner sind einer solchen Vermutung die Angaben der von mir befragten ältesten Sirionó entgegenzuhalten, denen zufolge der Gegensatz zu den Kurúkwa seit Menschengedenken bestanden hat.

Da die Sirionó über kein ausgeprägtes historisches Bewußtsein verfügen – die Kenntnis geschichtlicher Vorgänge geht kaum über die eigenen Erfahrungen hinaus und wird nur in seltenen Fällen durch Schilderungen aus dem Munde eines älteren Verwandten (*ami*) erweitert –, kann heute nicht ermittelt werden, wann und weshalb die Auseinandersetzungen mit den Kurúkwa ihren Anfang genommen haben. In letzterer Hinsicht soll hier – der Vollständigkeit halber – die Aussage eines Gewährsmannes nicht unerwähnt bleiben, derzufolge es zum Zusammenstoß mit den Kurúkwa gekommen ist, weil diese, der Kenntnis des Bodenbaus entratend oder den Mühen der Bodenbearbeitung abhold, sich fortgesetzt zu Felddiebstählen haben hinreißen lassen. Wie einleuchtend diese Begründung auch anmutet, stellt sie wohl doch nur einen individuellen und spontanen Erklärungsversuch, nicht des in Frage stehenden Kriegsgrun des, als vielmehr der wörtlichen Bedeutung des Ausdrucks *kurúkwa* (= diejenigen, die im Vorbeigehen wegnehmen) dar.

3. Das Wohngebiet der Kurúkwa

Was den Standort dieser Kurúkwa anbelangt, so sind, wie bereits oben erwähnt, die Angaben WEGNERS (13, Anhang ; 12, p. 324), durch dessen Mitteilungen diese Indianer erstmalig als ethnische Gruppe Eingang in die Lite-

ratur gefunden haben, nicht eindeutig, da er einerseits das südostwärts von Cuatro Ojos und zwischen den Flüssen Piray und San Miguel gelegene Gebiet als deren Lebensraum anführt, andererseits aber vom Vorhandensein zahlreicher Lager auf dem Westufer des Piray spricht. Ferner bemerkt er (13. p. 144) daß der Sirionó-Gruppe der sogenannten Ñeozo in der den Guarayos-Niederlassungen westlich benachbarten Mission von Sta. Maria die „weit entfernt wohnenden Quruñgu'a“ nicht bekannt sind, um andererseits Nachrichten über diese zu vermitteln (12, p. 330), die er bei den am Mamoré, mithin viel weiter im Norden hausenden Horden der sogenannten Jande und Tirinié erhalten hat. Diese Widersprüche erklären sich ausreichend aus der grundsätzlich unstillen wildbeuterischen Lebensweise der Sirionó, deren Züge sich auf große Gebiete erstrecken, insbesondere aber, was die Leute vom Mamoré anbetrifft, durch die Annahme, daß es sich bei diesen um Horden gehandelt haben mag, die unter dem Druck der Ayoréos weit nach Norden ausgewichen sind. Ältere Sirionó, die vordem im Raume südlich von Cuatro Ojos gelebt haben, wissen zu berichten, daß in den mittzwanziger Jahren die Kurúkwa aus dem östlich des Piray gelegenen Landstrich – hierbei würde es sich um den WEGNER in seiner Karte als Standort der Quruñgu'a verzeichneten Bereich handeln – nach Westen abgewandert sind.

Im allgemeinen besteht die Auffassung, daß die stets nach ihren Anführern benannten Horden der Sirionó keine sonderlich engen Beziehungen zueinander pflegen, sich aber in loyaler und keineswegs feindlicher Haltung gegenüberstehen. Diese Ansicht kann an Hand der genannten Tatsachen dahingehend berichtigt oder ergänzt werden, daß es zu einem bestimmten Zeitpunkt zur Absonderung eines vermutlich mehrere Horden umfassenden Stammes teiles der Sirionó gekommen ist, den man ob seiner feindlichen Gesinnung Kurúkwa genannt hat. Dunkel bleiben das Wann und Weshalb dieses Vorganges, und über das Wohngebiet der Kurúkwa kann auf Grund der spärlichen Hinweise nur soviel gesagt werden, daß diese oder Teile von ihnen offenbar in dem von WEGNER angegebenen Gebiet gelebt und in der Mitte der zwanziger Jahre in den Raum westlich des Piray abgewandert sind. Gleichfalls nicht schlüssig zu erhellen ist, ob und durch welche Kriterien kultureller und sonstiger Art sich diese Kurúkwa von den eigentlichen Sirionó unterscheiden bzw. unterschieden haben.

In dieser Hinsicht können, wenn man von den von WEGNER am Río Mamoré ermittelten Daten und dem Hinweis HANKES absieht, daß in Eviato Teile der Sirionó oder ein fremder Stamm in der Region des Río Ichilo als *kurúkwa* bezeichnet werden, allein die Sirionó am Brazo seco del Río Grande Aufschluß erteilen. Heute ist meines Wissens ausschließlich bei diesen Indianern das Wort *kurúkwa* als Gruppenbezeichnung lebendig, da sie die einzigen Sirionó überhaupt sind, die mit den westlich der Río-Grande-Linie schweifenden, sich betont feindlich verhaltenden Stammesgenossen beständig in blutige Auseinandersetzungen verwickelt werden, während demgegenüber die ostwärts der genannten Linie lebenden Sirionó eine mehr oder weniger friedfertige Gesinnung an den Tag legen, sowohl im Verkehr untereinander, als auch in Bezug auf Stammesfremde.

Nach Aussagen dieser Sirionó, die früher ihre Streifzüge bis weit nach Westen hinein ausgedehnt haben und zum Teil heute noch ausdehnen, erstreckt sich der Lebensraum der Kurúkwa bis an den Fuß der Kordillere. Seine Grenzen können an Hand der sich auf die immer wiederkehrenden Überfälle beziehenden Daten relativ einfach ermittelt werden. Im Westen reicht das



Gebiet der Kurúkwa bis zu den von der Kordillere her den Ichilo speisenden Zuflüssen und an den oberen und mittleren Chapare heran. Im Süden dehnt es sich bis auf die Breite der Quellgebiete der Flüsse Ichilo, Yapacaní und Palometillas aus, während als seine Nordgrenze eine gedachte Linie anzunehmen ist, die vom Colchal des Palacios im Osten über den unteren Yapacaní und Ichilo zum mittleren Chapare führt. Die westliche Begrenzung schließlich bildet das Flußsystem des Río Piray-Negro-Palacios, doch muß gesagt werden, daß Vorstöße bis zum Brazo seco del Río Grande belegt werden. In politischer Hinsicht handelt es sich bei diesem Gebiet demnach um die cruzeñer Provinzen Gutierrez und Ichilo und um den Westen der cochabambiner Provinz Carrasco, in landschaftlicher Hinsicht um ein geschlossenes Hochwaldareal, das z. T. mit Sümpfen durchsetzt ist und vor allem von den Flüssen Ichilo und Yapacaní entwässert wird. Diese ausgedehnte Region, die wohl mit zu den am wenigsten erschlossenen und verkehrstechnisch entlegensten Landstrichen Südamerikas gehört, wird fast ausschließlich von den unbefriedeten Indianern bewohnt.

Der untere Piray, die Flüsse Negro, Palacios, Yapacaní und Chimoré weisen überhaupt keine Siedlung auf, und am Ichilo existiert zur Zeit nur ein Wohnplatz: Pto. Grether am Oberlauf des Flusses.

Die Haltung der diese Regionen bewohnenden Indianer ist absolut fremdenfeindlich. Im allgemeinen ziehen sie es vor, jeder Begegnung aus dem Wege zu gehen, wie auch von durch zahlenmäßig starke Gruppen durchgeführten organisierten Angriffen keine Rede sein kann. Bei plötzlichem Zusammenreffen mit Fremden machen sie – zumeist handelt es sich um zwei dem Wild nachspürende Jäger – verständlicherweise von ihren Waffen Gebrauch. Das mag auch der Fall sein, wenn sich ihnen, die durch kein Gesetz geschützt und seit jeher gleich den Tieren des Waldes verfolgt werden, eine günstige Gelegenheit dazu bietet, Rache zu nehmen, um erlittenes tatsächliches oder vermeintliches Unrecht zu ahnden. Innerhalb des von ihnen durchstreiften Gebietes das fast nur von Jägern besucht wird, kommt es deshalb jedes Jahr vor, daß Leute verwundet oder getötet werden. So kann man besonders in den Wintermonaten, wenn das Wild die überschwemmungszeitlichen Konzentrationspunkte höheren Geländes verlassen hat, die Flüsse aber in Anbetracht des Niedrigwassers leicht zu überschreiten sind, an den Ufern der Ichilo, Yapacaní, Palacio und Negro jederzeit mit Zusammenstößen rechnen. Überfälle im Grenzbereich der gesamten Region sind bemerkenswerterweise immer in bestimmten Monaten und an denselben Orten, wie San Carlos im Süden und La Jota im Nordwesten, zu registrieren, was ohne Frage mit dem zeitlich und örtlich sich gleichbleibenden Wanderzyklus gewisser Gruppen zusammenhängt.

Zusammenfassung

Wenn im Verlauf der Darstellung die Kurúkwa als Stammesverwandte der Sirionó bezeichnet und mehr oder weniger ausdrücklich mit diesen identifiziert worden sind, so gründet dieses Vorgehen auch auf den anlässlich von Überfällen den Gewährsleuten möglichen Beobachtungen, in erster Linie aber auf Aussagen der erwähnten Horde am Trockenarm des Río Grande.

Ihnen zufolge stimmen die Kurúkwa, wie auf Grund zahlreicher Auseinandersetzungen mit diesen immer wieder erneut festgestellt und besonders durch die Einvernahme Gefangener schlüssig bewiesen werden konnte, in somatischer, kultureller und sprachlicher Hinsicht völlig mit den Sirionó überein. Auf eingehende Befragung hin wurden sie mir sogar ausdrücklich als *ure nonge* „unsere Brüder“ geschildert, womit allerdings nur die stammesbrüderliche Abkunft, nicht aber Gesinnung bekräftigt werden sollte. Meine eigenen Beobachtungen, die sich in örtlicher Hinsicht auf die Räume Brazo seco del Río Grande-Piray-Negro-Palacios-Yapacaní sowie Chapare-Chimoré-Ichilo, in sachlicher in zwei Fällen auf flüchtende Indianer, ferner auf gefangene Kinder, verlassene Lagerplätze und Brückenkonstruktionen erstrecken, entsprechen dieser Auffassung in vollem Umfang, wie sie in den Schilderungen zahlreicher Gewährsleute unter den Siedlern und Yuracaré-Indianern ihre Bestätigung finden. Nur wenige, unbedeutende Unterschiede können namhaft gemacht werden. Klobigere, brettartige Bögen mögen auf den Mangel an Eisengeräten

zurückzuführen sein, die eine sorgfältigere Bearbeitung ermöglichen, und können deshalb nicht als wesentliches, unterscheidendes Kriterium erachtet werden. Das gleiche gilt für die vergleichsweise außerordentlich großen Widerhaken, mit denen die Pfeilspitzen versehen sind, doch wählt man gleich den Sirionó – was sehr bemerkenswert ist – unter allen sich zur Fertigung als Material anbietenden Hölzern das der Marayaú-Palme aus. Die Auffindung zu magischen Zwecken aufgehängter Tierschädel und eines Exemplars des einzigen „Kleidungsstücks“, über das die Sirionó verfügen, nämlich der in spezifischer Technik aus den gelben, jungen Blattschossen der Motacú-Palme geflochtenen hutartigen Kopfbedeckung, die beim Blutlaßbritus vom Initianten benutzt wird, weist darauf hin, daß außer der Gleichheit der materiellen Habe auch Übereinstimmung in Kulturzügen besteht, die der Sphäre des Geistigen angehören.

Schließlich soll nicht unerwähnt bleiben, daß die oben in ihrer Abgrenzung beschriebene Region seit jeher als Lebensraum der Sirionó gegolten hat. NORDENSKIÖLD (7, p. 65), MATHER (4, p. 46), MILLER (6, p. 462) und WEGNER (12, p. 330) berichten von der ständigen Bedrohung, der die Yuracaré am Chapare und Chimoré seitens der Sirionó ausgesetzt sind, bzw. von der durch diese bedingten Verkehrsunsicherheit auf dem Río Ichilo, und eine der ältesten Quellen (2, 57) überhaupt, die sich auf die Sirionó bezieht, belegt deren Anwesenheit nördlich von San José de Buenavista, d. h. in einer Gegend, die noch heute von ihnen durchstreift wird.

Aber gerade die Tatsache, daß es sich bei dem hier in Frage stehenden Gebiet offenbar um ein altes Territorium des Stammes handelt, überhebt der Notwendigkeit, die Gegenwart von Sirionó in diesem Raume durch den für die Mitte der zwanziger Jahre angenommenen Einzug der Kurúkwa erklären zu müssen. Nach WEGNER (12, p. 330) werden die Landstriche am Chapare, Chimoré und Ichilo von Sirionó bewohnt, die sich selbst als *Ñeozé* bezeichnen. Da diese allein von WEGNER belegte Gruppeneinteilung außerordentlich problematisch ist, vermag sie wenig Erhellendes über die spezifischen Eigenheiten der Sirionó dieser Region auszusagen, zumal der Autor Unterschiede bei den *Ñeozé* selbst feststellen zu können glaubt. In Anbetracht der Behauptung der Indianer vom Brazo seco del Río Grande, es handele sich bei den westwärts von ihnen wohnenden Sirionó ausschließlich um Kurúkwa, ist allein die Annahme möglich, daß man seit jeher die durch ihre feindliche Gesinnung ausgezeichneten Stammesgenossen der Westgruppe der Sirionó gleich den im Südosten von Cuatro Ojos streifenden Horden mit diesem deren Haltung charakterisierenden Namen belegt hat.

Zu gleicher Zeit an verschiedenen Stellen der Begrenzung ihres Wohngebietes durchgeführte Überfälle beweisen, daß diese Sirionó in verschiedene Horden aufgeteilt sind, deren Gesamtindividuenzahl sich auf wenige hundert beziffern mag. Die bis zum heutigen Tag von ihnen beobachtete und durch rücksichtslose Behandlung immer wieder genährte absolute Fremdenfeindlichkeit hat bisher Untersuchungen an Ort und Stelle unmöglich gemacht. Es kann deshalb nichts Endgültiges über die tatsächlichen kulturellen und sonstigen Gegebenheiten und somit auch nichts über eventuell bei den einzelnen Gruppen

vorhandene Unterschiede oder gar über die Art ihres Sichgegenüberstehens ausgesagt werden – Gesichtspunkte, deren Klärung dazu geeignet ist, die hier vertretene Auffassung, daß es sich bei diesen Indianern um Sirionó schlecht-hin und ausschließlich um diese handelt, schlüssig zu beweisen oder aber, dem tatsächlichen Befund entsprechend, zu korrigieren.

Nach langjährigen Bemühungen ist es gegen Ende des Jahres 1959 protestantischen Missionaren schließlich gelungen, mit einer seit Jahrzehnten die Gegend des Chimoré beunruhigenden Horde in friedlichen Kontakt zu treten. Dieser hat jedoch nicht lange gedauert. Bei einer Auseinandersetzung wurde ein Missionar verwundet ; das Lager mußte angesichts der drohenden Haltung der Sirionó fluchtartig von den Missionaren geräumt werden. Die zumeist von Khetschua abstammenden Kolonisten dieser Gegend beabsichtigen, diese Gruppe der Sirionó mit Waffengewalt zu eliminieren.

Literatur

- 1 HANKE WANDA, Notas complementarias sobre los Sirionós. Revista de Cultura de la Universidad de Cochabamba (o. J.) (Benutzt wurde das Originalmanuskript).
- 2 HERVAS LORENZO, Catalogo delle lingue conosciute. Cesena 1784.
- 3 HOLMBERG ALLEN R., Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia. Smithsonian, Inst. of Social Anthropol., 10. Washington 1950.
- 4 MATHER KIRTLEY F., Exploration in the Land of the Yuracaré, Eastern Bolivia. Geogr. Rev. 12. 1922, pp. 42-56.
- 5 MÉTRAUX ALFRED, The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso. Bur. Amer. Ethnol. Bull. 134. Washington 1942.
- 6 MILLER LEO E., The Yuracaré Indians of Eastern Bolivia. Geogr. Rev. 4. 1917, pp. 450-464.
- 7 NORDENSKIÖLD ERLAND, Indianer und Weiße in Nordostbolivien. Stuttgart 1922.
- 8 RYDEN STIG, A Study of the Siriono Indians. Göteborg 1941.
- 9 SCHERMAIR ANSELM(o), Kurze Mitteilungen über die Sirionó-Indianer im östlichen Bolivien. Anthropos 29. 1934, pp. 519-521.
- 10 — — Gramática de la lengua Sirionó. La Paz 1949.
- 11 — — Vocabulario Siriono-Castellano. Innsbrucker Beitr. z. Kulturwiss., 5. Innsbruck 1957.
- 12 WEGNER RICHARD N., Ostbolivianische Urwaldstämme. Ethnolog. Anzeiger 2. 1929-1932, pp. 321-340.
- 13 — — Zum Sonnentor durch altes Indianerland. Darmstadt 1931.
- 14 — — Die Quruñgu'a und Sirionó. Intern. Amerik.-Kongreß. Hamburg 1934, pp. 161-184.
- 15 — — Bemerkungen zu dem Artikel von P. ANSELM SCHERMAIR, OFM: Kurze Mitteilungen über die Sirionó-Indianer im östlichen Bolivien. Anthropos 29. 1934, pp. 814-817.

Stone Age and Pleistocene Chronology of the Narmada Valley (Central India)

By A. P. KHATRI

The Hoshangabad-Narsinghpur region in the Narmada valley yields Stone Age tools along with fossils, both in plenty. Here also one comes across, beautiful stratified deposits, sections and cuttings from which the history of the river can be reconstructed and the climatic changes and oscillations read out. And it is from this part of the valley that we expect to hear one day of the most cherished discovery, which is that of Fossil Man.

The writer has been exploring the aforesaid region besides Shiwaliks and Kurnool for the last two years since 1958, under a CSIR research programme, "The Exploration For the Remains of Early Man in India". The aim was manifold: To find out the Fossil Man, to work out the evolutionary trends of its Stone Age cultures and to date them along with the help of associated fossils and, lastly, to study the stratigraphical sequence of the Pleistocene deposits which contain tools and fossils "in situ". While the Fossil Man is still to be discovered, the other two problems have been tackled successfully. In this short paper it is proposed to present the conclusions arrived at, as briefly as possible.

Before we start to discuss the present work, let me present a short historical review of the previous researches so that a proper background and perspective may be created.

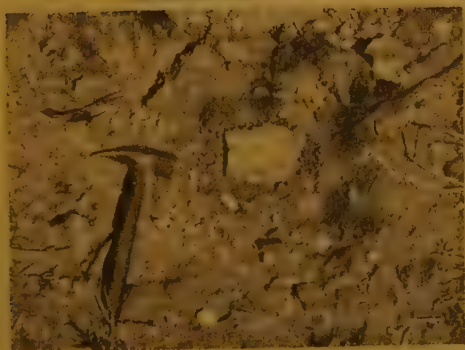
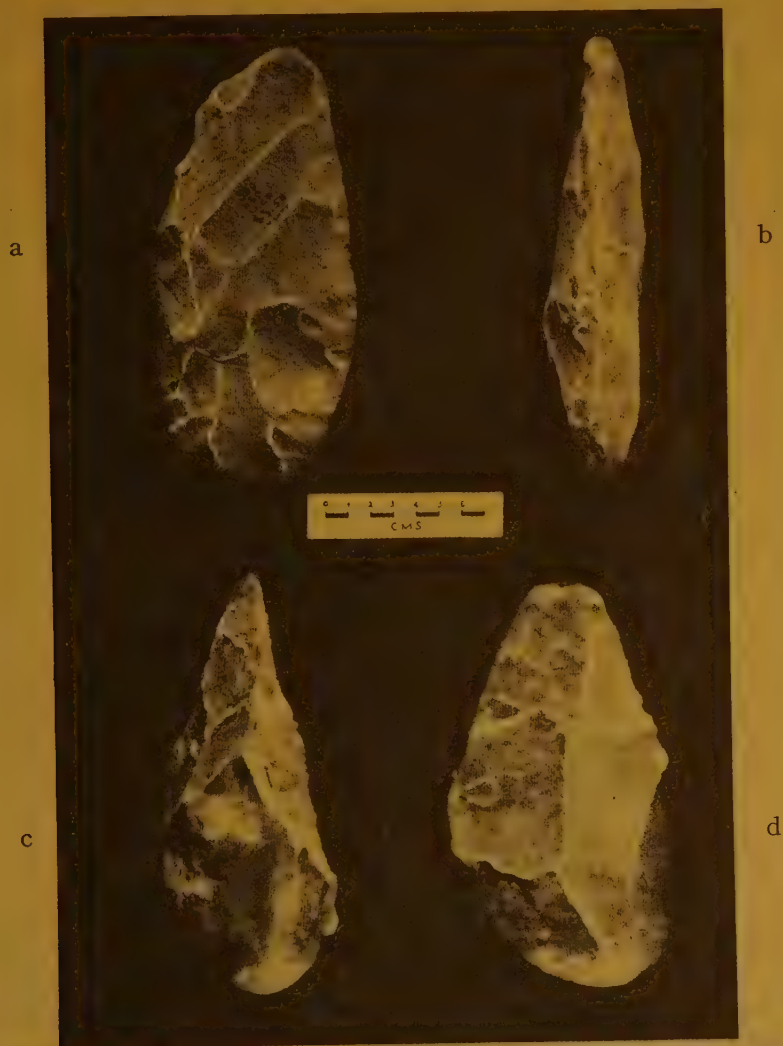
So far we have only three original papers which deal with the present area concerning its Pleistocene deposits and describing its lithic industries. The authors are WILLIAM THEOBALD (1860), H. B. MEDLICOTT (1873) and H. DE TERRA (1935). After DE TERRA, there has been a lull till 1958 when the CSIR undertook the job to explore the region in quest of the Fossil Man. THEOBALD, under the directorship of MEDLICOTT, worked on the Tertiary deposits of this part of the valley while MEDLICOTT, besides announcing the discovery by Mr. HACKET of the first prehistoric 'celt' found in the red clay of the Narmada valley near Bhutra eight miles north of Gadawara, commented on the age of

the ossiferous deposits of the valley. It was a forthright attack on FALCONER who regarded the Narmada valley deposits as belonging to the Pliocene while MEDLICOTT believed them to be not older than the Late Pleistocene. DE TERRA visited the valley in 1935, after his work in Kashmir was over, and stayed for about two weeks to make observations on the stratigraphical sequence and to correlate it with the Stone Age industries. He correlated the Narmada observations with Shiwaliks with admirable skill and his results and conclusions are contained in fourteen pages under the caption "The Pleistocene in the Narmada Valley of Central India", in his monograph "Studies on the Ice Age in India and associated Human Cultures" published by the Carnegie Institute of Washington in 1939. His 'fourteen pages' were the final word on the prehistoric cultures and Pleistocene sequence of the Narmada up to this day.

THEOBALD's observations were like this: He divided the Narmada deposits into two groups, the lower and the upper. In the lower group, at the base, he put conglomerate – which becomes finer at the top, overlain by red-yellowish clay and sandy layers. To the upper group were assigned the yellowish clay and the black cotton soil. Generally speaking, THEOBALD's observations were found to be correct except that he sometimes confuses the two clays and the two gravels. Take, for instance, the description which he gives (on p. 281) of the basal conglomerate exposed at the bend of the river below Murdanpur. It contains shells of *Unio* and *Corbicula* and is very well cemented by carbonate of lime. He mentions that this calcium carbonate is beautifully crystalline in some parts. This whole description refers to the second gravel, not the first. This much I can say definitely and with confidence. I have explored this region intensively and have found that the horizons exposed here in this portion are mostly of the second group. The first group deposits have been either completely denuded or lie deeply buried under the weight of the later deposits. Moreover, at Devakachar and Sagunghat, I have extracted semi-mineralized fossils and have chiselled out Acheulian tools, not the huge, massive implements representing the early phase of the Chellian, discovered from the first gravel. This sort of cemented gravel is seen, starting from downstream, at Bhagwara, Bandrabhan, Gora, Dhansi, Bankheri, Ramnagar, Ishapur, Dhabla, Sarra, Seoni and other scores of localities upstream. The degree of fossilization of the bones, the nature of the stone industry and the similarity in the nature of the cemented gravel of this type found in different locations mentioned above, are the evidence on which I base my contradiction to THEOBALD.

Coming back to the main point, the other difference between him and me is the way he puts different horizons into two groups, which cannot be agreed to in the light of recent explorations. THEOBALD gave two sections in his paper, one at Devakachar on the river Sher and another at Dongagaon, on the Narmada, seventeen miles upstream from Sagunghat. These two places were visited by the writer and observations made confirm THEOBALD's drawings and deductions. Further he has mentioned ten fossil localities on the Narmada and two on the Sher which were also visited by DE TERRA in 1935. In the present explorations they were made the camping sites several times so that a rich collection could be made from there.

A. P. KHATRI, Stone Age and Pleistocene Chronology of the Narmada Valley
(Central India)



e

a + b Acheulian hand-axe from the Budhni gravels. Material: quartzite.

e A ramus with teeth intact of *Bos namadicus* found "in situ" on the river Sher.



f

c + d Fresh Acheulian hand-axe chiselled by 'wood hammer' technique. The pebbly portion at the 'butt' end is still retained. Material: quartzite.

f Fragment of hipopotamus skull from the river Sher near Devakachar.



After seventy-five years, the area, when visited by DE TERRA, suggested to him a different scheme of the river's activity. According to him there were three cycles of deposition each containing a set of gravel and clay. The laterite was put at the bottom of all, taking OLDHAM's writing to be true. Further he opined that since the laterite immediately underlay the Middle Pleistocene conglomerate, it must be of the Lower Pleistocene. For the first time the laterite was dated and there began a process of making wild guesses about the dates of laterite occurring on the eastern and the western coast of India.

As regards the Stone Age Industries, the prehistory of the Narmada was, till 1935, restricted to HACKETT's discovery of one hand-axe. DE TERRA found more and photographed six of them which he published in his monograph. Moreover, he traced the evolution of the hand-axe industry, making the valley a meeting-ground of the Sohanian and Madrasian cultures. As a matter of fact, he measured the Peninsular prehistoric cultures by his Sohanian yardstick which continued to be accepted till this day as there was no other alternative. He left more confusion than enlightenment as far as prehistory is concerned, for the last 25 years or so have been spent in the futile search for the meeting-ground of the Sohanian and Madrasian cultures. Wherever a pebble tool was found, Sohanian intrusion was suspected and the quantity of such tools determined the supposed intensity of the invasion of the culture bred in the Himalayan foothills, on the southern folks inhabiting the river valleys and using the hand-axe-cleaver complex. But alas, nowhere was that meeting-ground to be found since the picture was being looked at from the reverse side.

Let us discuss DE TERRA's work in the light of present observations point by point.

1. Laterite. – The area around Tugaria, a place two miles south of the river was intensively explored to determine the stratigraphical position of this formation. The newly-dug wells were examined and the soil and stratigraphy thus exposed was observed. DE TERRA mentioned that the laterite exceeded thirty feet in thickness at this locality. It was never found to exceed more than ten feet. The best section exposed was found in a *nala* near the side of an old road which is lined with mango trees. The other section observed was in a shallow depression not very far from the *nala* where all the rain water collects during the rainy season. This natural basin is now being further deepened with a view to converting it into a big tank by community efforts. The sections were exposed while the digging was in progress and were examined. Under the surface soil was a solid belt of laterite about five to six feet thick and below it was yellow clay. Dr. M. R. SAHNI extracted a trap boulder from this lateritic belt when he came to me on his inspection visit in March 1959. This confirms DE TERRA's description of the laterite that it consists of "silicified hematite like rock and decomposed boulder of trap". The *nala* section showed that near this place the surface soil is formed by laterite particles eroded by rain and other natural agencies.

The laterite formation was not found to be continuous ; it occurred in patches. In that three to four mile square area this was the only spot where laterite was observed. In the well sections the lateritic horizon was lacking.



← Map of India showing the three regions (shaded) explored for the Remains of Fossil Man

↑ River Narmada (Central India) Hoshangabad District

p. 523: River Narmada (Central India), Narsinghpur District

The names of the tributaries are Umar Nadi and Sher Nadi.
The direction of all the rivers is from east to west.

Legend:

- Lower Palaeolithic
- + Series II
- △ F ssils
- ◎ Fossils and implements (together)

The other locality visited in this connection was Adamgarh quarry. Here also, on the top of the hill, laterite in pockets was observed. The sandstone pieces and particles form the main constituents. The tools were not found in the laterite but in the pits newly dug by the P. W. D of Hoshangabad. About fourteen tools were collected, the material being sandstone.

On the way to Harda from Hoshangabad, at a distance of thirty-five miles or so there is a village by name Chidagaon. There is also a railway station as well as a bus-stop. On the right side of the road, across the fields, there is a small railway bridge on a *nala*, where one finds beautiful sections of the laterite and the deposits underlying it. Huge laterite blocks, displaced from their original position, are lying in the bed of the stream. The section is like this, running for more than a furlong :

| | |
|-----------|---|
| 8'' - 9'' | Disintegrated laterite |
| 5' - 7' | Laterite |
| 3' - 4' | Red sand with lime and small pebbles of chert, quartzite and zeolite |
| 5' - 8'' | Ash-coloured, disintegrated trap up to water level |
| | Water |

At the bottom was an ash-coloured horizon which, according to M. R. SAHNI, was of disintegrated trap. On an average it measured three and a half feet. Next to it was a three to four feet thick layer of red sand intermixed with small pebbles and lime. Above it was a consolidated laterite which measured 5' to 7'. No tools and fossils were found in the layer below the laterite but on the top of the laterite, in the surface soil and in the fields, series II tools made of jasper were found. On the laterite no other deposit was seen. It was found 'naked' generally but sometimes, the loose, disintegrated laterite forms a layer above the consolidated horizon never exceeding more than 8''-9'' in thickness.

About half a mile from the place towards Hoshangabad, there is the Ganjal river which is also a tributary of the Narmada. This river is known for yielding precious stones and parties of jewellers from different parts of the country hunt for gems in the sands of the Ganjal at this place. Another stream called Morand joins it about a furlong or so upstream from the road bridge. While examining the banks of the Ganjal and the Morand, I was struck by a red soil horizon which is prominent and can be followed continuously for furlongs together. It is exposed at the bottom of the reddish-brown sandy clay which mainly forms the banks of the river and is about 6' to 7' thick. There is no doubt whatsoever about its being the product of a prolonged period of weathering under wet climate. This wet phase probably continued, though in a milder form, for a longer time. Even the upper silty deposits show a distinct reddening though a little lighter in colour. I wonder if it is not similar to the Sabarmati Red Soil phase (T) (ZEUNER 1950). Below this red soil horizon the deposits are under water and could not be examined. This area needs further examination

if we are to find out whether this red soil horizon has actually any similarity with that of the Sabarmati. During this survey no tool or fossil was unearthed in this river.

A laterite formation was found near the rest house at Nemawar, on the northern bank of the Narmada, opposite Handia. In that patch of laterite were found sandstone and disintegrated quartzite pieces.

The other locality where I came across laterite boulders was between Ramnagar and Pambli on the southern bank of the Narmada in Sohagpur tehsil, Hoshangabad. I was puzzled by its occurrence there. It was of a pisolitic type. Nowhere else was any laterite observed on the Narmada up to Jabalpur. At no place was such a section noticed immediately below the boulder conglomerate of the middle Pleistocene Age which OLDHAM mentioned.

In the forested regions of the Satpura and Vindhyaachal mountains, I came across spots on the slopes where laterite still seems to be in process of formation as those areas fulfill all the conditions with regard to rainfall and temperature. Such spots one comes across when one makes a bus journey from Hoshangabad either to Betul or to Chindwara when the Satpura ranges have to be crossed. In the Nallamalai Hills also – in Kurnool District – similar facts were observed.

Though there are many authors who have mused and written on the origin of laterite, I will mention here only two, expressing two very different opinions about the problem.

FOOTE (1873) opines that the western coast laterite is a 'truly sedimentary ferruginous clay' and is of marine origin because of the fact that laterite is found to occur all along, parallel to the sea coast on one side and the general strike of the high ground of the peninsula on the other (p. 28). He discounts the idea of its being a fresh water deposit since it involves a conception of a barrier of formidable length and breadth to store the water of many rivers.

BURTON in his excellent paper 'On the origin of the Laterite of Seoni, Central Provinces' (1917) discussed the laterite of a high level type occurring between 1900-2100 ft. above sea level. This area is adjacent to the Narmada valley and the laterite of both regions belongs to the same category. He worked on an outcrop twelve miles wide and fourteen miles long which lies a little distance south of Seoni. His description of the laterite formation resembles our own. He thinks that it was formed in a lake and has a fresh water origin.

2. Basal Conglomerate. – The lower Narmada group of DE TERRA starts with a coarse cemented conglomerate. The present investigation, however, reveals that the red greasy clay is the most basal bed and this conglomerate is lying against it. Its occurrence is very rare. Only at four places has it been observed, viz Hoshangabad and Hasalpur in Hoshangabad District and Mahadeo Piparia and Murgakhera in Narsinghpur District. The Hasalpur site is situated five miles downstream from Hoshangabad and a similarly vast expanse of conglomerate is exposed on the left bank of the river as is seen at the latter locality. It is between two and nine feet thick and yields fossils which are more mineralized than those found in the subsequent layers.

At Mahadeo Piparia and Murgakhera this deposit is not very extensive

and occurs in patches about fifty yards from the high banks, in the main bed of the stream. It could be recognized because a very primitive industry belonging to the first phase of the Chellian stage was found "in situ". These tools were also found "in situ" in the deep-red clay at Mahadeo Piparia. It is by this site that one is reminded of the stratigraphical position of this conglomerate. Later on the same types of tools were chiselled out from the Hoshangabad and Hasalpur sites but Mahadeo Piparia and Murgakhera yielded a rich harvest of these artifacts. The assemblage includes large flakes with prominent bulbs which DE TERRA compared with those of the pre-Sohanian culture. In this account I will desist from comparing with the Sohanian tools as I think this would be wrong and bring confusion. It may be pointed out that all the tools chiselled out were crude, heavy and massive, showing the evolution of the hand-axe from a large pebble with a lateral side converted into an edge by alternate flaking to the crude hand-axe manufactured by the block-on-block technique. No Acheulian touch of the cylinder-hammer technique was observed. The tools extracted from the gravels were fresh while those collected from the surface were a little rolled. The fossils were found "in situ" only at Hoshangabad.

3. Red Clay. – It is the first horizon in the series according to present investigation. It was found exposed in relation to the boulder conglomerate at Mahadeo Piparia only. It was deep red and greasy and between eight and nine feet thick. The other places where it was observed to occur were Tindni on the river Umar ; Devakachar and Ratikarar on the river Sher, Barmanghat and a spot near Gadarwara on the Narmada. It was also noticed in the river Shukkar near the river bridge at Gadarwara railway station. In all these places, its position in relation to its upper formations was clear. The first conglomerate bed is not found at any of the places mentioned above. No fossils were found though tools of a heavy type and of the Chellian phase were pulled out. At Hoshangabad, the pinkish concretionary silt near the huge expanse of the gravel is not of the type I saw near Mahadeo Piparia. To me it seems to belong to the upper group, not to the lower group. The colour of these silty deposits is very deceptive and unless the worker has gone through the valley extensively, he is liable to make mistakes in trying to discern which clay belongs to which group. In the type of silty deposit exposed at Hoshangabad and at other places, sometimes stratification is discernible and it can be said with DE TERRA that it is a product of the late stage of fluvial aggradation and was deposited when the river current was very feeble.

4. Cemented Gravel II. – The red greasy clay underwent extensive denudation before the next deposit was formed. This unconformity is very clear in many places, notably at Tindni on the river Umar, at Devakachar, Ratikarar and Sagunghat, on the Sher, and on the Narmada at Murgakhera Pithera, Barmanghat, Sandia (eleven miles from Piparia), Ajhera, Bhatgaon and in other places downstream up to Bandrabhan. At several localities blocks of cemented sand are lying in the bed of the river. This gravel is very different in nature from the gravel I as explained before and is widely distributed throughout the valley. It is fossiliferous as well as implementiferous. Most of our fossil collection is from this horizon or from sandy layers above it. The degree of

fossilization is lesser than that found in gravel I. The tools exhibit the features of implements belonging to the Abbevillian and early Acheulian. Fossils from this gravel were extracted mostly from Devakachar, Ratikarar, Barmanghat, Sandia, Ajhera, and Bhatgaon. Besides several other fossils, two complete skulls of "*Elephas hysduricus*" (?) were obtained from the Bhatgaon gravels; similarly, at Ajhera, one *Elephas* skull was dug out. They are fossilized to a minimum degree. At Sandia, the gravel is extensively exposed and goes inside the banks for furlongs together. The same thing may be seen at Devakachar. This formation occurs fifteen feet above the present water level. It seems that there was abundance of water in the river and aggradation took place extensively. The tube-well sections also show that the river was very active during this period. Gradually this cemented sandy gravel is replaced by a sandy deposit laid under cross-current and between twenty and twenty-five feet thick. In these sandy beds advanced Acheulian tools were found "in situ". These were made not only of quartzite but of jasper and flint (?) too (the kinds of rock that were absent in the previous stages). Along with these late Acheulian hand-axes and cleavers Series II artifacts are also met with. There remains no doubt that Series II is a new culture, independent from the handaxe-cleaver complex and that it is contemporary to it. They seem to have influenced each other. This is confirmed by the data from Shivna (KHATRI 1957), Chambal (KHATRI 1958), Parvara and Godavari (SANKALIA 1956). The degree of fossilization suggests that it belongs to the Late Pleistocene and perhaps to the Early Holocene. At Sandia, Barmanghat and Devakachar Series II tools were found "in situ". Fossils were found associated with them. At Bandrabhan and at Kharaghat near Hoshangabad these deposits have yielded jasper cores and flakes and advanced Acheulian hand-axes which are very fresh.

It is quite clear from the above description that we do not find the mixed industry of rolled and unrolled tools together in different strata as supposed by DE TERRA. The most important contribution of the present fieldwork is the correct correlation of human industries with different deposits besides dating the Series II tools and indicating their origin. They are generally scrapers and points but burins have also been found along with them. DE TERRA called this culture proto-Neolithic.

5. Yellow silt and black cotton soil. - After the sandy layers deposited in cross-current we find yellow silt continuing upward conformably and above it is the black cotton soil, sometimes more than 10-15 feet. Leaving aside one find of a huge shoulderblade at Barmanghat, this horizon was found barren. On the surface of the black cotton soil microliths made of chalcedoney and jasper are found. There is probably a genetic connection between Series II and microliths.

In short, the relation between early human cultures and the different sub-recent deposits is as follows :

1. Red Clay (4' - 12') Early Chellian tools.
2. Gravel I (2' - 9') Fossils along with Early Chellian tools. Age : Middle Pleistocene.

- Unconformity
3. Gravel II (5' - 8') Richly fossiliferous but less mineralized and Late Abbevillian to Early Acheulian tools. Pluvial conditions.
 4. Sandy horizon,
deposited in cross-
current lying con-
formably over
Gravel II (25'-30') } Fossiliferous ; advanced Acheulian tools and Series II
industry. Pluvial conditions lessening.
Age : Late Upper Pleistocene.
 5. Yellow Silt and
Black Cotton Soil
(3' - 15') } Microliths.

There is an evolution in the hand-axe industry from its most primitive stage to its highest. The presence of chopper-chopping tools in the first phase of the Chellian stage shows that they are part and parcel of the hand-axe culture, belonging to the earliest phases of its development and do not suggest any Sohanian intrusion.

Table I. Chart showing the Middle and Late Pleistocene stratigraphy of the Narmada valley (Central India) along with the archaeological succession. The Pluvials were characterized by heavy rains and humid climate ; the Interpluvials had more or less the present-day conditions.

| Period | | Geological Formations | Climate | Archaeology |
|-------------|--------|--|---|--|
| Holocene | | Black Cotton Soil Yellowish Brown Silt with Concretion | Interpluvial Present-day Conditions | Microlithic |
| Pleistocene | Upper | Deposition of Cross-bedded Sand (fossils) | Current Sluggish but water still in plenty | Late Acheulian and Series II |
| | | Cemented Sandy Conglomerate (fossils) | Pluvial Water level more than 30' higher than the present | Late Chellian to Early Acheulian |
| | Middle | Unconformity Boulder Conglomerate (fossils) Red Greasy Clay | Interpluvial Present-day Conditions. Humidity continued | Earliest Phase of the Chellian found in both the deposits |
| | | Laterite (?) | Pluvial | — |

Table II. Stratigraphical Correlation between Pravara, Narmada and Shivna.

| Pravara (Maharashtra) | Narmada (Madhya Pradesh) | Shivna (Malwa) |
|---|---|---|
| Fine Sandy Gravel – III Microlithic Industry | Black Cotton Soil Microlithic Industry | Brown Silt (Microlithic Industry) |
| Yellowish Brown Silt | Yellowish-Brown Silt with Concretions | Yellow Silt |
| Cross-bedded Gravel II Acheulian Handaxe and Series II | Cross-bedded Sand. Fossiliferous and implementiferous. Advanced Acheulian | Fine Cemented Gravel |
| Fissured Yellow Clay | | Yellowish Silt Series II "in situ" |
| Pebbly Gravel I. Late Chellian to Early Middle Acheulian | Cemented Sandy Gravel. Fossiliferous. Late Chellian to Early Acheulian Unconformity Boulder Conglomerate. Fossiliferous and Earliest Chellian Phase | Pebbly Gravel. Late Chellian to Acheulian "in situ" |
| | Red Greasy Clay. Earliest Chellian Phase | |

References

- BLANFORD W. T.
1869 : On the Geology of the Taptee and Nerbudda valleys, and some adjoining districts.
Mem. Geol. Surv. India, Vol. 6, Pt 3, pp. 163-382.
- BOSE P. N.
1884 : Geology of the lower Narmada valley between Nimawar and Kawant. Mem. Geol.
Surv. India, Vol. 21, Pt 1.
- BURTON R. C.
1917 : On the Origin of the Laterite of Seoni, Central Provinces. Rec. Geol. Surv. India,
Vol. 48, Pt 4, pp. 204-218.
- FOOTE R. B.
1873 : On the Geology of parts of Madras and North Arcot Districts lying north of the
Palar river and included in sheet 78 of the Indian Atlas. Mem. Geol. Surv. India,
Vol. 10, Pt 1. Read chapter V.
- KHATRI A. P.
1957 : Palaeolithic Industry of River Shivna. Bull. Deccan College Research Institute,
Vol. 18, pp. 160-169.
1958 : Stone Age Cultures of Malwa. A Ph. D. thesis submitted to Poona University.
1960 : Research on the Early Man in India. Indian Science Congress Proceedings (48th
session).

MEDLICOTT H. B.

1873 : Notes on celt found by Mr. Hacket in the ossiferous deposits of the Narbada valley (Pliocene of Falconer) : Rec. Geol. Surv. India, Vol. 2, Pt 3, pp. 49-57.

SANKALIA H. D.

1956 : Animal Fossils and Palaeolithic Industries from the Pravara Basin at Nevasa, District Ahmadnagar. Ancient India 12, pp. 35-52.

DE TERRA H. and PATERSON T. T.

1939 : Studies on the Ice Age in India and associated Human Cultures. Washington, No 493, 354 pp.

THEOBALD W.

1860 : On the Tertiary and Alluvial deposits of the Central portion of the Nerbudda valley. Mem. Geol. Surv. India, Vol. 2, pp. 279-291.

ZEUNER F. E.

1950 : Stone Age and Pleistocene Chronology in Gujarat. Deccan College Monogr. Series 6.

Totemistische Eigentumsmarken der Guajiro-Indianer

Von MARTIN GUSINDE

Inhalt :

1. Frühere Berichte
2. Neueste Berichte
3. Abschließende Bemerkungen

Mitte 1954 hatte ich mich von Caracas über Maracaibo in das Siedlungsgebiet der Yupa-Indianer zu anthropologischen Beobachtungen begeben¹. Im engen venezolanischen Landstreifen entlang dem Westufer des Golfes von Maracaibo sind mir gelegentlich Vertreter des Guajiro-Volkes² jeglichen Alters und beiderlei Geschlechts zu Gesicht gekommen. Es war mein Wunsch, die erstaunlich vorteilhafte Anpassung dieser Indianer an ihre außergewöhnlich trockene, vegetationsarme Umwelt persönlich zu erleben, um einen Vergleich ihrer ökologischen Lebensverhältnisse mit denen der Buschmänner in der Kalahari Südafrikas anzustellen³. Bereits von Bogotá aus ist mir Prof. ADOLF STAFFE aus Wien, der damals im Dienste der Internat. F. A. O. für Kolumbien stand, weitgehend behilflich gewesen. Bald nach unserer gemeinsamen Autofahrt durch jene ausgedörrte Halbinsel starb er unerwartet. Mein Dank sei ihm hier noch über das Grab hinaus gesagt.

Aus meinen ethnographischen Beobachtungen bei den Guajiro-Leuten sei vorläufig bloß eine Auswahl vorgelegt. Ihnen wird vorangestellt, was von anderen Autoren bereits zum gleichen Gegenstande erkundet worden ist.

1. Frühere Berichte

Zur Zeit der Entdeckung der Neuen Welt waren die Guajiro auf süd-amerikanischem Boden der am weitesten nach Nordwesten vorgedrungene

¹ M. GUSINDE, The Yupa Indians in Western Venezuela. *Proceed. Americ. Philos. Soc.* 100. 1956, pp. 197-222.

² Der Schreibweise *Guajiro* gebührt der Vorrang vor *Goajiro*. Cf. *Etimología de la palabra „Guajira“* in VEGAMIAN, pp. 11-33.

³ M. GUSINDE, Bericht über meine südafrikanische Forschungsreise 1950/51. *Anthropos* 47. 1952, pp. 388-404.

Zweig der Aruak-Gruppe. Vor der Konquista haben sie ihren Lebensunterhalt aus Fischfang und Jagd, verbunden mit etwas Ackerbau, bestritten. Beträchtliches Übergewicht hat jedoch die Viehzucht durch die Einführung von Haustieren zur Zeit der spanischen Kolonisation erlangt. JUAN DE CASTELLANOS berichtet, daß bereits in der Periode seines dortigen Aufenthaltes (um 1550) eine ziemlich reichliche Menge Vieh vorhanden war. Seitdem hat, bis auf unsere Tage, dieser Wirtschaftsbetrieb keine nennenswerte strukturelle Umwandlung erfahren; gegenwärtig zeigen sich allerdings tiefgreifende Akkomodationsbestrebungen an die sogenannte westliche Denkweise und Daseinsart ⁴.

Über die gesellschaftliche Ordnung und politische Organisation der Guajiro liegen aus jener Zeit nur wenige Mitteilungen vor. Wann spanische Konquistadoren den dort bestehenden Familiengruppen, echten Sippen im Sinne der neuzeitlichen Ethnologie, erstmals auf die Spur gekommen sind, läßt sich nicht ermitteln. Padre ÁLVAREZ JOSÉ NICOLÁS DE LA ROSA ⁵ beschreibt 1739 einige Begräbniszeremonien und macht dabei die gelegentliche Bemerkung, sie würden abgehalten „according to the castes [clans] by which they are distinguished“ (p. 634). Er zählt sechs auf, „thus: Casta de Guacamaya [macaw] (this is the highest), Casta de Paguil, Casta de Guacharaca, Casta de Mono, Casta de Machin, Casta de Gallinazo (this is the poorest)“ (ibid). Erklärende Zusätze fehlen. Jedoch im Lichte der später gelungenen Erhebungen erhalten diese wenigen Angaben ihren vollen Sinn.

Erst 1870 hat A. ERNST eine verlängerte Liste dieser Totemgruppen veröffentlicht (p. 329). Er zählt deren zwölf auf und nennt sie „Stämme“, die „bestimmte Wohnsitze haben“. Hiervon sondert er richtig die sogenannten *Cocinas* ab, die „vielleicht andern Stammes als der Rest der Bevölkerung und ein vagabundierendes Raubgesindel sind, das alle Wege unsicher macht“ ⁶.

Wenige Jahre später hat der britische Ingenieur F. SIMONS die Guajira bereist. Er erzählt in seinem vorzüglichen Bericht an die Royal Geographical Society (1885): „The Guajiros are subdivided into many families or castes, bearing much analogy to the ancient clans of Scotland. Each caste or rather family circle is united against all comers ... Besides the name, each caste or family represents some animal, and many of the minor castes, over and above

⁴ Cf. VEGAMIAN, CRIST (1958 und 1959), JOSÉ AUGUSTÍN DE BARRANQUILLA u. a. m.

⁵ Unter „ÁLVAREZ“ zitiere ich im Folgenden das seltene Werk „Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad de Santa Marta“, zusammengestellt von Padre ÁLVAREZ DON JOSÉ NICOLÁS DE LA ROSA i. J. 1739 und gedruckt 1833 in Valencia. FRANCIS C. NICHOLAS hat bedeutsame Abschnitte aus diesem Werk ins Englische übersetzt und Ergänzungen beigelegt, zu welchen ihn eine Reise durch die Guajira veranlaßt hatte. Seiner Beurteilung nach „the book forms a stepping-stone to a study of the history and antiquities of the Indians of northern South America“ (p. 606). Man findet diese Übersetzung mit dem Titel „The Aborigines of the Province of Santa Marta, Colombia“ in American Anthropologist 3. 1901, pp. 606-649. Den Guajiro sind die pp. 625-636 gewidmet.

⁶ Bereits Padre ÁLVAREZ hat auf sie hingewiesen als „more barbarous than any of the Guajiros, and consequently less tractable and more dangerous, horrible and proud“ (p. 635). Im gleichen Sinne beschrieb STUTZER (p. 136) sie als „Auswurf aller Kasten. Sie morden, um zu rauben. Es gilt als gefährlich, allein oder in kleinem Trupp durch ihr Gebiet zu ziehen ...“. Weitere Erwähnung verdienen sie nicht.

Marcas Distintivas de las Castas Guajiras

| Marcas | Castas | Lugares | Totem | Marcas | Castas | Lugares | Totem |
|--------|----------|--------------|----------|--------|------------|---------------------|-------------------|
| ☉ | Epiayu | Alta Guajira | Cataneja | ☉ | Hayariyú | Alta Guajira | Perro |
| ☉ | » | » | » | Λ | » | Castilletes | » |
| Λ | » | Portete | » | Λ | » | Nazareth | » |
| ☉ | » | » | » | ☉ | Uraliyú | | Culebra Cascabel |
| ☉ | » | Jarare | » | ☉ | Sapuana | Alta Guajira | Garay o Alcaraván |
| ☉ | » | » | » | ☉ | Pushaina | Jarare | Cerdo de Monte |
| ☉ | » | Alta Guajira | » | ☉ | Goujirú | Pto. Estrella | Perdiz |
| ☉ | Uriana | San José | Tigre | ☉ | Arpu-shana | Alta y Baja Guajira | Gallinazo |
| ☉ | » | » | » | ☉ | Husayú | Jarare | Conejo |
| ☉ | » | Buenos Aires | » | ☉ | Epinayú | | Burro |
| ☉ | » | Pto. Lopez | » | ☉ | Ulégua | Alta Guajira | Machorro |
| ☉ | » | Cosina | » | ☉ | Hirnú | » | Zorro |
| ☉ | » | Alta Guajira | » | ☉ | Pausayú | | Avispa Negra |
| ☉ | » | » | » | ☉ | Sijuana | Yimarú | Abeja |
| ☉ | Ipuana | » | Mushale | ☉ | » | Pto. Espada | » |
| ☉ | » | Jarare | » | ☉ | » | Alta Guajira | » |
| ☉ | Hayariyú | Alta Guajira | Perro | ☉ | Guaririyú | | Perdiz |

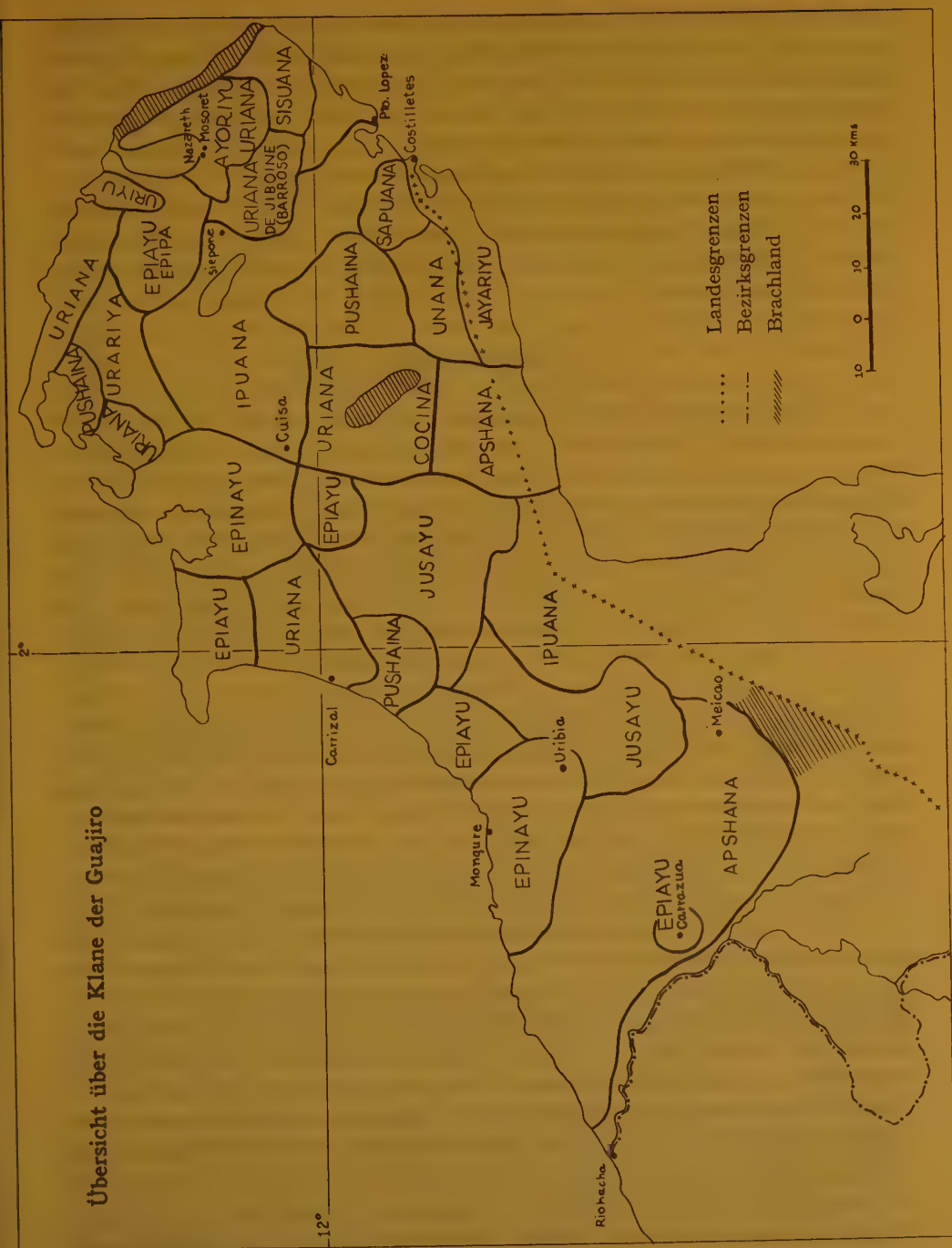
their own symbol, adopt another of some more powerful denomination, to enjoy the privilege of a good protector. There are at present, altogether, some thirty odd castes among the Goajiros ... There are about ten of importance, chief among these the Urianas. This, the largest caste in the Guajira, has subdivided or split up into many ramifications, such as Urian tiger, Urian rabbit, Urian paularate (a song bird), Urian gecko (lizard). This family is at present not only by far the most numerous, but also the richest ; due to its connections by marriage with the Pushainas, formerly the wealthiest of the land.“ Am Schluß seines Berichtes gibt SIMONS in einem „Appendix“ (p. 796) eine „List of Tribes or Castes, with their respective animals and favourite resting-places“ ; die zweiundzwanzig Namen findet man je in der zugehörigen Gegend auf der von ihm beigegebenen Landkarte eingetragen ⁷.

A. ERNST verwendet in seinem zweiten Referat (1887) die von SIMONS zuverlässig erbrachten Einzelheiten und erklärt dazu : „Man gewinnt aus seiner Darstellung ein klares Bild der eigenthümlichen socialen Verhältnisse, in denen die Bewohner der Halbinsel leben. Was die spanischen Schriftsteller in ihren mageren Berichten mit dem unbestimmten Namen ‚parcialidades‘ bezeichnen, erkannte Simons vollkommen richtig als Familie im ethnologischen Sinne (Clan, gens) und von mehreren derselben giebt er den gewöhnlichen Aufenthaltsort und das betreffende Totem an ...“ (p. 426). „Die meisten sind aus der heutigen Sprache der Guajiros nicht mehr erklärlich ...“ Nach SIMONS „sei kein Zweifel darüber, daß die Guajiros glauben, von einem solchen Thiere abzustammen ... Wie weit der Gebrauch des Totems sich bei den Guajiros erstreckt, wird weder von Simons, noch von irgend einem anderen Berichterstatter gesagt“ (p. 440 f.). Für ein solches Tier erachtet ERNST (1887, p. 442) die Bewertung „Totem“ als gerechtfertigt und verspricht eine linguistische Analyse der Namen für die zweiundzwanzig von SIMONS aufgezeichneten Totemtiere.

Einzelne Klane übertreffen manche andere an wirtschaftlichem Einfluß und gesellschaftlicher Bedeutung. Kopffahlmäßig kleinere schließen sich einem oder mehreren andern an. Der Glaube an verwandtschaftliche Zusammengehörigkeit der Klan-Mitglieder ist in der traditionell überlieferten Überzeugung

⁷ FRAZER (Vol. 3, p. 560) hat diese Tabelle vollständig nachgedruckt und seiner Überzeugung klaren Ausdruck verliehen, daß „the Guajiros have a totemic system of the normal pattern“. In Verbindung damit erörtert er die mutterrechtlichen Gebräuche dieses Volksstammes. – KIRCHHOFF (p. 154) analysiert nur das Verhältnis der väterlichen und mütterlichen Verwandten, so weit es damals sich ermöglichen ließ, als „die Schilderung der Verwandtschaftsorganisation [noch] im höchsten Maße lückenhaft und unbefriedigend“ war. Er macht auch den Unterschied zwischen Großfamilie und Sippe deutlich und hebt bestimmt heraus, daß die Sippe „nicht notwendig eine lokale Einheit zu sein braucht ... Das Band, das die Glieder einer Sippe zusammenhält, ist die Idee, daß sie von demselben Ahnen abstammen und infolgedessen Brüder und Schwestern sind ...“ (p. 90). Tatsächlich ist es den Klanmitgliedern einer jeden Sippe gestattet, sich über die ganze Guajira hinweg in voller Freiheit zu bewegen. – Auch VEGAMIAN (pp. 36, 347) erklärte : „Los indios guajiros se dividen en castas, de denominación totémica“. Ausführlich erörtert er deren örtliche Lagerung und begründet die bei den Autoren ein wenig wechselnde Schreibweise der Klannamen folgendermaßen : „Entre los mismos indios, perfectos conocedores de su lengua, no hay uniformidad en la pronunciación de unas mismas palabras“.

Übersicht über die Klane der Guajiro



von einer wirklichen Abstammung von demselben Totemtier begründet. ERNST sagt weiter: „Da die einzelnen Familien [= Klangruppen], wenn auch nicht gerade in Feindschaft, so doch getrennt von einander leben; [finden] Heirathen nur in seltenen Fällen zwischen Gliedern verschiedener Familien statt“ (p. 442); was gleichbedeutend ist mit Klan-Endogamie als herrschender Regel.

Eine Reihe von Namen anderer Berichterstatter findet sich teilweise bei A. JAHN (p. 142), ARMSTRONG-MÉTRAUX (p. 383) und R. CRIST (1959, p. 485). Da und dort erhält man den Eindruck, jene Autoren hätten aus SIMONS und ERNST als einziger Quelle geschöpft. Falsch sind die Angaben, die der Journalist J. WESTON macht.

2. Neueste Berichte

Aus persönlicher Feldforschung stammt, was VIRGINIA GUTIÉRREZ in ihrer Abhandlung „Organización Social en la Guajira“ (1948) niedergelegt hat. Ihre Abhandlung wurde mir erst nach meiner Durchquerung der Halbinsel bekannt. V. GUTIÉRREZ gab ihre Beobachtungen bereits 1948 heraus. In freier Übersetzung folgt hier die von ihr aufgenommene Mythe, in der die sich noch immer auf Guajira behauptenden Sippen namentlich vorgeführt werden. Die gleiche Erzählung ist mir, mit wenigen unbedeutenden Abänderungen, von zwei Frauen des einflußreichen und intelligenten Cacique BRÍSCOL (alias ANTONIO JUAN LÓPEZ) wiederholt worden; von beiden erhielt ich auch die Zusicherung, daß sie nahezu sämtlichen Volksgenossen geläufig sei. In einer sich anschließenden Aussprache mit noch anderen Frauen wurde klar, daß die soziale und juristische Betätigung des Klanwesens sich im Ablauf der Jahrhunderte bis in die Gegenwart vereinfacht und abgestumpft, vor allem die ursprüngliche Strenge ihrer Forderungen gemildert und teilweise sogar verloren hat. Gewisse, noch immer aufrecht erhaltene Praktiken und mancherlei Traditionssplitter lassen sich zu einem ausreichend klaren Bilde von der totemistischen Gliederung auf Guajira, trotz reichlicher mutterrechtlicher Erscheinungen, zusammenfügen.

Wie das ganze Guajiro-Volk ursprünglich in viele Klane aufgeteilt worden ist, dafür besitzen unsere Indianer eine mythologische Erklärung⁸. Ein jeder Totemklan besitzt sein individuelles Symbol, vergleichbar einem Monogramm. Damit kennzeichnet jedes Klanmitglied sich und seine persönlichen Besitzgüter, vorwiegend die Haustiere. Dieses Symbol malen die Indianer mit gewöhnlicher Wasserfarbe auf einen Stein, schnitzen es in Gegenstände aus Holz (Teller, Stil einer Hacke, Hauspfosten), tatauieren es in die Arme u. ä. m. Das alles aus purer Spielerei und ohne ernste Absicht, ihr Eigentumsrecht herauszustellen. Hingegen wird dasselbe Symbol, welches einem Klan zu eigen ist, ausnahmslos jedwedem Haustier eingebrannt, das das einzelne Klanmitglied besitzt. Offensichtlich ist es jeweils das gleiche Zeichen für alle Tiere aller Mitglieder eines bestimmten Klans; nichtsdestoweniger bleiben die Tiere per-

⁸ Diese bestätigend ergänzte PETRULLO (p. 155): „Casta [is] the major social grouping in Guajiro society. Each casta claims a mythological origin and holds sovereignty over a well-defined territory“.

sönliches Eigentum ihres Besitzers, und dieser selbst weiß genau, welche Tiere ihm gehören und welche Besitzgut anderer Klanmitglieder sind.

Auf eine auch bei uns übliche Weise (z. B. das Brennen des Gestützeichens für Fohlen) wird das Klansymbol auf Guajira dem Haustier mit einem Brandeisen in seine Haut eingepreßt, meistens auf den Hinterschenkel, zuweilen am unteren Hals. Das Brandeisen ist eine fingerdicke, etwa ein Meter lange Stange, an deren unterem Ende die in Eisen geformte Marke festsetzt. Dieses wird hoch erhitzt und mit mäßigem Druck dem Tiere kurzfristig auf die Haut gesetzt⁹.

Das geschilderte Markenbrennen werden die Indianer wohl von den Spaniern selbst, zugleich mit der Übernahme der ersten europäischen Haustiere, gelernt und seitdem beibehalten haben. Um so mehr überrascht, daß das Brandeisen (*hierro*) in einer alten Mythe aufscheint, die ihrerseits klar ausspricht, woher die gebräuchlichen individuellen Klanzeichen stammen. Die folgende Version (nach V. GUTIÉRREZ, p. 168) ist im nördlichen Teile der Halbinsel geläufig:

Unweit Nazareth¹⁰ erhebt sich ein Hügel hinter dem Itojoro. Hier kam, untee einem Ölbaum, *Mareiwa*¹¹ zur Welt. Man fand ihn als Kleinkind, das rasch aufwuchs, wie jedes Indianerkind. Es aß *tuuma*¹² und kleidete sich gleich den Guajiro. Die Mutter war eine bejahrte Frau; im Norden stand ihre Hütte. Vom Vater, einem gewissen *Saramai*, heißt es, auch er sei Gott. Weil *Mareiwa* unter einem Ölbaum geboren wurde, verliert dieser Baum seine grünen Blätter selbst zur Trockenzeit nicht. Bei Gewittern suchen die Indianer Deckung unter seinen Ästen; denn kein Blitz wird hier einschlagen.

⁹ Jedermann weiß, daß manche viehzüchterischen Naturvölker sich der hier geschilderten Methode zur „Brandzeichnung“ ihrer Haustiere bedienen; und zwar geschieht es vornehmlich in der Absicht, den individuellen Besitzer oder eine aus mehreren Männern bestehende Gruppe als Eigentümer herauszustellen. M. MERKER (p. 163) berichtet dies von den Masai. Bei den Beduinen und verwandten Volksstämmen im Nahen Osten hat H. FIELD mehr als tausend solcher Zeichen zusammengestellt (Fig. 24-43). Überraschen könnte, daß einzelne von ihnen den Brandzeichen der Guajiro sehr ähnlich sind. Diese Übereinstimmung läßt sich aber zwanglos aus der Mentalität der Eingeborenen und ihrer unentwickelten technischen Fertigkeit sowie aus dem spröden Schmiedeeisen selbst ableiten. Wahrscheinlich reicht das „Brandeisen“ in eine frühere Menschheitsperiode zurück; von seinem Erfindungsort nahm es seinen Weg über die Erde zugleich mit den Haustieren selbst.

¹⁰ Dieser Posten liegt nur mehrere Kilometer südlich von Puerto Estrella und ist eigentlich eine kleine katholische Missionsstation. Cf. STUTZER, pp. 131 ff. und BARRANQUILLA, pp. 151 ff.

¹¹ Das ist die Schreibweise dieses mythologischen Namens, die ich als richtig empfunden habe, so auch V. GUTIÉRREZ (p. 168). CHAVES (1946, p. 307) erläutert in der Mythe über: „Las Serranías de la Guajira“ u. a.: „*Mareigua* [es] una de las principales divinidades del pueblo guajiro, quien con su poder sobrenatural convierte en cerros a las personas, aparta el mar de la tierra y la puebla de árboles y animales, en beneficio del hombre.“ Die ursprüngliche Gestalt des *Mareiwa* ist wohl die eines Kulturheros. Zur gleichen Annahme bekennt sich CHAVES (1953, p. 183); doch ergänzt er, diese Persönlichkeit sei „en el momento actual para muchos mestizos como Dios“. JAHN (p. 183) spricht bestimmt aus, „que los españoles han identificado [*Maleiwa*] con el propio Dios o Ser Supremo“. In TORRANO (p. 188) liest man „*Maréigua* = Dios, Ser Supremo“. Leider gilt auch heute noch, daß die „Goajiro religion is imperfectly known“ (ARMSTRONG-MÉTRAUX, p. 382).

¹² Mir nannte man *tuna*; das ist die in Südamerika sehr bekannte Frucht der *Opuntia* (Feigenkaktus). Cf. VEGAMIAN, p. 214.

Mareiwa machte eine Indianerin namens *Borunka*; sie wurde zur Mutter aller Guajiro-Leute¹³. Er gab ihr auch einen Gefährten, von dem diese schwanger wurde. Als jedoch der Zeitpunkt ihrer Niederkunft herangekommen war, fühlte sie sich außerstande zu gebären. Drei Tage hielten die Wehen an, ohne daß die Entbindung eintrat. Ihre Scheide war nämlich mit Zähnen besetzt. *Mareiwa* entfernte sie. Gleichzeitig entnahm er dem Gatten zwei Rippen, und zwar die untersten von jeder Seite. Er setzte sie *Borunka* ein, damit sie später ohne Behinderung, wenngleich nicht ohne Schmerzen, gebären könne.

Da seitdem mit jeder Entbindung ein Blutverlust verbunden ist, rief *Mareiwa* alle Vögel herbei. Den Sangre de Toro oder Pincwait hieß er sich dort waschen, wo die Niederkunft erfolgt war. Dasselbe befahl er den Troupialen (Webervögeln aus der Familie der Icteridae), auch dem Icó [*ishú*, *Phoenicotraupis rubra*] mit den schwarzen Flügeln, dessen Bauchfedern samt Kopfschopf rot gefärbt sind, schließlich den Guacamayos. Der Specht [*Ceophloeus lineatus*] traf zu diesem Bade verspätet ein. *Mareiwa* redete ihn an: „Du bist zwar spät gekommen, aber trotzdem will ich deinen Schopf anstreichen“, und er bemalte ihn rot. So haben die genannten Vögel rotgefleckte Stellen in ihrem Gefieder.

Borunka gebar mehrere Kinder, und die Guajiro fuhren fort, sich zu vermehren. Als es ihrer in Menge gab, kehrte *Mareiwa* zu ihnen zurück. Er verteilte unter sie die Samen von Wassermelonen (*Citrullus vulgaris*), Mais (*Zea*), Kürbis und allen anderen Vegetabilien, von denen die Guajiro sich nähren. Bis zu jenem Zeitpunkt hatte kein Guajiro ein Saatfeld bestellt; wer vordem zu essen wünschte, griff nach Früchten, die von selbst gewachsen waren. *Mareiwa* versammelte alle Zancalargas (dünnbeinige Stelzvögel) und Webervögel; einem Schwarm von ihnen befahl er, sich sehr weit abseits zu begeben und sich dort von Iguarayas (Körnerfrucht) und den Früchten des Feigenkaktus (*Opuntia*) zu nähren. Einen Schwarm Feldtauben rief er ebenfalls herbei, sie brachten *hepechi*-Kirschen mit. Danach verteilte er die Vögel über ganz Guajira hinweg. Sie sollten mit ihrem Kot die zugleich ausgeschiedenen Samenkörner zum Keimen bringen; letztere sollten aufsprossen und das ganze Land mit einer Pflanzendecke überziehen, auf daß Früchte heranreifen und den Leuten zur Nahrung dienten.

Jedem eingeborenen Manne übergab *Mareiwa* ein Pärchen von Ziege, Esel, Rind, Pferd und Schwein. Dann versammelte er alle Leute mit ihren Tieren im Bezirk von Arachi nahe bei Siapana. In einen Felsen dort grub er die Symbole ein, die er einer jeden Familiengruppe, Kindern der *Borunka*, zuweisen wollte. Sie sind heute noch an jener Felswand erkennbar.

Dort also legte er die Zeichenmuster fest für die Epiayú, Ipuana, Uriana, Sapuana, Jayariyú, Apschana, Sijuaana, Urariyú, Epinayú, Jitnú, Soriyú, Pausayú, Uriyú, Woriyú, Urenanaka, Matpishana, Uyarayú, Wariruyú, Jusayú, Woruboruyú, und weitere mehr. *Mareiwa* übergab den Leuten diese Eigentumsmarken, damit bewegliche Besitzgüter der einen Gruppe nicht mit denen der andern verwechselt würden.

Jede Gruppe besitzt ihr Tierzeichen, wodurch sie ihren Besitz von dem der anderen Gruppen unterscheidet. Das geschah aus folgendem Anlaß: jene Tiere sollten zu Indianern werden. Aber sie haben die Herden, die *Mareiwa* einer jeden Gruppe zugewiesen hatte, gefressen. Zur Strafe beließ er sie in ihrem tierischen Zustande als Symbol der einzelnen Gruppen, die von ihnen beleidigt, bzw. geschädigt worden waren. So hat der Anführer der Riesengeier [*Coragyps atratus foetens*] ein Stück Rind der Epiayú aufgefressen, und deshalb verblieb er das Kennzeichen für diese Gruppe. Der Caricari verschlang ein Tier der Ipuana-Gruppe. Die Uriana-Leute besitzen jetzt als Totemtier den Jaguar (*Felis onca*). Die Sapuana-Gruppe beansprucht für sich den *alcaraván* (*Burhinus bistriatus vocifer*), die Jayariyú-Leute den Hund, die Apschana den Hühnergeier, die Sijuaana die Wespe, die Urariyú die Klapperschlange (*Crotalus terrificus*), die Jitnú-Leute den Fuchs (*Canis azarae*), die Soriyú-Leute die Cataneja (Stinkgeier, Ara), die Pausayú die schwarze Wespe die Uyarayú den Hirsch (*Cervus alaphus*), u. a. m.

¹³ CHAVES (1953, p. 181) berichtet eine andere Mythe vom „Origen de los Guajiros“, in welcher jedoch die Totemklane nicht erwähnt werden; deswegen kann von dorthier kein Widerspruch zu der hier vorgelegten Mythe geltend gemacht werden.

Anschließend legt V. GUTIÉRREZ (p. 170) eine andere Mythe vor. Diese schildert, wie den einzelnen Totemklanen ihre Namen und bestimmte Wohnbezirke zugewiesen wurden, nachdem sich eine verhängnisvolle, tragische Szene des Ungehorsams der Geschöpfe gegenüber ihrem Schöpfer abgespielt hatte. Nachdrücklich stellt auch dieser Bericht die Tatsache heraus, daß *Mareiwa* persönlich mit seinem Willen und seinem Machtwort eine totemistische Daseinsweise für die ersten Lebewesen auf Guajira eingeführt hat. Die Mythe hat den dramatischen Schluß: „Zum letzten Mal sprach *Mareiwa* mit ihnen [den Totemgruppen], um sich zu verabschieden. Er redete sie also an: Das war mein Wille, hier sollt ihr leben! Ich gehe jetzt fort; vom Himmel aus blicke ich auf euch herab.“

Auf der Karte sind die einzelnen Totembezirke mit den vierunddreißig Klannamen eingezeichnet¹⁴. Die zugehörigen Klanmarken finden sich in der Tabelle. Jeder Guajiro kennt sie. Als eine festliegende Tradition hat jede Generation von der anderen die Einzelheiten übernommen, sei es als Klanbesitz oder sei es als Verpflichtung. Aber im Gefolge gar mancher kämpferischer Auseinandersetzungen der Klane miteinander – die Guajiro haben sich nämlich schon frühzeitig als sehr streitlustig bekannt gemacht – haben sich die Grenzen einzelner Klanbezirke verschoben; der eine und andere Klan ist überhaupt verschwunden, sei es, daß seine Mitglieder gänzlich vernichtet worden sind, sei es, daß einzelne von ihnen in andere Klane eingegliedert wurden. Demzufolge waren und sind Anzahl und Grenzen der einzelnen Klanbezirke belanglosen Schwankungen unterworfen. Wann die beigegebene – von einer kolumbianischen Behörde aufgenommene – Karte gezeichnet worden ist, konnte ich nicht ermitteln; wie es scheint, wurde sie um 1935 herausgegeben. Sie findet sich auch bei V. GUTIÉRREZ (p. xvi).

3. Abschließende Bemerkungen

Spanische Schriftsteller haben von der frühen Kolonialzeit an über „castas“ auf Guajira berichtet; die Bezeichnung entspricht eigentlichen totemistischen Klanen. Neuestens ließ sich erweisen, daß es deren seit altersher etwa dreißig gibt. Den Mitgliedern eines jeden Klans stand es gemeinrechtlich zu, über die ganze Halbinsel hinweg sich frei zu bewegen, ohne an den Grenzen behindert zu werden. Wenn PETRULLO (p. 155) unmißverständlich erklärt: „Each caste holds sovereignty over a well-defined territory“, so gibt er richtig jeden Klanbereich als ein Gemeinschaftseigentum aus. Bereits früheren Beobachtern muß ein solcher Sachverhalt zum Bewußtsein gekommen sein, weil sie

¹⁴ Die hier bevorzugte Schreibweise und Aussprache der Klanbezeichnungen gleicht im großen und ganzen den spanischen Lauten. Jüngere Indianer befällt heutzutage eine merkliche Unsicherheit bei Anwendung der richtigen spanischen Benennung einzelner Totemtiere; auch in deren Aussprache der Guajiro-Bezeichnungen begegnet ein fremder Beobachter leichten Variationen – was soeben erwähnt wurde. Deshalb stellte ich in die Tabelle (p. 533) die Namen übereinstimmend mit eben der Lautgebung ein, die ich selbst am häufigsten gehört habe; die Karte (p. 535) habe ich unverändert vom Original übernommen.

ihn mit erwünschter Deutlichkeit dargestellt haben. Eine solche festgelegte Klanlokalisation wird aus der Mythologie begründet.

Als Totem kennt man auf Guajira nur bekannte Tiere, denen keine reverentielle Verehrung gezollt wird; auch Meidungsvorschriften bestehen nicht. Die Klanzugehörigkeit richtet sich nach der Mutter. Mancherlei matriachale Gesetze und Gepflogenheiten werden von den Indianern ebenso streng wie gewissenhaft gehandhabt; von SIMONS, ERNST, PETRULLO, SANTA CRUZ, ARMSTRONG-MÉTRAUX, GUTIÉRREZ, CRIST (1959) u. a. m. wurden sie ausführlich geschildert.

Eingefügt sei hier, daß eigentliche Verwandtschaftsbezeichnungen erst neuerdings von J. WILBERT (p. 59) gesammelt und veröffentlicht wurden. Es sind deren 26 Grundbegriffe, und „most terms are applied to more than one relative so that the system is classificatory in type“.

Schließlich will noch die Frage beantwortet werden, ob sich die Guajiro verwandtschaftlich mit ihrem Totemtier verbunden fühlen. Als erster hat sich JAHN (p. 145) hierzu geäußert: „Cada parcialidad tiene como su ‚totem‘ o blasón, algún animal. No se ha podido averiguar si ellos creen descender de él; parece que más bien sea éste un signo simbólico o heráldico“. Entschiedener und aufschlußreich spricht sich V. GUTIÉRREZ aus (p. 173): „No existe actualmente la creencia de que [los Guajiro] descenden de él [= Totem], ni la prohibición especial de hacerle daño o de matarlo. La idea de que en el animal representativo se encuentra la génesis no parece hallarse ni en un pasado remoto. Los orígenes que encontramos en las narraciones no incluyen esta idea. Hoy día, rien cuando uno pregunta por el animal de su ‚casta‘; muchos confiesan ... que pertenecen al tigre, a la abeja, a la culebra cascabel ... Ellos dicen que son valientes como ese animal ...“ Die durch eine, obgleich noch so kurze, Generationsreihe fortgesetzte Beeinflussung vonseiten spanischer Kultur und modernem Zeitgeist hat schließlich auch das primitive Urteilen und Fühlen dieser Indianer abgeändert und in ihnen den Stolz bestärkt, sich jetzt als „aufgeklärt“ zu behaupten. Nicht zu überraschen braucht deshalb, daß sie einem fremden Besucher heute ins Gesicht lachen, falls dieser seine Fragen so stellt, als hielte er selbst eine bluthafte Abstammung der Klanmitglieder von ihrem Totemtier für ausgemacht und tatsächlich. Der oben erwähnte Cacique BRISCOL¹⁵ hat auch mir despektierlich ins Ohr geflüstert: „Du darfst nicht meinen, wir denken an ein Tier, wenn wir das Totem als unsern Ahnen ausgeben. Jener Ahne war ebenso ein Mensch wie wir; nur ganz zu Anfang war er eben dem Totem gleich, das seitdem jeder Klan besitzt. Unsere Vorfahren haben ihr Totemtier mehr respektiert als wir es heute tun; sie haben es weder verfolgt noch dessen Fleisch gegessen. Gegenwärtig lösen sich bei uns die Gewohnheiten unserer Vorfahren, eine nach der andern, auf. Es gibt eigentlich bloß noch sechzehn für sich selbständige ‚Castas‘; ihre Anzahl war früher doppelt so hoch.“ V. GUTIÉRREZ selbst stimmte mit dieser Interpretation BRISCOLS überein, als sie die einleitenden Worte zu einer andern Mythe „Die Verteilung

¹⁵ In seiner flüssig geschriebenen Novelle kommt dieser blutreine, intelligente und erfahrungsreiche Indianer mehrmals auf die Klane seines Guajiro-Volkes zu sprechen.

der Klanbezirke“ (p. 170), vorlegte: *Mareiwa* „dijo entonces a los pájaros que eran indios“. Solche Worte machen es deutlich: die Mythe kennt keinen Unterschied zwischen Totemtier und Indianer in deren Seins- und Handlungsweise! Also kommt man in der Mythenanalyse nicht vom Fleck mit einer phantasieleeren, messerscharfen Dialektik. So darf ich wohl, mit den Berichterstatern von früherer Zeit bis in unsere Tage, die gesellschaftliche Aufteilung des Guajiro-Volkes als stilgerecht totemistisch ansehen. Noch vor zwei Jahren (1959) schrieb CRIST (p. 485): „The Indians of the Guajira are divided into various clans or blood groups, castas, each with its distinguishing totem representing the animal with whose traits, according to legend, the clan was originally imbued.“

Der Gedankenkomplex, der sich um das Totem unserer Indianer verdichtet hat – um ihn abschließend nochmals zu erwähnen – erfährt eine beachtliche Bestätigung seiner echten totemistischen Natur durch das sichtbare Symbol für ein jedes der drei Dutzend von ihnen. Keines dieser Totemzeichen – mag man es Klanzeichen, Symbol, Monogramm, Emblem, Eigentumsmarke oder sonstwie nennen – verrät sich als typisch christlicher oder spanischer Entwurf. Die Indianerinnen alter Zeit flochten es selbst ihren Gewebestücken ein; und, wie bereits oben erwähnt wurde (p. 536), lassen Männer ihr Klanzeichen in andere Gegenstände ein. Der Mythe zufolge hat es der Urahne jedweden Klans in einer individuellen Ausführung von *Mareiwa* selbst zugewiesen bekommen, und diese ist bis auf den heutigen Tag beibehalten worden.

Erwähnte Quellschriften

- ÁLVAREZ DON JOSÉ NICOLÁS DE LA ROSA, Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad de Santa Marta. Cf. NICHOLAS.
- ARMSTRONG J. M. – MÉTRAUX A., The Goajiro. Handbook of South American Indians, Vol. 4. Washington 1948, pp. 369-383.
- BARRANQUILLA JOSÉ AUGUSTÍN DE, Así es la Guajira. 2. Aufl. Bogotá 1953.
- BRISCOL, Cf. LÓPEZ.
- CASTELLANOS JUAN DE, Elegías de varones ilustres de Indias. Biblioteca de Autores Españoles Vol. 4. Madrid 1874.
- CHAVES MILCIADES CH., Mitos, Leyendas y Cuentos de la Guajira. Boletín de Arqueología (Bogotá) 2. pp. 305-331.
- — La Guajira, una región y una cultura de Colombia. Rev. Colomb. de Antrop. 1. 1953, pp. 123-196.
- CRIST RAYMOND E., The Land and People of the Guajiro Peninsula. Smithsonian Report for 1957. Washington 1958, pp. 339-355.
- — Acculturation in the Guajira. Smithsonian Report for 1958. Washington 1959. pp. 481-499.
- ERNST ADOLF, Die Guajiro-Indianer; eine ethnographische Skizze. Zeitschr. f. Ethn. 2. 1870, pp. 328-336, 394-403.
- — Die ethnographische Stellung der Guajiro-Indianer. Zeitschr. f. Ethn. 19. 1887, pp. 425-444.
- FIELD HENRY, Camel Brands and Graffiti from Iraq, Syria, Jordan, Iran and Arabia. Suppl. to Journ. Amer. Oriental Soc. No. 15. Baltimore 1952.
- FRAZER J. G., Totemism and Exogamy. Vol. 3. London 1910.
- GUTIÉRREZ DE PINEDA VIRGINIA, Organización Social en la Guajira. Rev. del Inst. Etnológico. Nac. (Bogotá) 3. [1950].

- JAHN ALFREDO, Los Aborígenes del Occidente de Venezuela: Caracas 1927.
- KIRCHHOFF PAUL, Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas. Zeitschr. f. Ethn. 63. 1932, pp. 85-193.
- LÓPEZ ANTONIO (alias BRISCOL), Los dolores de una raza. Novela histórica de la vida real contemporánea del indio Guajiro. Maracaibo (s. a.).
- MERKER M., Die Masai. Berlin 1904.
- NICHOLAS FRANCIS C., The Aborigines of the Province of Santa Marta, Colombia. Amer. Anthrop. 3. 1901, pp. 606-649.
- PETRULLO VINCENZO, Composition of 'Torts' in Guajiro Society. Twenty-fifth Anniversary Studies. Public. Philadelph. Society, Vol. 1, pp. 153-160. Philadelphia 1937.
- SIMONS F. S. S., An Exploration of the Goajira Peninsula. Proc. Roy. Geogr. Soc. 7. 1885, pp. 781-796.
- STUTZER OTTO, Streifzüge eines Geologen im Gebiet der Goajira-Indianer, Kolumbien. Berlin 1927.
- TORRANO CAMILO DE, Guía Guajiro, 2a ed. Riohacha/Columbia 1952.
- VEGAMIAN O. FELIX MARIA DE, Cómo es la Guajiro. Caracas 1951.
- WESTON JULIAN A., The Cactus Eaters. London 1937.
- WILBERT JOHANNES, Kinship and Social Organization of the Yekuana and Goajiro. Southw. Journ. of Anthrop. 14. 1958, pp. 57-60.
- — Verwandtschaftssystem de Goajiro. Zeitschr. f. Ethn. 82. 1957, pp. 164-168.

Nachtrag:

Infolge eines längeren Aufenthaltes in Ost-Asien, den ich vor kurzem abgeschlossen habe, sind mir zwei einschlägige Artikel erst zu Gesicht gekommen, als die hier vorliegende Abhandlung sich bereits in der Druckerei befand:

- SANTA CRUZ ANTONIO, Acquiring Status in Guajiro Society. Anthropological Quarterly 33. 1960, pp. 115-127.
- WILBERT JOHANNES, Identificación Etno-Lingüística de las Tribus Indígenas del Occidente de Venezuela. Mem. Soc. de Ciencias Natur. La Salle 21. 1961, pp. 5-14.

Beide Artikel nehmen Bezug auf die von mir geschilderte Clan-Einteilung bei den Guajiro. Die nahezu abgeschlossene Drucklegung meines Aufsatzes erlaubt es jedoch nicht mehr, mich ausführlich dazu zu äußern; so muß dieser kurze Hinweis genügen.

Reisaussaat am Ndora-Berg (Flores, Indonesien)

Von PÉ ROZING

Das hier zu beschreibende Brauchtum der Aussaat auf trockenem Reisfeld ist an den Hängen des Ndora-Berges beheimatet und wiederholt sich alljährlich im Rhythmus des Dorflebens. Der Ndora liegt im Badjawa-Gebiet, Distrikt Nage-Keo, im westlichen Teil von Mittelflores. Mein Gewährsmann war ANTONIUS BEKU. Die Texte der Gebete und Gesänge wurden auf Tonband aufgenommen und können Interessenten zur Verfügung gestellt werden. Die Sprache ist das Nage-Keo, eine dialektische Abart des Lionesischen¹.

Das ganze Ritual der Aussaat und der Besorgung des Reisfeldes steht unter dem Gedanken des Geborenwerdens und Heranwachsens eines Kindes: *wini paè b'ila ko'o ana ta we'e ka'o muzi* „das Saatkorn des Reises ist wie ein Kind, das aufs neue geboren werden soll“, sagte mein Gewährsmann.

Das Saatgut wird bereits bei der Ernte ausgesucht und in einem aus Palmblättern fein geflochtenen Korb (*sob'a wini* „Korb Saatgut“) aufbewahrt (Abb. d)². Dieser Korb wird nur für das Saatgut gebraucht. Nach der Ernte bleibt er im Hause, bis man das Saatgut zum Reisspeicher (*bò*) bringt. Dort füllt man es in einen anderen Korb (*ponu*), der gleichfalls nur der Aufbewahrung des Saatgutes dient. Man deckt ihn mit einer Matte aus aneinander genähten Blättern der Pandanuspalme zu (*dika*).

Am Tage vor der Aussaat holt eine alte Frau, die man *tapi lanyi* „Sieben Fett“ nennt, den Saatreis aus dem Speicher, um das Saatgut zu reinigen. Dazu schüttet sie den Reis in den *sob'a wini*, kaut einige kleine Zwiebeln und ein Stückchen Ingwerwurzel, haucht über das Saatgut und übersprüht es mit ihrem Speichel, der mit Zwiebeln und Ingwer vermenget ist, und mischt alles gut durcheinander. Dann trägt sie den *sob'a wini* ins Haus, stellt den Korb

¹ Zur Schreibweise sei hier folgendes vermerkt: Zwei nebeneinander stehende Vokale sind stets getrennt zu sprechen; *ɛ* bezeichnet einen Laut zwischen *e* und *a*; mit ' ist der Kehlkopfverschluss bezeichnet, mit *ɣ* ein velarer stimmhafter Reibelaut; *w* ist labio-dental, *z* stimmhaft.

² Die Abbildung findet sich auf der Tafel zum Analekt „Bedeutung der Mantrommel in Nage-Keo“, pp. 633-634.

ab und legt eine Korallenschnur (*baè susu*) aus oft sehr alten Perlen auf den Saatreis³. Darnach deckt sie den Korb wieder mit einer *dika* zu.

Das Saatgut ist jetzt „rein“; nun muß auch noch das Feld „rein“ werden. Ein Mann geht am Tage vor der Bestellung dorthin und nimmt folgende Zereemonie (*lan̄i uma* „Reinigen Feld“) vor: Er nimmt die Frucht einer Art des Kalebassenbaumes (*hea*), die er zuhause in fünf Teile geschnitten hatte, und vergräbt das erste Stück an einer geeigneten Stelle mitten auf dem Feld. Diese Stelle nennt man *bui bola* „Boden Korb“. Am folgenden Tage sät die alte Frau hier einen Teil des Saatgutes ein und stellt den Korb mit dem Saatreis hierher. Hier teilt sie sitzend den übrigen Säerinnen das notwendige Saatgut aus. In anderen Gegenden von Nage-Keo, z. B. in Ute, verteilt ein Kind das Saatgut. Es kann ein Junge oder ein Mädchen sein, nur muß es kräftig gebaut und im Augenblick gesund sein, es soll nur wenig krank gewesen sein und darf keine Wunden haben. Es erhält den Namen *aku hetu* „Herausnehmen Reis“.

Der Mann, der die Kalebassenstücke auf dem Felde vergräbt, tut das mit einem Grabstock (*su'a sèko*), einem angespitzten runden Scheit (*su'a*)⁴ des *aur*-Bambus von Fingerdicke. Die übrigen vier Teile der Kalebasse vergräbt er an den vier Ecken des Feldes. Dann nimmt er von den fünf Stellen, wo er die Kalebassenstücke vergraben hat, etwas von der feinen, guten Ackererde und bringt sie zur Quelle, damit das Feld genügend Wasser erhalte. Dieser Ritus heißt *nawu awu* „Bringen Erde“. Während er die feine Erde in das Wasser streut, sagt er:

Polo toè tama one

sile b'ie buga raga

*kai one pu'u kadju hodo watu*⁵

mo'o uza gone léba walo go name la'e

Diese Gabe zu euch komme,

Unheilbringer, Geister ihr!

Zuckt der Blitz und rollt der Donner,

geht an alle Orte mir,

daß des Regens Flut sie netze.

Nun geht der Mann ins Dorf zurück, wo man inzwischen ein Festessen zubereitet hat. Häufig wird dafür ein Schwein geschlachtet. Jene Männer und Frauen, die am folgenden Tag bei der Aussaat auf dem Felde helfen, waschen ihr Haar und reiben es mit Kokosmilch ein. Auch dies ist ein Reinigungsritus.

Am folgenden Tag zieht man in aller Frühe zum Feld. Ist der Korb mit dem Saatreis für die alte Frau zu schwer, dann verteilt sie das Saatgut unter die anderen Frauen und Mädchen. Sie selbst geht voraus, die anderen Frauen folgen ihr, eine hinter der anderen. Auf dem Feld wird das verteilte Saatgut wieder in den Korb geschüttet und dieser selbst auf jene Stelle gesetzt, wo das

³ Diese Perlenkette wird auch von den Müttern getragen, so lange sie das Kind nähren, damit sie ausreichend Milch für ihr Kind haben.

⁴ *su'a* bedeutet „Einstecken“ und bezeichnet auch den Koitus. Cf. PAUL ARNDT, Hinduismus der Ngada. Folklore Studies 17. 1958, pp. 120 f.

⁵ In wörtlicher Übersetzung: „Geht unter alle Bäume und in alle Felsenhöhlen“, d. h. an alle Orte. Der Sinn ist: Da es dem Menschen unmöglich ist, während des Regens überall hinzugehen, wo der Regen das Erdreich durchtränken soll, bittet man die bösen Geister, doch versöhnlich sein zu wollen und überall hinzugehen, damit der Regen auf alle Felder niederfalle.

erste Stück der Kalebasse vergraben wurde. Dieses gräbt nun die alte Frau mit ihrem Pflanzstock aus, ebnet den Boden wieder und sät dann auf etwa einen halben Quadratmeter überreichlich viel Reiskorn aus. Dann geht sie zu den vier Ecken des Feldes und sät auch dort den Reis. Danach bringt sie den Korb wieder in die Mitte des Feldes. Wenn später auf der *bui bola* der Reis nicht aufgeht, sagt man: *bui bola mona tabu* „der Korbboden wächst nicht“. Das ist ein schlechtes Zeichen, und man hat irgendwie gegen Sitte und Brauchtum verstoßen. Ein Büffel muß dann als Sühnopfer geschlachtet werden.

Ist die alte Frau mit ihrer Arbeit fertig, teilt sie den Reis an die anderen Frauen aus, wozu sie ein kleines geflochtenes Körbchen braucht. Dieses nennt man onomatopöetisch *tjitja tjatjo*, nach dem Geräusch, das beim Ausschütten und Herausnehmen des Reises entsteht (Abb. d).

Beim Säen machen die Frauen mit einem spitzen Stock ein kleines Loch in den Boden und legen drei oder vier Reiskörner hinein. Die Männer gehen hinterher, schließen die Löcher und ebnen das Erdreich mit langen Zweigen wieder ein. Bei dieser Arbeit werden allerlei Lieder (*tau pata tado*) gesungen.

Woi doa bai noa-noa
woi doa bai noa-noa wali
koka d'oa ne'e ana rawa kai
bai noa-noa wali
ata ari mona so'e sab'e de sai

so'e mona sab'e

Die Doppelflöte zu spielen ist einfach.
 Sie zu spielen ist wirklich einfach.
 Wie der Honigfresser und die Muskattaube,
 wirklich sehr einfach;
 so geht auch der junge Mann einher, der
 nicht mitarbeitet,
 der nicht teilnimmt an der Arbeit.

Der Sinn ist: der halbwüchsige Bursche spielt nur die Doppelflöte und macht es sich sehr bequem. Er verrichtet keine Feldarbeit und hilft auch anderen nicht bei der Arbeit. Er macht es wie die Vögel: hier und dort kehrt er zum Essen ein.

Go ata mēna Hua
tēko tuda rua
laba ata baka zale

Man schlägt die Gongs von Ua,
 zwei übereinander in einer Hand.
 Die Trommel der Leute drüben (jenseits des
 Flusses)

paka pawè-pawè
tēko toda ata nama ola

wird wirklich gut geschlagen.
 Man trommelt und gongt, um Leute anderer
 Dörfer einzuladen.

ègè haku, logo malo moyà

Schmiegsam sei die Lende beim Säen, beug-
 sam dein Rücken!

Zwischengesang:

D'ozo b'ia hoeeee ... oga hoeeee ...

Die jungen Burschen wollen uns nicht in
 demselben Ton antworten!

Dann wird das Lied wiederholt.

Ist das Reisfeld bestellt, dann breitet die alte Frau eine kleine geflochtene Matte über das Feldstück, das sie zuerst bestellt hat. Darauf legt sie das aus-

gegrabene Kalebassenstück. Von dem übriggebliebenen Saatkorn gibt sie einen Teil an die Frauen ab, die beim Säen geholfen haben. – Bis der Reis auf der *bui bola* aufgeht, ist die *tapi layi* an bestimmte Meidungsvorschriften gebunden. Sie darf keinen gegorenen Palmwein (*moke arak*) trinken, Spinnen und Maisrösten sind ihr untersagt. Wohl darf sie gerösteten Mais essen.

Eine der Säerinnen bringt den Pflanzstock zur Quelle, um ihr anzuzeigen, daß das Feld bestellt ist.

Inzwischen sind die Männer auch mit dem Einebnen und Glattstreichen des Feldes fertig geworden. Einer von ihnen tritt vor und spricht mit lauter Stimme das folgende Gebet :

| | |
|------------------------------|---|
| <i>Bhoooo ...</i> | (Lang gedehnter Ausruf ohne besondere Bedeutung) |
| <i>polo toè tama one</i> | Möge der Ruf zu euch kommen, Unheils-Geister ihr ! |
| <i>sile b'ie b'uga raga</i> | Zuckt sichtbar hell der Blitz (Bote heftigen Regens), |
| <i>b'o b'ila b'oke</i> | wie Bambus sprieße dann der Reis. |
| <i>gazu b'ila ləlu</i> | Er komm' aus dem Boden wie <i>ləlu</i> „Riedgras mit dickem Stengel“, |
| <i>b'oka b'ila jakə</i> | entfalt' sich wie ein Pilz. |
| <i>b'ila pake pod'i</i> | Einem Frosche gleich treib' er hoch, |
| <i>b'ila gala ɣo</i> | wie die Schlange kriecht, so setz' er Schößlinge an, |
| <i>b'ila pəpu nunu</i> | reich an Zahl wie Luftwurzeln gar des Waringin, |
| <i>b'ila lo heu</i> | die Stengel so dick wohl wie <i>pinang</i> -Stamm. |
| <i>sigə b'ila woŋə wiza</i> | Er schwelle an wie Blumenknospen vom <i>wiza</i> -Ried ⁶ , |
| <i>b'aka b'ila woŋo kala</i> | mög' öffnen sich der <i>kala</i> -Blume gleich ⁷ . |
| <i>b'ore b'ila loge moke</i> | Es spreite sich sein Blatt wie <i>aren</i> -Palmblätter, |
| <i>toko kune b'ila sue</i> | gelb wie Elfenbein der Stengel sei, |
| <i>lie te'a b'ila wea</i> | sein Korn so gelb wie Gold, |
| <i>wole lege sama loda</i> | Die Ähren lang wie goldene Ketten ! |
| <i>paè, wate, dia wolo</i> | Der Reis, die Hirse (sei überreich) auf diesem Berg ! |
| <i>piko, bio, kolo mod'o</i> | Die Wachteln, Webervögel, all' die kleinen, wilden Tauben, |
| <i>kadju watu zili lowo.</i> | mögen entführt wie Holz und Stein vom Banjir werden ! |

Nach diesem Bittgebet wirft er die Zweige, womit er das Erdreich eingeebnet und glattgestrichen hat, über den Zaun. Die Leute verlassen nun das Feld. Die Aussaat hat nur einige Stunden gedauert.

Wenn sich alle entfernt haben, nimmt eine der Frauen einige Mais- und *ke'o*-Körner ⁸ sowie ein paar Bohnen und zerreibt sie zwischen einigen Steinen. Sie sagt dabei folgenden Spruch, den man *tətu ke'o djawa bue tali* „Zerkleinern *ke'o* Mais Bohnen“ nennt. Er soll Ameisen und Vögel von dem eingesäten Feld fernhalten :

⁶ *wiza* ist ein Riedgras mit großer Blumendolde.

⁷ *kala* ist ein Riedgras, das weißlich blüht.

⁸ *ke'o* ist die Frucht des Tränengrases (*Coix*), auch „Hiobstränen“ genannt ; etwa von der Größe der Maiskörner.

| | |
|-----------------------------|---|
| <i>piko bio kolo mod'o</i> | Wachteln, Webervögel, kleine, wilde Tauben |
| <i>kadju watu zili lowo</i> | mögen wie Holz und Stein vom Banjir entführt werden, |
| <i>paè wate dia wolo</i> | Reis, Hirse (sei überreich) auf diesem Berg, |
| <i>b'o b'ila bato</i> | aus dem Boden komm' der Reis wie <i>bato</i> ⁹ , |
| <i>b'oka b'ila fako</i> | entfalte sich wie dem Pilze gleich. |

Jetzt gehen alle Leute heim und äußern ihre Freude in langgezogenen Rufen : *heeeeeiiiiii ... !*

Bevor das Zerkleinern der Körner beginnt, erhalten einige jüngere Mädchen etwas von dem übriggebliebenen Saatreis, etwa vier bis fünf *tjitja tjatjo*. Dieser Rest wird in ein fein geflochtenes Körbchen ¹⁰, das eigens zu diesem Zwecke mitgebracht wurde, geschüttet. Die Mädchen tragen den Reis ins Dorf, zerstampfen und kochen ihn. Die Männer und Jungen essen davon, von den Frauen nur diejenigen, die mit dem Besitzer des Feldes verwandt sind, nicht aber die Mädchen. Nur wer mitgesät hat, darf auch mitessen. Der Reis muß mit den Fingern gegessen werden, indem man ihn in kleineren oder größeren Schüben zum Munde führt. Gemüse und andere Zuspeisen dürfen dabei nicht genossen werden.

Wenn sich nach einiger Zeit herausstellt, daß der Reis nicht überall aufgegangen ist, wird er nachgesät (*sèko*). Sind die Halme dann etwa 10 cm lang, beginnt das erste Jäten. Dieses heißt *sewo lai haku* „Jäten Blatt biegsam“, da der junge Reis sich von selbst wieder aufrichtet, wenn ihn der Wind niedergeschlagen oder die Füße niedergetreten haben. Eine andere Bezeichnung ist *sewo banè ka'e* „Jäten Unkraut ältere Geschwister“ und meint „das Jäten des großen Unkrauts“. Wenn der Reis die ersten Triebe ansetzt, wird zum zweiten Mal gejätet. Dies nennt man *sewo b'ad'i ana* „Jäten Herauskommen Kind“ = „Jäten wenn die Kinder kommen“, oder auch *sewo banè azi* „Jäten Unkraut jüngere Geschwister“. Der erste Trieb wird darum auch wohl *ine* „Mutter“ genannt.

Zur Zeit des *sewo b'ad'i ana* spielen die Männer und Jungmänner auf der Maultrommel, und zwar darf diese nach altem Brauch und guter Sitte nur auf dem Feld, niemals aber im Dorf gespielt werden ¹¹.

Wenn der Reis so groß geworden ist, daß er bis an die Achsel der Jäter reicht, die bei der Arbeit hocken, gibt man die Höhe mit *roge kele* „Reichen (an) Achsel“ an. Wächst er über Schulterhöhe hinaus, sagt man : *laga wigu waka wiza* „Hinüberreichen Schulter achtgeben Ähre“ : man muß achtgeben, daß man bei dieser Höhe die Ähren nicht abbricht.

⁹ *bato* ist die größte der hier vorkommenden Bambusarten.

¹⁰ Dieses Körbchen wird *ipe d'ed'u nésu* genannt, wörtlich „Körbchen stampfen Reisstampfer“.

¹¹ Über die Maultrommel siehe das Analekt auf p. 633 dieses Heftes.

Kròñ Pāli et rites de la maison

Par EVELINE PORÉE-MASPERO

(Suite)

III. Erection de la charpente

1. Coutumes locales

Une fois préparés tous les éléments de la maison, on choisit une date propice pour les rites de la construction, celle-ci devant être, en principe, achevée dans le cours de la journée ¹. Je commencerai par décrire le cérémonial tel que je l'ai observé, ou tel qu'il m'a été résumé au cours de mes enquêtes personnelles.

M'étant fait bâtir une maison villageoise à Văt Tŭrk Thlà, j'avais demandé que les rites fussent accomplis suivant les règles locales. L'àčâr Tār Loñ, de Kràn Puñror, officiait : il me donna quelques éclaircissements postérieurs, mais j'eus peine à les comprendre et ne pus tirer de l'observation des rites tous les renseignements que j'aurais voulu.

La veille de l'érection des colonnes eut lieu une cérémonie que, localement, on dit *thvor Kròñ Pāli* « faire (offrande à) Kròñ Pāli ». Etaient présentés : un plateau contenant quatre *slà čom* ², un bol de riz cru au centre duquel se dressait une bougie entourée de quatre cents ³, deux paquets de cigarettes,

¹ La règle est encore suivie dans certaines localités, ce pourquoi 50 ou 60 hommes sont nécessaires (MCC. 83.003).

² Cet objet consiste en quatre feuilles de bétel roulées sur elles-mêmes et dressées autour d'une noix d'arec, le tout fiché dans un tronçon de cactus dit *damban yăk* « bâton de yăk » : ceci à Văt Turk Thlà, le support étant ordinairement en tronçon de bananier. On fabrique aussi, parfois, des *slà čom* beaucoup plus compliqués.

³ Cette offrande est appelée tantôt *anġar čei* « riz cru de la victoire », tantôt *anġar Prăġ Pīsndġar*. En exposant mes observations et les résultats de mes enquêtes personnelles, je désignerai pour plus de commodité cette offrande sous le nom d'*anġar čei* ; mais il faut bien entendre que, d'une part ce n'est pas toujours le nom local (on m'a le

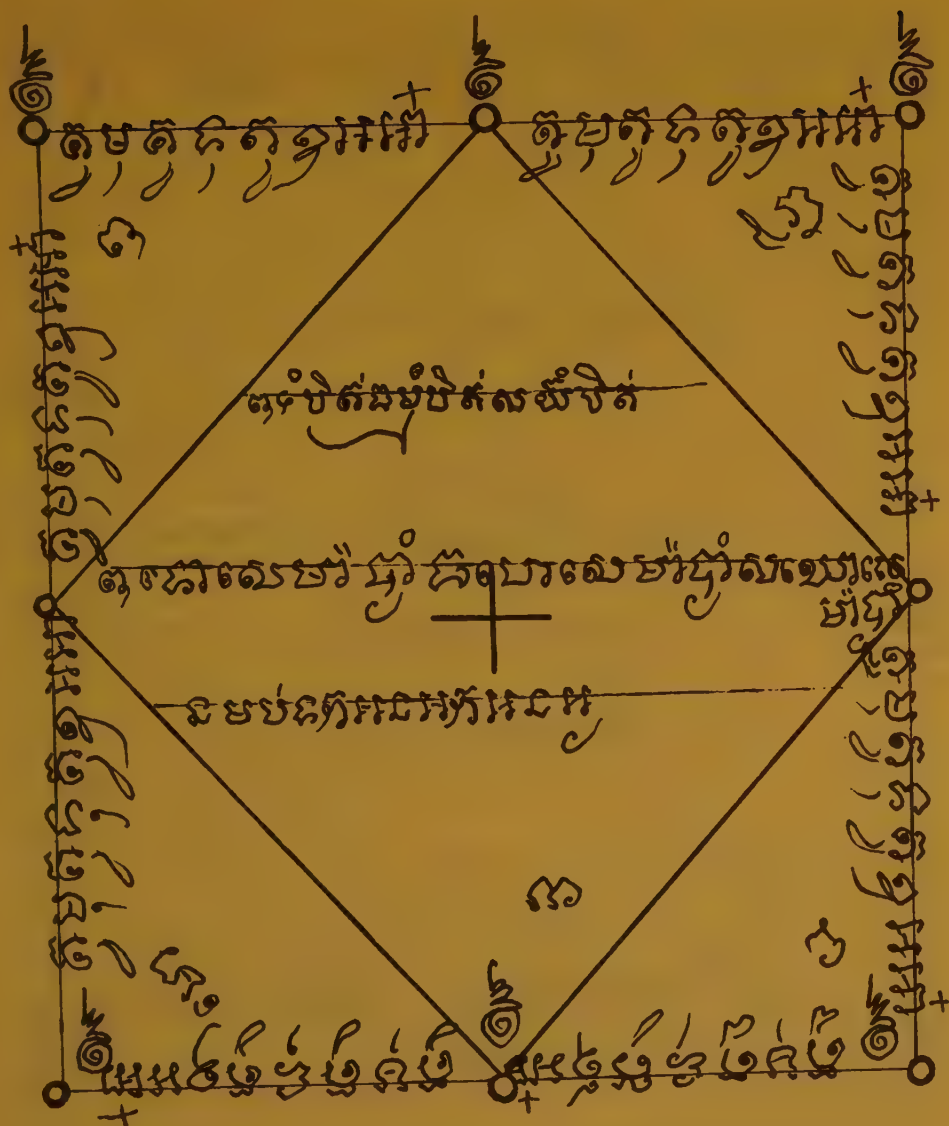


Fig. 16. *Yôn* sur carré d'andrinople rouge, placé entre la poutre faîtière et la colonne qui la soutient (quatre en tout).

un métrage de toile blanche, un paquet de baguettes d'encens ; un bol de bronze rempli d'eau ; un plateau portant dix plats de mets variés ; un plateau avec

plus souvent dit comment elle se composait sans la nommer), d'autre part l'*aṅkar čei*, avec les mêmes éléments de base, peut souvent être beaucoup plus compliqué.

Dans N.P.C., sur la foi des premiers renseignements qui m'avaient été donnés, j'ai nommé *tien kôl* cette offrande. C'était prendre la partie pour le tout, le *tien kôl* étant une bougie spéciale, qui peut être dressée entre quatre pièces de monnaie dans un bol de riz cru, mais ne l'est pas toujours, l'*aṅkar čei* pouvant, par ailleurs, être composé avec un autre genre de cierge.



Fig. 16a. *Yōn* placé au milieu de la poutre faîtière.

cinq plats de sucreries ; deux assiettes de riz cuit. Deux des colonnes étaient couchées de sorte que leurs « têtes » fussent dirigées vers le même point que la tête du *nāk*⁴, et sur l'une on avait posé trois métrages d'étoffe, deux bandes de feuille de bananier, un bouquet, une « main » de bananes. Les dés en ciment

⁴ Théoriquement. Elles étaient, je crois, dirigées du Nord-Est au Sud-Ouest (donc vers le venin du *nāk* à l'époque), mais je ne saurais l'affirmer car il y a une faute certaine dans la copie de mes notes. Au moment où la cérémonie allait commencer, la colonne située le plus à l'Ouest (et sans offrande), fut déplacée pour être franchement dirigée vers le Sud.

qui devaient recevoir les piliers ayant été d'avance préparés, elles étaient allongées de part et d'autre de celui du Centre-Est. Là étaient posés un parapluie fermé, deux paquets de baguettes d'encens, un bouquet de fleurs, et des carrés d'andrinople rouge à formules magiques dont l'un devait être accroché au milieu de la poutre faîtière, les autres posés au sommet des piliers de la rangée médiane ⁵. A côté, sur le sol, se trouvaient deux *pé*, l'un carré, l'autre triangulaire ⁶ dit *pé čramuħ čruk* « groin de cochon » et réservé à Krôn Pâli.

L'une des colonnes allongées sur le sol me représentait, paraît-il, et avait la primauté car elle devait donner asile à la divinité gardienne de la demeure. C'était une *sasar kanlôn* déterminée par la position du *nāk* à l'époque ⁷ ; le dé couvert d'offrandes la recevrait. Quant à la seconde colonne, c'était la *sasar čamban* associée à mon mari.

La cérémonie devant commencer, on étale, dans l'espace au Sud du socle de la *sasar kanlôn* honorée, une natte qui, elle aussi, doit être orientée suivant la date : elle est dirigée vers le Nord-Est ; puis les offrandes sont placées près de sa « tête », c'est-à-dire la partie non colorée où l'on place toujours l'oreiller.

Des baguettes d'encens sont allumées et piquées à raison d'une par socle de pilotis, quatre pour chacun des *pé*, cinq pour le plateau portant *slā čom* et *aħkar čei*, une pour chacune des assiettes de riz. On place le parapluie ouvert sur la colonne la plus importante. Dans le *pé* « groin de cochon » sont mis une chique de bétel, une cigarette, un gâteau et une banane. Enfin, sur chacune des deux principales colonnes, quatre baguettes d'encens sont fichées dans des bananes et morceaux de gâteaux. *L'àčar* vient se placer sur la natte, face au Nord-Est. De l'autre côté des colonnes viennent s'asseoir les ouvriers et leur chef. *L'àčar* se met à réciter ⁸ :

« Divins Seigneurs, Assemblée précieuse, nous vous invitons, Práh Bāt Thotarot qui demeurez dans la région de l'Est, nous vous invitons Práh Bāt Virihalak qui demeurez dans la région du Sud, nous vous invitons, Práh Bāt Vilohapak qui demeurez dans la région de l'Ouest, nous vous invitons, Prah Bāt Kōvīr qui demeurez dans la région du Nord, nous vous invitons, Práh Yommorāč qui demeurez au Nord-Est. Nous invitons l'ensemble des divinités, divinités des bois qui demeurez dans les ficus puissamment dressés, dans les ruisseaux, les rivières, les étangs, les lacs, le grand fleuve, la forêt de l'Himalaya. Venez, qu'il y ait gloire et félicité pour nous qui bâtissons une maison neuve, faites que tous les succès arrivent, en quantité, que nous acquerions les richesses de

⁵ Voir fig. 16 ces carrés tels que me les a dessinés l'*ačar* Loñ.

⁶ « A trois angles » est l'expression courante ; en réalité, le triangle a l'un des sommets tronqués.

⁷ Voici comment j'ai compris l'explication, plutôt confuse, qui me fut donnée. Faisant face à la direction où se trouve la tête du *nāk*, la première colonne, après la colonne d'angle, que l'on trouve en allant vers la droite est celle du dimanche (ou du soleil) et la suivante, en allant cette fois vers le centre, est celle du lundi (ou de la lune, *čān*) qui est la colonne (du) *lwen čān*. Ainsi, en faisant face vers le Sud, la seconde colonne vers la droite est celle du dimanche, celle du Centre-Est du lundi. Le choix, pour une maison de type habituel, avec les petits côtés à l'Est et à l'Ouest, se trouve restreint aux deux piliers centraux, celui qui est le plus à l'Ouest durant la première moitié de l'année, celui vers l'Est durant le second semestre.

⁸ Plus tard il m'a dicté le texte : mais sa diction de vieillard édenté n'était pas facile à comprendre et il peut y avoir des erreurs.

Nāki

| | | |
|---|--|-------------------|
| | Queue de la nāki | |
| Ventre de la nāki Enlever la terre et l'entasser ici | Phalkūn ĕt, pissākh S'asseoir en se tournant vers la queue | Dos de la nāki |
| Venin de la nāki Enlever cette partie de terre avant de lever les colonnes | Tête de la nāki | |

| | | |
|--|--|------------------------|
| Venin de la nāki Creuser la terre avant de lever les matériaux et les colonnes | Est Ventre de la nāki Entasser la terre ici | |
| Tête de la nāki | Ĉēs, āsdāh srāp | Queue de la nāki |
| | Dos de la nāki | |

| | | |
|-------------------|--|---|
| | Est Tête de la nāki | Venin de la nāki Creuser la terre avant de lever les matériaux et les cimes des colonnes |
| Dos de la nāki | Photrobdt āsdē hādēh | Ventre de la nāki Entasser les mottes de terre ici |
| | Queue de la nāki Se tourner par ici | |

| | | |
|------------------------|------------------------------|--|
| | Est Dos de la nāki | |
| Queue de la nāki | Mikkosr bōs māhh | Tête de la nāki |
| | | Venin de la nāki Creuser avant de lever les cimes des colonnes |

*On peut, en se conformant à la position de la nāki, obtenir bonheur et gloire,
célébrer un mariage ou construire une maison.*

Fig. 17. D'après MCC. 48.001

l'enseignement de l'Auguste Maître de la Loi, nous tous ensemble jusqu'à notre mère et père le roi Prāḥ Norôḍḁm, afin que nous soyons délivrés du péché, de la souffrance, de la douleur, de la maladie et de la crainte. Nous demandons que la pluie tombe, nous demandons que les choses heureuses se multiplient continuellement, que nous obtenions le séjour de la perfection et du bonheur continuellement. »

Puis les ouvriers prononcent avec l'*àcār* ces paroles :

« O puissances ! Ce jour est un jour d'offrandes propice. Or Madame peut se bâtir une grande maison haut perchée. Nous invitons Prāḥ Ēn, Prāḥ Prohm, Prāḥ Yommarāc, les Prāḥ Čatōlōkbāl, Prāḥ Kāl⁹, toutes les divinités de tous les cent mille lieux, Nān Koñhēn Prāḥ Thorni, le Nāk Tā Čās Srōk, pour qu'ils accordent dorénavant bonheur et santé. »

Alors, l'*àcār* rassemble dans un bol, à l'intention de Prāḥ Phum et de Krõn Pāli, du riz, des mets, des gâteaux, deux cigarettes et une baguette d'encens. Durant l'invocation qui suit, par trois fois, il jette du riz dans les *pē* : d'abord pour Prāḥ Phum, ensuite pour Krõn Pāli, enfin pour les deux ensemble ; mais avant de jeter la troisième poignée de riz cuit, il s'est prosterné face contre terre. Cependant, l'invocation est répétée, si besoin est, pour durer jusqu'à la fin de l'offrande :

« Ô avenant Prāḥ Phum, Auguste Perfection¹⁰, Augustes Gardiens de la Terre¹¹, prenez votre repas ! »

Ceci fait, l'*àcār* et les ouvriers engagent le dialogue suivant :

- Tout d'abord, Messieurs, vous redoublez le succès de cette entreprise heureuse !
- Réussite ! Félicité ! Bonheur !
- Ce jour est un jour d'offrandes propice, que prendra-t-on pour témoin ?
- On prendra la bouche.
- Que prendra-t-on pour témoin ?
- On témoignera en criant trois fois *hō* !

Tous alors, avec l'assistance, crient trois fois : *hō* ! cependant que le chef des ouvriers frappe sur un gong à coups redoublés.

Ensuite, l'*àcār* va asperger d'eau les dés de ciment, tout en murmurant des paroles qu'il m'a dit être du pāli et qu'il ne comprend guère. Le début semble une formule magique : on le retrouve sur l'un des carrés d'andrinople rouge¹². Puis viennent des louanges à la Loi du Buddha, au Clergé¹³, à la Doctrine, aux Dieux, à la Mort, le reste m'ayant été impossible à saisir. Pendant ce temps, un ouvrier attache aux colonnes des fils de coton écru. Enfin, les *slā čom* sont placés à chacun des coins du *pē* carré, on ferme le parapluie : la cérémonie est terminée.

Le lendemain, les colonnes doivent être dressées au moment où le soleil se lève. Des offrandes sont posées sur un plateau, l'*àcār* et son assistant formu-

⁹ Indra, Brahma, Yama-Roi, les Quatre Régents de l'Espace, le Temps.

¹⁰ Prāḥ Lakhaṇa serait ici un autre nom de Krõn Pāli.

¹¹ Prāḥ Phumbāl. Je ne suis pas certaine du terme, mais on me glose par Prāḥ

Mé Phum : Auguste(s) Chef(s) du Sol.

¹² Fig. 16. A savoir : *ku mū ku nū ku ḍ a ḍ*.

¹³ *Pōthithom nū satē, sañkhya nū satē...etc.*

lent des souhaits pour le bonheur de la maison¹⁴ et les premières colonnes, côté Sud, sont dressées : l'une porte des bananes et un parapluie ouvert, l'autre, qui me représente, celle de la *mé phtāh* (mère de la maison), avec une tige de canne à sucre. Les colonnes restantes sont érigées ensuite.

Ces observations furent faites en décembre 1940 ; il ne me fut possible de les compléter par aucune autre. Je pus, néanmoins, assister en 1941 à l'érection des colonnes du pavillon bâti pour l'incinération du roi Monivong ; malheureusement, je ne pouvais songer à poser des questions sur le moment et il me fut, plus tard, impossible de me renseigner.

A l'Est se trouvait un autel à trois degrés, abrité d'un parasol rouge. Sur l'étage supérieur étaient disposés deux *bàysēi*¹⁵, un plateau à pied avec cinq bougies et des baguettes d'encens, deux *slà thor*, deux bouquets de fleurs ; chacun des étages inférieurs portait deux *slà thor*.

A droite (au Nord-Est) de l'autel se trouvait une offrande formée de trois pétioles de feuilles de bananier réunis par leurs sommets que rejoignaient des plateaux superposés, triangulaires, comme une série de *pé* « groin de cochon » et de taille décroissante, neuf en tout.

On prépara devant l'autel des plateaux à pied supportant des plats de mets divers, et l'un une tête de porc le groin tourné vers l'autel. En même temps, d'autres offrandes étaient disposées devant un autel situé au Sud-Ouest du terrain : deux plateaux de mets, deux *slà thor*, un (?) *bàysēi*, des fleurs, des baguettes d'encens. Sur l'autel même, au fond, une rangée de cinq bougies blanches et cinq rouges, un paquet de baguettes d'encens étant placé derrière chacune de ces dernières. Deux nattes, avec leurs oreillers, furent étalées devant l'autel, à gauche duquel se trouvait un *pé* à neuf enroulements, une baguette d'encens y étant piquée à chaque angle.

A l'autel de l'Est, on alluma bougies et baguettes d'encens. L'officiant s'agenouilla et salua, puis se mit à prier à voix basse. Deux *bàku*, derrière lui, firent mugir leurs conques trois fois. Puis l'orchestre se mit à jouer, cependant que l'officiant, prenant du *lāč* placé à sa droite, le jetait à la volée.

Alors, les ouvriers s'avancèrent vers la colonne principale dont un parasol rouge abritait la « tête ». Le rythme de la musique changea. L'officiant accomplit de nouveau trois saluts, et il y eut un nouvel air de musique pendant qu'étaient enlevées les offrandes.

A droite et à gauche de l'autel du Sud-Ouest (?) on attachait à des poteaux¹⁶ deux ombrelles ouvertes, celle de droite étant une ombrelle de femme. Pendant ce temps, des femmes du palais s'installaient près de l'autel. Peu après arrivaient le nouveau Roi et le représentant de la France. A l'autel du Sud-Ouest, bougies et baguettes d'encens furent allumées tandis que l'orchestre jouait et que les conques sonnaient trois fois. Une corde aboutissant à la tribune officielle fut tirée, ce qui dressa la colonne au parasol rouge.

Tout imparfaites qu'elles soient, ces notes montrent que les rites royaux pour la construction ne diffèrent pas essentiellement de ceux du peuple.

¹⁴ Mes notes de détail à ce sujet ont été perdues.

¹⁵ Je ne sus alors déterminer de quelle variété.

¹⁶ Peut-être une partie de la charpente.

Les renseignements que j'ai obtenus au cours de mes enquêtes complèteront ces observations et dégageront quelques détails nouveaux. Je commencerai par rapporter ce que j'ai appris dans la région qui entoure Văt Türk Thlà et qui se trouve au Nord et au Sud du Prək Thnot, aux environs de Kômpon Kantuot.

Kròñ Pāli est invité pour toutes les fêtes célébrées à Prei Sāmpār. Pour bâtir, le propriétaire suffisamment fortuné met de l'argent dans les fosses destinées à recevoir les colonnes lors de la cérémonie en l'honneur de Kròñ Pāli. Sur l'une de ces colonnes sont attachés un *sāmpöt*, un parapluie, un plant de canne à sucre, qui doit être mis en terre, et, si l'on veut, un bananier. Les colonnes sont dressées le lendemain matin.

Les villageois de Sāk Sāmpou honorent Kròñ Pāli, qui est *mčās dēi*, propriétaire de la terre, le soir qui précède l'érection des pilotis. Il faut présenter un *pé cèn*, qui est octogonal, et un *pé* « groin de cochon ». On prie Kròñ Pāli d'accorder la santé à ceux qui habiteront la maison. Le lendemain matin, l'on revêt une des colonnes d'un *sāmpöt hól*¹⁷ et d'une veste, on lui attache une canne à sucre et un bananier – qui ne seront pas plantés – et on l'abrite d'un parapluie ouvert. On m'explique que les colonnes furent des arbres de la forêt : en habillant la *sasar čambañ*, « colonne aînée », on en fait le surveillant des mauvais esprits.

Pour la cérémonie en l'honneur de Kròñ Pāli, on présente, à Vāl Kandór, des offrandes consistant en un plateau de riz cuit et mets variés, un plateau de sucreries, un *pé cèn*, qui est formé de deux carrés concentriques, les angles du carré intérieur touchant au milieu des côtés de l'autre, enfin un *pé* « groin de cochon ». Après avoir invoqué Kròñ Pāli, on lève les colonnes, parmi lesquelles une *sasar kanlòn* et la *sasar čambañ* sont habillées. On y attache également une colonie d'insectes à laque et une bague passée sur un fil de coton, mais pas de canne à sucre. Le but est d'obtenir *srēi suosdēi*, « félicité », et *moñkōl*, « gloire ». Sous chaque colonne on place une feuille de *klèn koñ* et une feuille de *phnou*.

A Dòm Rürs, offrande est faite, le soir, à Kròñ Pāli : il y faut un *pé cèn* et un *pé* « groin de cochon ». L'*àčār*, en récitant sa prière, dépose une poignée de sésame (*lño*), un peu d'huile, sur chaque *pé*. Le lendemain, on lève les colonnes, dont l'une¹⁸ est habillée, avec un parapluie ouvert. On y attache en outre une canne à sucre et un bananier, qui seront plantés au Nord-Est : s'ils reprennent, c'est indice de prospérité pour la maisonnée. L'on doit également préparer un carré d'étoffe rouge, d'une coudée de côté, portant des formules magiques.

Le village voisin de Klèn Koñ célèbre, lui aussi, Kròñ Pāli, offrant un *pé* carré, un *pé* « groin de cochon », deux plateaux de mets, deux plateaux de sucreries. Une colonne est habillée. On n'y attache pas de canne à sucre, mais une colonie d'insectes à laque.

A Čamkār Svây, l'on me dit que Kròñ Pāli, *mčās türk dēi*, « propriétaire de l'eau et de la terre », est célébré lorsqu'on bâtit, pose les *semà* des pagodes,

¹⁷ Pièce de soie aux dessins polychromes dont les fils sont teints avant tissage.

¹⁸ Je n'ai pas fait préciser s'il ne s'agissait que d'une seule, ou de deux.

accomplit l'*aphisēk Prāh*¹⁹, accomplit les funérailles de plusieurs morts à la fois et, en général, toutes les cérémonies collectives. On lui offre un *pé* « groin de cochon ».

Les villageois de Trapān Rolūos, le soir précédant l'érection des colonnes, célèbrent Krōn Pāli comme ils le font pour toute cérémonie de quelque importance. Pour cela, il faut préparer un petit *pé cēn*, qui est formé par deux carrés concentriques, tandis que le grand *pé cēn* est de trois carrés – les angles du plus petit venant toujours au milieu des côtés du carré plus grand –, un *añkar cēi* – la bougie étant entourée par douze cents –, quatre *slā cōm*. En outre, on offre à Krōn Pāli de la poudre, un peigne, un miroir. L'*àcār*, tout en récitant son invocation, jette du *lāč*, des *sandēk*²⁰, du sésame, dans le *pé cēn*, de la nourriture dans le *pé* « groin de cochon ». Le lendemain matin, sans cérémonial mais à une heure faste, on revêt une quelconque des colonnes médianes, on lui attache un parapluie, mais pas de canne à sucre.

Il y en a une, mais que l'on ne plante pas, lorsqu'au Phum Prāh Thāt, le soir même de la cérémonie en faveur de Krōn Pāli, on attache vêtements et parapluies sur une colonne. Deux *pé* carrés, un *pé cēn*, un *pé* « groin de cochon » doivent être présentés.

Dans Phum Svay, l'offrande à Krōn Pāli est faite, comme ailleurs, le soir précédant l'érection des colonnes. Alors on présente un *pé*, de forme indifférente, un *sampōi hól* et un parapluie. Le matin, à l'une des *sasar kanlōn* est attachée une étoffe rouge à formules magiques, mais point de parapluie. On y attache aussi un *čram*²¹ contenant des bananes et un peu d'eau, qui est destiné à la *thnān phtāh*. Les colonnes sont dressées au son des gongs.

Plus près de Phnom Péñ se trouve Dañkor où, naguère, toutes les cérémonies devaient être précédées d'une offrande à Krōn Pāli, ce que l'on fait encore pour les grandes fêtes. Lui sont présentés quatre *cōm*, cinq bougies, cinq baguettes d'encens, un *añkar Prāh Pīsñōkār*, « riz décortiqué de Viṣṇu-karman », deux coudées d'étoffe et vingt cents. « L'orchestre khmèr »²² joue l'air de Krōn Pāli. On doit prendre soin d'officier la tête tournée dans la même direction que celle de Krōn Pāli, qui change avec les jours. En outre, comme celui-ci change de forme suivant les mois, il faut consulter les traités pour connaître les offrandes particulières à chacune de ces formes. On y ajoute des fruits lorsqu'il s'agit de la construction d'une maison. Une *sasar kanlōn* est habillée, on y attache une ombrelle, un rejet de bananier, une plante de canne à sucre. A la *sasar čambān*, qui représente le maître de la maison, est attaché un *slā thor*²³.

¹⁹ Intronisation d'une statue du Buddha.

²⁰ Terme générique pour les pois et haricots.

²¹ Corbeille d'offrande à forme d'entonnoir, terminant un bâton : cet objet sert presque uniquement aux rites agraires.

²² Les Cambodgiens distinguent « l'orchestre siamois », *phlén siem*, à nombreux instruments, de « l'orchestre khmèr », *phlén khmèr*, formé d'un ou deux tambours de terre (*sko arākh*, « tambour des esprits »), d'un violon bicolore (*tro*), d'une guitare (*čāpēi*) et de flûtes.

²³ Les *slā thor* vont d'habitude par paires ; j'ignore où l'on mit l'autre, s'il n'y a pas d'erreurs dans mes notes.

Pour le Nord-Ouest de Phnom Péñ je ne possède que des renseignements pris en deux villages jumeaux portant le nom de Samròñ, l'un étant au Sud (*tbòñ*), l'autre au Nord (*khàñ čòñ*). Dans le second, la veille du lever des pilotis, on place un *slà thor* à chacun des huit points de l'espace, puis on creuse les trous. A Kròñ Pāli sont offerts un *pé* quadrangulaire, un *pé* formé d'un cercle entouré d'un carré ; à Práh Phum est présenté un *pé* « groin de cochon ». Dans les deux derniers *pé* sont mis du riz cuit et des mets en sauce, des gâteaux, des bananes. Le lendemain matin, on attache à deux colonnes, choisies suivant le mois, *sampôt*, bananier et parapluie. Pour ce qui est de Samròñ Tbòñ, je sais seulement qu'il faut offrir à Kròñ Pāli deux mètres d'étoffe, une piastre, quatre *slà čom* et quatre gâteaux.

En amont de Phnom Péñ, Prêk Lāp, Svày Črom, Bāk Khèn sont situés au bord du Mékong, sur la rive droite. Dans le premier village, Kròñ Pāli est célébré le soir : on l'invoque en lui présentant un *pé* « groin de cochon », un *pé* formé d'un cercle inscrit dans un carré, des mets variés, des sucreries. Le lendemain matin, deux des piliers de la rangée médiane sont revêtus d'un *sampôt*, parés de bijoux et protégés d'un parapluie ouvert. On y attache également un bananier et une canne à sucre, que le propriétaire plante sitôt les colonnes dressées. Dans Svày Črom, Kròñ Pāli est également honoré le soir. Un *pé* « groin de cochon » lui est présenté ; pour Práh Phum, on a fabriqué un *pé* consistant en deux carrés l'un dans l'autre et entourant un cercle. Une tête de porc, une poule, des mets variés, sont également offerts. Ils sont disposés à droite et à gauche d'une natte sur laquelle sont placés un oreiller recouvert d'une étoffe blanche et un bol d'eau parfumée. En outre, si la maison est importante, un *slà thor* est posé sur l'emplacement de chacune des colonnes. L'une d'elles, au matin suivant, est vêtue, parée d'or et d'une bague, protégée d'un parapluie ouvert. Dès les colonnes dressées, un bananier est planté, qui n'avait pas été lié à un pilier.

Enfin, à Bāk Khèn, les rites du soir n'ont lieu que si la construction est importante. Dans ce cas, les offrandes sont nombreuses : *añkar čei*, paire de *slà thor*, paire de *bàysēi pakčam* ²⁴, un *pé* formé d'un cercle inscrit dans un carré, destiné à Kròñ Pāli, un *pé* « groin de cochon » destiné à Práh Phum. On présente également des accessoires de toilette : poudre, huile, parfum, miroir et peigne. Un plateau de mets en sauce, un autre de sucreries, ont été préparés. Cinq baguettes d'encens, cinq bougies, sont allumées, puis on invoque Kròñ Pāli, Práh Thorni. De la nourriture est mise dans les *pé* qu'on enterre. Au matin, l'une des colonnes centrales et l'une des colonnes d'angle sont vêtues, avec *sampôt*, veste, bague et parapluie ouvert. En outre, on y attache canne à sucre et bananier qui seront plantés. Les prières dites, les colonnes sont aspergées d'eau parfumée.

Sàrikà Kèñ se trouve sur la rive gauche du Mékong, presque à l'opposé de Phnom Péñ sur les Quatre Bras. Dans ce village, pour célébrer Kròñ Pāli, on doit dresser un autel (*rāñ tévodà*) à trois degrés où sont placées toutes espèces

²⁴ Les *bàysēi* sont des cônes, en tronçon de bananier entouré de rangées de triangles de feuille : les *bàysēi pakčam* comportent une seule rangée, vers le sommet.

de *slà thor* ²⁵. Pour Práh Phum un *pé* « groin de cochon », pour Kròñ Pāli un *pé* carré portant un *kantòñ*. L'une des colonnes est habillée, protégée d'une ombrelle. On y attache aussi un rejet de bananier que le maître de maison doit planter – sans qu'on sache la raison de cette coutume.

A Prêk Êñ, toutes les fêtes sont précédées par un *sèn Kròñ Pāli*. On offre un *pé* « groin de cochon », un *pé Práh Phum*, qui est un cercle dans un carré, du riz cuit blanc et rouge, ce dernier étant cuit dans du sucre et enveloppé de papier rouge. Une natte est étendue, avec un coussin recouvert d'une écharpe qui déborde vers l'extrémité opposée et sur laquelle on pose un service à bétel. A droite, on place un bol rempli d'eau, un plateau de mets en sauce ; à gauche, on place un plateau de sucreries. La natte est étendue devant un autel (*rān tévodà*) à trois étages, protégé d'un parasol, et sa direction varie suivant l'époque. Quant aux cérémonies de construction même, je ne trouve rien à leur sujet dans mes notes.

Vers l'Est de Phnom Péñ, se trouve Kien Svây Knòñ ; on y célèbre Kròñ Pāli le soir, en lui offrant bougies, baguettes d'encens, un *pé* « groin de cochon », un *pé* carré, un *čram*, un *bàysèi pram thnāk* ²⁶, de l'étoffe. Le matin, à l'heure propice, les piliers sont levés. L'un des plus hauts est paré d'un beau *sampôt*, d'une bague et d'un collier. On lui attache un parapluie ouvert et un rejet de canne à sucre. Cette colonne représente la *mé phtāh* ou *thnāñ phtāh*. Quand les arbres sont dans la forêt, ils sont la demeure de *bāñbāt* qui restent dans les colonnes, et la *mé phtāh* est leur chef. La canne à sucre n'est pas plantée. Tant que la maison n'est pas achevée, l'on y doit tenir allumée une petite lampe pour que les *tévodà* la protègent ²⁷.

A Čon Êk, je pus recueillir des renseignements nombreux. La cérémonie pour Kròñ Pāli a lieu, comme ailleurs, vers le soir. Quatre *slà čom*, deux *slà thor*, deux bols d'eau parfumée, un pot avec bétel et arec, deux mètres d'étoffe blanche sur laquelle on place vingt cents, un *añkar čei*, cinq baguettes d'encens et cinq bougies, des *sandèk* et du sésame, du paddy, du riz décortiqué, de la farine, un miroir, un peigne, de la poudre pour le visage, un *pé Práh Phum*, quadrangulaire, un *pé čèn* formé d'un cercle dans un carré : telle est la liste des offrandes. L'*àčàr* prie Kròñ Pāli et, lorsqu'il a terminé, met de la nourriture dans le *pé čèn*. Il pose dessus le *pé Práh Phum* où il jette la poudre et l'huile parfumée : les objets de toilette sont pour Práh Phum, qui est femme. Enfin, sur le tout, il met les *slà čom* et emporte l'ensemble à l'Est. Si la lune est décroissante, les *pé* sont retournés.

Ayant fait, l'*àčàr* oint d'huile la *sasar kanlòñ* réservée à la *čnāñ phtāh*, lui noue des fils de coton, tout en demandant : *loa mèn loa* (est-ce bien ou non ?) L'assistance répond *loa* (bien). Trois fois sont dites question et réponse. L'*àčàr*, alors, demande : *yok ěi thvor bantāl* (que prendra-t-on pour le témoigner ?) à quoi l'assistance répond trois fois : *hò!*

²⁵ Il y a peut-être erreur dans mes notes car je ne connais qu'une forme de *slà thor* usuelle.

²⁶ *Bàysèi* à cinq rangées.

²⁷ De même pour ma maison de Văt Tŭk Thlà.

Le lendemain, on s'assure de quel côté se trouve la tête du *nāk* pour savoir de quel côté rejeter la terre en creusant les fosses. Deux colonnes, l'une de la ligne médiane, l'autre d'angle, sont vêtues de soie, abritées d'un parapluie ouvert. On y attache canne à sucre et bananier. Ces deux colonnes représentent une femme et un homme, et le rite est accompli en vue d'obtenir bonheur et félicité (*srēi suosdēi*). On attache un *čram* à la colonne associée à la *čnān phtāh*. Dans les fosses, on place des feuilles de *phnou*, de *klèn koñ*, de *kantrók*, puis on dresse les colonnes, en commençant par celles qui se trouvent du côté de la tête du *nāk*.

Nous voici maintenant à Setbó, où la cérémonie précédant l'érection des pilotis est dite *sèn Krõn Pāli*. On étend une natte et dispose à droite des vêtements de femme, à gauche des vêtements d'homme. On place, en outre, un plateau de mets, un plateau de sucreries, un bol d'eau parfumée, une boîte à bétel, cinq chiques, cinq cigarettes. On ajoute, pour *Prāh Pīsnoḥkar*, cinq coudées d'étoffe blanche, quatre *slà čom*, un *añkar čei*, une bougie et une piastre, cette dernière étant destinée à l'*àčār*. Il y a un *pé Prāh Phum*, qui est un *pé* «gros de cochon» à trois enroulements, et un *pé Krõn Pāli* formé par deux carrés concentriques, l'extérieur à trois enroulements, l'intérieur à un. Sur le *pé Prāh Phum* sont mis des gâteaux, un *slà čom* qui porte sept feuilles de bétel enroulées autour de sept noix d'arec. Sur le *pé Krõn Pāli* sont mises des bananes débarrassées de leur peau et enduites d'huile ; l'une représente Krõn Pāli, l'autre un singe, la troisième une tortue d'or (*andòk mās*) monture des *yāk* : ce sont les trois formes que Krõn Pāli prend en dormant. L'*àčār*, faisant face au même point de l'espace que le *nāk*, c'est-à-dire Krõn Pāli, l'invite à venir.

Le lendemain matin, on étend une natte et, dessus, une étoffe blanche sur laquelle on place un bol d'eau parfumée. Des mets variés sont mis sur le *pé Krõn Pāli*, du riz cuit et de la viande sur le *pé Prāh Phum*. Si l'on est en période de lune croissante, le *pé Krõn Pāli* est posé à l'endroit ; si l'on est en lune décroissante, il est renversé. Deux colonnes, choisies suivant le mois, sont habillées : la *sasar čambañ* de vêtements féminins, de bijoux d'or, la *sasar kanlòn* d'un *sampòt* d'homme, de lingots de monnaie dits *prāk no*. On y ajoute parapluie et bananier. Ces colonnes représentent le mari et la femme ou, si l'un des conjoints est mort, le survivant et un enfant.

A Bā Phnom, dans la province de Prei Vēñ, on fabrique un *pé* à deux carrés. On pose un *slà thor* à chaque angle et, dans un ordre déterminé, de l'arec, du bétel, des cigarettes, du riz cuit et des gâteaux ; au centre, une image en argile de Krõn Pāli, avec des produits de beauté : poudre et huile de coco. Le tout est mis, avant l'érection des colonnes, sur une natte surmontée d'un coussin, et on le protège d'une ombrelle. Puis on appelle Krõn Pāli à venir prendre les offrandes et donner sa protection aux habitants. Une *sasar kanlòn* ou *lvēn čān* est vêtue d'un *sampòt* et on y attache canne à sucre et parapluie. Jamais on ne prépare ainsi deux colonnes à la fois. On offre des bananes, des bougies et des baguettes d'encens. On choisit, suivant le mois et le jour, une colonne plus petite, à laquelle on attache du fil de coton. Mes notes sont mal prises à cet égard, mais il semble que la première colonne soit assimilée à *Prāh Phum*, l'autre associée à la *čnān phtāh*.

Dans les environs immédiats de la ville de Prei Vên, j'ai fait quelques enquêtes rapides. A Krakor, le soir, pour le *sèn Krôn Pāli* est présenté un *pé* carré sur lequel on place un *pé* « groin de cochon ». Le lever des piliers a lieu à l'aube. Une *sasar kanlôn* est habillée, parfois une *lvên càn*. On dit que la colonne est l'âme de la maison, et c'est en elle que réside la *thnān phtāh*, une *srēi krūp lāk*, « femme de toutes les qualités ». On y attache une bague, de l'argent et une canne à sucre. A Bârây Lič, le *sèn Krôn Pāli* a lieu le soir : il y faut un autel à trois étages, un *pé Krôn Pāli*, qui est un carré d'une coudée de côté, un *pé* « groin de cochon » dit *pé Prāh Phum*. Le matin, sont érigées les colonnes dont une *sasar kanlôn* est vêtue ; on lui attache un bananier et une canne à sucre, que l'on doit ensuite planter. Cette colonne est celle de la *thnān phtāh*, la gardienne de la maison. A Čorñ Türk, on fait, le soir, offrande à Krôn Pāli d'un *pé cèn* surmonté d'un *pé* « groin de cochon », de *bàysēi*, d'un métrage d'étoffe, de mets et desserts, d'une piastre. L'*àčar* doit choisir (d'après les traités) le point où il se met pour rendre hommage. Le lendemain, on habille une *sasar kanlôn* suivant les règles des *hòrà* (astrologues) : par exemple, au mois de *kādēk*, on doit prendre la colonne du Sud-Est. On lui attache des bananes et un plant de bananier ou de canne à sucre qui, mis en terre, indique la prospérité future de la maisonnée, s'il pousse bien. A Prei Kantien, on ne célèbre pas de cérémonie en l'honneur de Krôn Pāli ; à côté de la *sasar kanlôn* qui doit être levée en premier, on place des vêtements, à la colonne on attache un bananier qui doit être planté : s'il prospère et porte fruits, ce sera la prospérité de la maison. A Thnāl Čei, Krôn Pāli est honoré, le soir, d'un *pé Prāh Phum* sur lequel est posé un *pé* « groin de cochon », de nourriture, de gâteaux, etc. Durant la cérémonie, on doit tenir compte du « souffle de mort ». Le lendemain matin, l'on met des vêtements et un parapluie ouvert à une *sasar kanlôn* se trouvant du côté du « souffle de vie ». Cette colonne est la *thnān phtāh* ou *mé phtāh*, c'est celle où l'on fait entrer les divinités des autres points cardinaux. On y attache soit un bananier, soit une canne à sucre, que les uns plantent, les autres pas, certains mangeant la canne à sucre. A Svây Sakhor, Krôn Pāli est honoré, le soir, d'un *bàysēi* à trois rangées, de cinq bougies, cinq baguettes d'encens, de nourriture, d'un *pé* carré à trois enroulements ayant une coudée de côté, et d'un *pé* « groin de cochon ». Le matin, pour « lever les colonnes », une *sasar kanlôn* et une *lvên càn* sont habillées : un parapluie ouvert et un bananier sont attachés à la seconde.

Nous passons maintenant à la province de Siem Răp, dans les environs d'Ankor. Suivant ma principale informatrice, dans la ville de Siem Răp on prépare une paire de *bàysēi pakčam*, une paire de *slà thor* qui sont déposés sur un autel en l'honneur de Prāh Ĕn (Indra). Il n'y aurait pas de *pé* « groin de cochon », celui-ci étant réservé aux *prāy*²⁸ et *nāk tà*. On étale une natte, qui doit porter une étoffe blanche et deux plateaux de mets et sucreries. Avant de lever les colonnes, on place dans les fosses des plaques d'or et d'argent : les pauvres les remplacent par des feuilles de « plante qui a des feuilles d'or », *dòm măn slēk mās*, et de « plante qui a des feuilles d'argent », *dòm măn slēk prāk*, qui,

²⁸ Génies féminins dangereux qui habitent certains arbres.

si je ne me trompe, sont des crotons au feuillage particulier. Ce faisant, on prie ainsi : « Je demande permission à Práh Ēn, je demande bonheur en ce jour qui est un jour propice ». Parfois on crie, parfois on frappe du gong après la prière. Les colonnes levées, on y attache une étoffe rouge à diagramme magique. Il n'y a ni vêtement, ni parapluie, ni rejet de bananier ou de canne à sucre.

On semble se conformer mieux à la tradition dans Pradāk où, pour toutes cérémonies d'inauguration de canal, de construction, pour les mariages, les funérailles et, jadis, pour le labourage, on accomplit un *pithi Krõñ Pāli*. On fabrique un *pê* carré dans lequel se trouve un cercle, le tout à un seul enroulement. Dans le cercle est posée l'image de Práh Thorni que l'on recouvre de safran et de poudre et que l'on entoure (toujours à l'intérieur du cercle) de sésame, patate et taro cuits, paddy, banane, canne à sucre, et *sandèk*. Le *pê* est dit de Krõñ Pāli. L'*àcār* qui me renseigna ignorait s'il fallait assimiler Krõñ Pāli à Práh Thorni, ou s'il était mari, père, ou mère, de Práh Thorni. L'image de celle-ci est abritée d'une ombrelle. Outre le *pê*, on fabrique deux *slà thor*, deux plats de mets et sucreries. Une natte et un oreiller, cinq coudées d'étoffe blanche, des vêtements neufs, sont préparés. Quand la prière en pāli, dite *thor añṣoñ Nāñ Thorni* ²⁹, est terminée, l'on creuse dans le sol un petit trou rond mesurant un empan pour le diamètre comme pour la profondeur. On soulève le fragment de feuille de bananier qui recouvre le cercle intérieur du *pê* avec tout ce qui se trouve dessus, image de Nāñ Thorni, sésame, etc., et on le met dans le trou. On « fait le *sèn* » en jetant dessus un peu de chaque aliment, puis on place le *pê* sur le trou, à l'endroit pendant la quinzaine claire, à l'envers durant la quinzaine sombre. Pour dresser les colonnes, le chef des ouvriers indique, d'après les livres et pour le bonheur de la maison, quelle est celle qui doit être habillée. Mon informateur pensait que ce n'était pas la colonne où réside la *mnāñ phtāḥ*, car celle-ci demeure dans un des piliers médians, tandis que la colonne habillée doit être d'angle. On lui met des vêtements neufs, des bijoux si l'on est riche, on y attache une ombrelle, un plant de bananier et un rejet de canne à sucre. S'ils poussent bien, c'est signe que les récoltes seront prospères.

A Thnāl, on « fait la fête de Krõñ Pāli », *thor bõn Krõñ Pāli*, le soir, en disant des prières, après quoi l'on met à la *sasar čambañ*, choisie par l'*àcār* suivant le mois, des vêtements neufs, des bijoux si l'on est riche, un parapluie, une canne à sucre et un bananier. Pour offrandes, une paire de *slà thor*, quatre *čom*, des pièces de monnaie ancienne qui représentent vingt-cinq cents, cinq coudées d'étoffe blanche ; deux plateaux portant mets et sucreries sont placés à droite et à gauche de la natte. Un assistant tient une ombrelle ouverte au-dessus de l'*àcār* officiant. Il y a un *pê* formé par deux cercles concentriques retenus par deux bâtons en croix : on y place un morceau de feuille de bananier portant une image en farine de Nāñ Práh Thorni. Après le *sèn*, on place l'image, ainsi que des aliments, dans le trou qui a été creusé sous le *pê*, que l'on replace en couvercle, mais retourné si l'on est en quinzaine sombre. L'*àcār* me dit que Krõñ Pāli était un roi d'autrefois, que la cérémonie (*sèn*) était en son honneur,

²⁹ Prière (du sanskrit *dharma*, « loi ») pour inviter Dame Terre.

que l'on demandait à Práh Thorni la permission de creuser la terre pour bâtir. La *mnāñ phtāh* et Práh Phum sont la même chose. La canne à sucre et le bananier sont plantés au Nord-Est de la maison.

Aux renseignements recueillis personnellement, il me suffira d'ajouter quelques extraits des textes appartenant à la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge. Voici d'abord ce que dit un informateur de la région de Čuk, province de Kämpöt.

Lorsque tout est prêt, l'on cherche le jour propice et, vers dix-sept heures ou dix-sept heures trente on invite des bonzes à réciter des *mantra* sur le terrain. Lorsqu'ils ont fini, l'on choisit trois colonnes. L'une, dite *sasar kanlòn*, est la colonne qui doit se trouver au Sud, près de la colonne de l'angle Ouest ; les deux autres sont des colonnes secondaires. On relève l'une des extrémités des colonnes qui doivent supporter la toiture et les pose sur des « pattes de daim », *čon romāñ*³⁰, pour qu'elles soient légèrement relevées. Puis on procède à la cérémonie en l'honneur de Krõñ Pāli. Les offrandes comportent quatre *čom*, quatre *thlèm*³¹, un plateau de mets, une paire de coupes contenant des cigarettes et des chiques de bétel, un *sampöt* et une veste de soie neufs, un miroir, un peigne, une timbale pleine d'eau, un *pě* carré d'une coudée de côté, un *pě* triangulaire d'une coudée de côté³², chacun contenant du *bày bāk* et du *bày čèn*, c'est-à-dire du riz cuit blanc et du riz cuit rouge, et du *nām phlā*³³. On les pique de bougies et baguettes d'encens allumées. Un *ččār* dit les formules qui appellent Krõñ Pāli Práh Phum Nāñ Kāñhñhē à recevoir des offrandes et demandent le terrain pour la construction de la maison, en même temps que bonheur et prospérité. Ceci fait, on enterre les *pě* dans une fosse, profonde de quatre empan, creusée à trois coudées au Sud du terrain qu'on veut construire. Ces *pě* sont en position naturelle pendant la quinzaine claire mais renversés si l'on est en quinzaine sombre. Puis on pique des baguettes d'encens aux emplacements des colonnes qui y sont transportées dès le soir. Le lendemain, à l'aube, on creuse les fosses et dresse les trois colonnes dont il a été question, commençant par la direction qui, suivant les traités, est propice au mois où l'on se trouve³⁴.

Un informateur de Prei Věñ décrit une cérémonie originale, qu'il nomme *khvēñ phum*³⁵ et qu'il dit très ancienne. Cinq personnes sont désignées pour représenter Naissance, Pouvoir, Avoir, Surabondance et Plénitude³⁶, qui vont se placer près des colonnes des points intercardinaux et du centre³⁷. Un sixième personnage vient, lui aussi, se tenir sur l'emplacement de la future maison ;

³⁰ Etais formés par deux bois liés vers le tiers de leur hauteur.

³¹ D'après une note de l'auteur, chaque *thlèm* consiste en un bol de riz, quatre gâteaux, une paire de bougies, un tical d'argent et un « pli » d'étoffe blanche.

³² Je n'ai point vu de *pě* « groin de cochon » d'aussi considérables dimensions.

³³ Tronc de bananier haché ou pilé, arrosé d'eau de *prahòk* (saumure de poisson).

³⁴ MCC. 48.008.

³⁵ *Khvēñ* signifie « croiser, se croiser ». L'auteur ne précise pas le moment, disant simplement qu'on attache canne à sucre, bananier et parapluie ouvert à une colonne *kanlòn*. Les rites semblent devoir se dérouler immédiatement après l'érection des colonnes.

³⁶ *Kòt*, *bàn*, *mān*, *koñ*, *pěñ*.

³⁷ Le texte, qui a nommé dans l'ordre ci-dessus les personnages, indique ensuite la position de chacun, mais en intervertissant Pouvoir et Avoir. La suite n'est compréhensible qu'en les replaçant sur la rose des vents suivant l'ordre de la première énumération : Naissance au Nord-Ouest, Pouvoir au Nord-Est, Avoir au Sud-Est, Plénitude au Sud-Ouest, Surabondance au Centre.

il tient un gong. Pouvoir, qui se trouve au Nord-Est, interpelle Naissance, près du pilier Nord-Ouest, qui répond au troisième appel, et le dialogue s'engage :

- Que pouvez-vous faire naître ?
- Paddy, riz, sésame, haricots, louches, marmites.
- Que prenez-vous pour proclamer la victoire ?
- Les cris.

Aussitôt, le gong est frappé, l'assistance pousse des cris. A son tour, Naissance appelle par trois fois Pouvoir, qui répond *bàn*, « cela se peut », et qui, le dialogue engagé, promet gongs de Phnong, gongs de Laotiens, sabres de Japonais, dignités royales, fortune de Mohà Sethëi. « Est-ce vrai ou non ? » demande Naissance, et Pouvoir répond : « c'est vrai ». Ceci est dit trois fois, puis, comme auparavant, pour proclamer victoire sont choisis les cris, aussitôt poussés par l'assistance et ponctués de coups de gong. Alors Surabondance, qui est au Sud-Ouest, interroge Avoir, au Nord-Est ³⁸, sur ce qu'il a. « Tout sans exception, paddy vieux et paddy neuf, bœufs et buffles, qui répondent très largement aux besoins », répond Avoir, et le dialogue se conclut encore par cris et coups de gong. A son tour, Avoir interroge Surabondance, qui promet or, argent, bœufs, buffles, enfants, petits-enfants, et tous les biens d'une maison. Enfin, le dialogue s'engage entre Surabondance et Plénitude, qui dit remplir tout jusqu'au bord, d'or, d'argent, de sorte que l'on aura toujours de quoi dépenser. Quand les cris et coups de gong ont résonné, la construction commence, afin que la maison puisse être inaugurée le soir même ³⁹.

Les rites de construction d'une pagode paraissent être les mêmes que pour une maison, à en croire le seul document dont je dispose. La veille de l'érection des colonnes, des offrandes sont disposées sur le « nombril » du terrain, et le chef des *àčār* présents récite par trois fois une invocation en l'honneur de Prāḥ Phum, Prāḥ Thorni, Prāḥ Srōk, maître(s) de l'eau et de la terre, et du riz et des mets sont versés sur le sol. Puis on emporte les offrandes pour honorer Krôn Pāli près du pilier qui doit être levé en premier. Ceci fait, l'*àčār* met du riz dans le *pé Prāḥ Phum* et noue des fils de coton à la colonne, qu'il arrose d'eau de *sambuor* ; le lendemain, au moment propice, il attache de nouveaux fils à la colonne, que l'on protège d'une ombrelle ⁴⁰.

2. Positions du nāk

Des renseignements réunis il est possible de dégager les données communes. On s'aperçoit rapidement que les notions sur Krôn Pāli, le *nāk*, Prāḥ Phum, Prāḥ Thorni, sont vagues, mais qu'il s'agit de propitier la divinité, quelle qu'elle

³⁸ On voit qu'il y a eu déplacement des personnages, Avoir étant passé du Sud-Est au Nord-Est, Surabondance du Centre au Sud-Ouest. Malheureusement, l'auteur n'indique pas si Pouvoir passe alors au Centre et Plénitude au Sud-Est, ce qui me paraît vraisemblable, ni quelle est la situation de Surabondance et Plénitude lors du dernier dialogue. On a vu (*supra*, p. 230 s.) que le Nord-Est est la voie d'accès du divin à la terre, d'où, je pense, les déplacements, Naissance demeurant, semble-t-il, à sa place et faisant naître les biens qui pénètrent dans la maison.

³⁹ MCC. 48.028.

⁴⁰ MCC. 85.031.

soit, qui est propriétaire du sol. De même si, dans la plupart des localités, on doit fabriquer pour la cérémonie un *pé* « groin de cochon » et un *pé cèn*, l'on ne s'accorde pas sur les personnages à qui ils sont destinés. Il y a liaison entre les colonnes habillées et la divinité du sol ou la déesse gardienne de la maison, d'une part, le ou les propriétaires de la dite maison, d'autre part. Il y a rapport entre la croissance du bananier et de la canne à sucre attachés aux colonnes et l'accroissement de la prospérité des habitants. Je laisserai momentanément de côté ces questions, pour les étudier en même temps que les notions des Cambodgiens sur Krôn Pāli et sur la *thnān phtāh*.

Les renseignements recueillis en diverses régions nous ont appris que l'orientation du *nāk* importait soit pour choisir les colonnes qui devaient être habillées, ou levées en premier, soit pour connaître la façon dont l'officiant devait se placer, soit pour rejeter dans la direction convenable la terre enlevée des fosses où seront plantées les colonnes.

Les traités indiquent trimestre par trimestre les positions du *nāk* avec les prescriptions rituelles qui en découlent, le bonheur qui résultera de leur observation. Tous les textes que je connais sont d'accord ⁴¹, sauf un ⁴², les positions étant ainsi données :

| | | | | | | |
|------------------|---|---|--|--|--|--|
| <i>phalkūn</i> | { | tête à l'O. queue à l'E. ventre au N. dos au S. venin au N.O. | | | | |
| <i>čèt</i> | | | | | | |
| <i>pissākḥ</i> | | | | | | |
| <i>čés</i> | { | » au N. » au S. » à l'E. » à l'O. » au N.E. | | | | |
| <i>àsāth</i> | | | | | | |
| <i>srāp</i> | | | | | | |
| <i>photrobōt</i> | { | » à l'E. » à l'O. » au S. » au S. » au S.E. | | | | |
| <i>àsōč</i> | | | | | | |
| <i>kādēk</i> | | | | | | |
| <i>māksēr</i> | { | » au S. » au N. » à l'O. » à l'E. » au S.O. | | | | |
| <i>bōs</i> | | | | | | |
| <i>mākh</i> | | | | | | |

On voit que le venin est projeté au point intercardinal intermédiaire entre deux positions successives de la tête du *nāk*. C'est en ce point que l'on doit commencer à creuser la terre et c'est là que doit être la colonne levée en premier ⁴³, dite « aînée » par quelques textes. Suivant les versions, la cime doit être inclinée vers cette direction soit franchement, soit en l'ayant dirigée d'abord vers la tête du *nāk* ⁴⁴. Les déblais sont rejetés vers le ventre.

⁴¹ Manuscrits Ieñ Ros et de l'*āčār* du Palais ; MCC. 48.001, 54.025, 83.015, 99.013.

⁴² E.K., p. 146-147, qui intervertit les indications relatives aux trimestres occupant les deuxième et troisième places, et se montre fantaisiste quant aux prescriptions rituelles.

⁴³ MS. Ieñ Ros, *āčār* du Palais. MCC. 54.025 notant par ailleurs que l'on doit construire aussi loin que possible du venin, il semble que cette colonne doive protéger la maison contre les dangers de celui-ci.

⁴⁴ Je ne pense pas qu'il s'agisse de toutes les colonnes : les textes ne donnent aucune indication qui pourrait le faire croire, et à Văt Tŭk Thlā c'étaient les deux colonnes habillées qui, durant l'offrande à Krôn Pāli, devaient être pointées vers la tête du *nāk*.

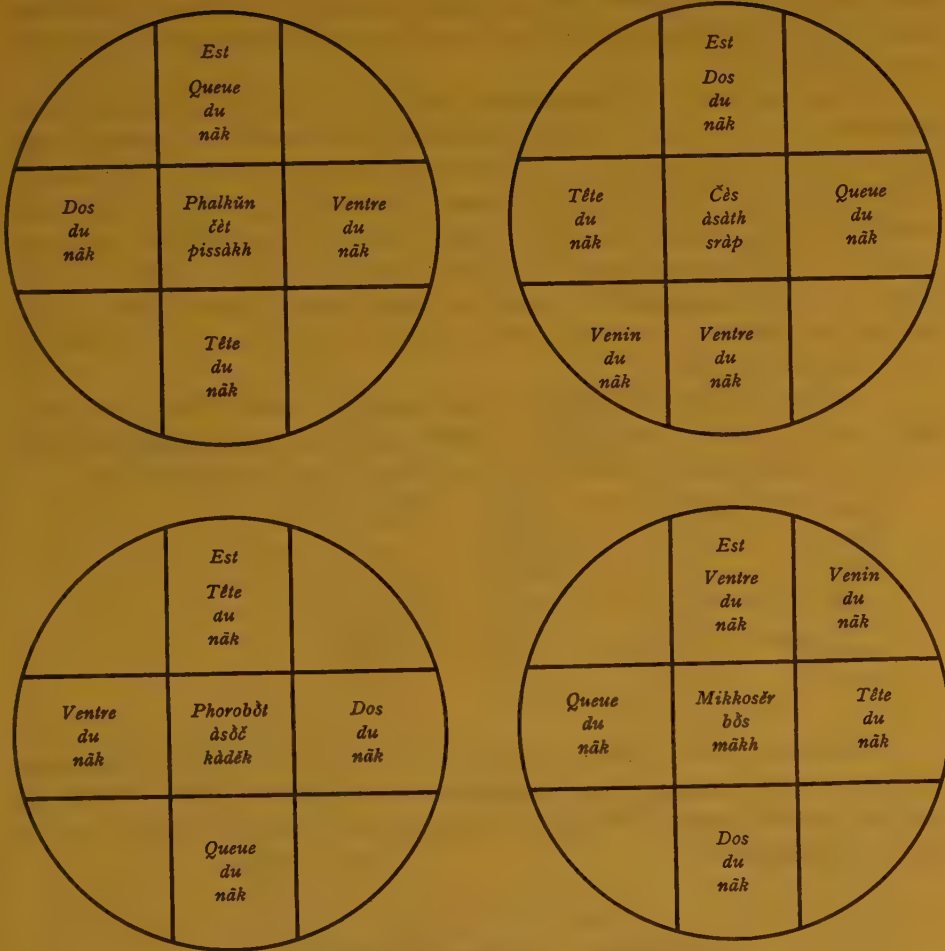
Nāk

Fig. 17a. D'après MCC. 48.001

Un détail intéressant, qui se retrouve dans la plupart des écrits, est la façon d'indiquer les positions. Pour le premier trimestre donné, il est dit que la tête du *nāk* est à l'Ouest, sa queue à l'Est, que le *nāk* femelle (ou *nāki*) a le ventre tourné vers le Nord, le dos vers le Sud et crache son venin vers le Nord-Ouest. Il n'est plus ensuite question que de *nāk*, mais le Cambodgien ne faisant pas la distinction des genres, il se peut qu'il soit alors question de la femelle. Les diagrammes reproduits fig. 17 donnent par trimestres les positions d'un *nāga* et d'une *nāgi*. C'est avec celle-ci que sont données les indications relatives aux rites de construction ; en outre, une note dit que l'on peut, si l'on tient compte des positions de la *nāki*, obtenir bonheur et gloire en célébrant un mariage ou construisant une maison. Un document plus explicite spécifie que les positions trimestrielles à observer sont celles de la *nāgi* quand on bâtit, car elle est maîtresse du foyer, les positions du mâle n'ayant d'importance que si

l'on part en voyage ou en guerre ⁴⁵. Un autre observateur dit que, pour construire, on doit consulter l'*àčàr* afin de connaître jour, mois et moment propices, positions du « feu qui perce », de l'*àràk thom*, du « souffle de vie », de la tête et la queue de la *nāki* ⁴⁶.

Ce dernier texte fait certainement allusion aux positions quotidiennes du *nāk* indiquées dans les graphiques, tels ceux de la fig. 18, en même temps que les secteurs où sont la « mort violente », *amrittiyuv*, le « feu qui perce », *akné čāk*, le « dieu puissant », *tépdà thom*, le « génie puissant », *àràk thom*, le « souffle de vie », *dañhòm ros* et le « souffle de mort », *dañhòm slàp*, ainsi que « félicité », *suos*. Pratiquement, seul a de l'importance le « souffle de vie », toujours à l'exact opposé du « souffle de mort ». Nous avons vu qu'à Thnāl Čei, on s'en inquiétait tant pour l'offrande à Kròñ Pāli que pour le choix de la colonne à vêtir.

On tient compte des positions quotidiennes du *nāk* (c'est-à-dire de la *nāki*) pour le mariage, guère pour la construction. Les trois documents dont je dispose ne sont pas d'accord, ainsi que le montre leur confrontation ⁴⁷ :

| | | | |
|------------|-------------|---------|---------|
| dimanche : | tête à l'E. | à l'E. | au N. |
| lundi | » | au S.E. | au N. |
| mardi | » au S. | au S. | à l'E. |
| mercredi | » au S.O. | à l'O. | au N.E. |
| jeudi | » à l'O. | au S.O. | au S. |
| vendredi | » au N.O. | au N.O. | au S.O. |
| samedi | » au N. | au N. | |

Il est clair que la version correcte est celle du manuscrit Ieñ Ros dont on peut facilement réparer l'oubli pour le lundi, où la tête du *nāk* se trouve au Sud-Est, le mouvement étant, pour la semaine comme pour l'année, dans le sens du *pradakṣiṇa*.

3. Positions et formes de Kròñ Pāli

Comme le *nāk*, Kròñ Pāli change régulièrement de place : les traités indiquent ces changements suivant les mois et les jours.

« Au mois de *čèt*, Kròñ Pāli est couché tournant la face vers le Sud. Si on lui sacrifie, on doit s'asseoir en tournant la face vers le Sud-Est, le dos vers le Nord-Ouest : alors il prendra les aliments du sacrifice.

Au mois de *piysák*, Kròñ Pāli s'assied tournant la face vers le Sud-Ouest. Si on lui sacrifie, on tourne le dos vers le Nord : alors il prendra les aliments du sacrifice.

Au mois de *čés*, Kròñ Pāli est assis tournant la face vers l'Ouest. Si on lui sacrifie, on s'assied en tournant la face vers l'Ouest : alors il prendra les aliments du sacrifice. »

⁴⁵ MCC. 83.015.

⁴⁶ MCC. 83.011.

⁴⁷ En première place le manuscrit Ieñ Ros ; en second les indications de MCC. 40.001, le seul à ne pas donner les déplacements sous forme de figures ; en troisième colonne, les indications de MCC. 54.025 reproduites fig. 13.

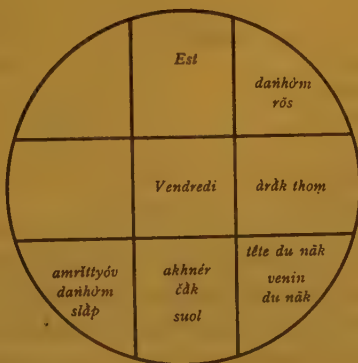
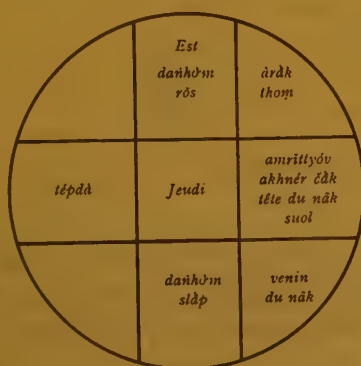
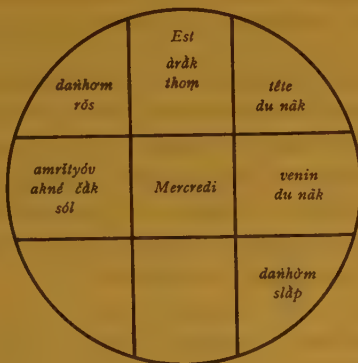
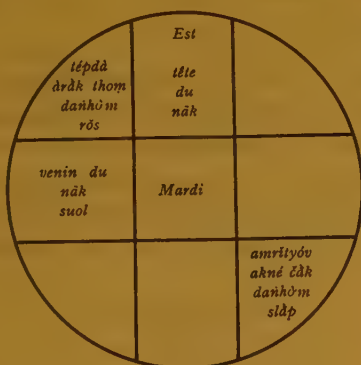
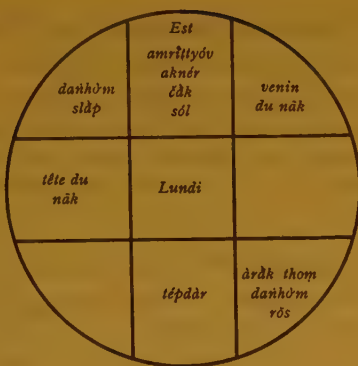
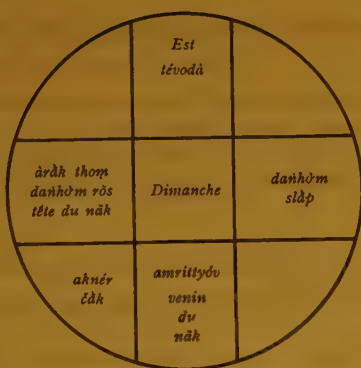


Fig. 18. D'après MCC. 54.025.

Le texte du manuscrit Ieñ Ros procède ainsi mois par mois. Puis il donne les positions suivant les jours :

« Dimanche, Krõñ Pāli est couché en tenant la tête vers l'Est, les pieds vers l'Ouest. Si on lui sacrifie, on s'assied à la pointe (de ses) pieds, alors il prend le sacrifice.

Lundi, Krõñ Pāli est couché en tenant la tête vers le Sud-Est, les pieds vers le Nord-Ouest. Si on lui sacrifie, on s'assied à la pointe (de ses) pieds, alors il prend le sacrifice. »

Et ainsi de suite pour tous les jours de la semaine, puis le texte continue :

« Au mois de *čët*, Krõñ Pāli change de forme, il est un *yākkh* qui se tient debout sur les richesses, il n'accorde rien.

Au mois de *piysākh*, Krõñ Pāli change de forme, il est un vieux *tàbā khau*, il garde les richesses, il donne l'aumône.

Au mois de *čés*, Krõñ Pāli change de forme, il est un tigre, il est un buffle, il est un rhinocéros debout sur les richesses, il n'accorde rien. »

Mois après mois les transformations de Krõñ Pāli sont ainsi données. On peut aussi les indiquer en même temps que les déplacements du personnage ⁴⁸.

Si la façon d'énoncer les déplacements de Krõñ Pāli, et corrélativement la position que doit prendre en un mois donné l'officiant, ne change guère d'un texte à l'autre, il n'en est pas de même quant au fond. Je dispose de sept documents, dont la comparaison est instructive. Voici d'abord les postures de Krõñ Pāli suivant les mois ⁴⁹ :

| | | |
|------------------|-----------------------------|-----------------|
| <i>čët</i> | couché (A, D, Fa) | debout (Cb, Fb) |
| <i>piysākh</i> | assis (A, B, Ca, D, Fa, G) | |
| <i>čés</i> | » (A, B, Ca, D, Fa) | » (Cb) |
| <i>àsāth</i> | » (A, B, Ca, D) | |
| <i>srāp</i> | debout (A, B, Ca, D, E, Fa) | |
| <i>photrobòt</i> | couché (A, B, Ca, D, Fa, G) | » (E) |
| <i>àsòč</i> | » (A, B, Ca, D, Fa, G) | |
| <i>kàdèk</i> | » (A, B, Ca, D, G) | assis (Fa) |
| <i>māksēr</i> | » (B, Ca, Fa, G) | » (A, D) |
| <i>bòs</i> | » (A, B, Ca, D) | » (Fa, G) |
| <i>mākh</i> | » (A, B, Ca, D, Fa, G) | |
| <i>phalkūn</i> | » (A, Fa) | |

Quant aux directions vers lesquelles sont tournés Krõñ Pāli ou l'officiant, les textes se contredisent les uns les autres, sauf pour *čés*, *srāp*, *photrobòt* ⁵⁰ et *kàdèk*. Il m'a semblé plus simple de concrétiser par des schémas (fig. 20) les diverses indications.

⁴⁸ MCC. 47.035 par exemple.

⁴⁹ Pour plus de commodité, chaque texte sera désigné par une lettre : MCC. 99.040 (A), 47.008 (B), 99.035 (Ca, Cb) et 47.005 (D) du même informateur mais présentant de notables différences, 47.002 (E) ; man. Ieñ Ros (Fa, Fb), man. de l'*àčār* du Palais (G). Le MCC. 99.035 et le man. Ieñ Ros donnent d'abord (Ca et Fa) les postures de Krõñ Pāli, les directions vers lesquelles il tourne la face, celles vers lesquelles l'officiant doit tourner le dos, puis ensuite (Cb et Fb) les transformations. MCC. 47.002 (E) donne seulement les positions de l'officiant, sauf pour *srāp*, *photrobòt*, *àsòč*. Lorsqu'un document n'est pas nommé, c'est qu'il ne dit rien en l'occurrence.

⁵⁰ A l'exception de E, qui dit qu'en *photrobòt* comme en *srāp* Krõñ Pāli, debout, fait face aux huit points de l'espace.

Les métamorphoses de Krõn Pāli ⁵¹ sont données par six textes ⁵² et peuvent se résumer ainsi :

| | |
|------------------|---|
| <i>ĉēt</i> | tigre, buffle (A, D, I) <i>yāḥ</i> (Cb, Fb, H) |
| <i>pissākh</i> | <i>bākhau</i> (A, Cb, Fb, I) ou <i>tabaḥ khau</i> (I) ⁵³ <i>bāḥ</i> (H) |
| <i>ĉēs</i> | tigre, buffle (A, D, I) » » rhinocéros (Fb) » » » cerf (Cb, H) » » » <i>prāy</i> (I) ⁵⁴ |
| <i>āsāth</i> | <i>īvoḍā</i> (Cb, Fb, D, I) <i>bāḥ ĉāḥ</i> (H) ⁵⁵ |
| <i>srāp</i> | crocodile (A, Cb, D, Fb) ⁵⁶ |
| <i>photrobōi</i> | <i>yāḥ</i> (A, Cb, D) <i>āsōrā</i> (Fb) <i>pithyāthor</i> (I) ⁵⁷ |
| <i>āsōĉ</i> | <i>pithyāthor</i> (A, Cb, D, Fb, H) ⁵⁸ <i>propāy ĉhmūñ</i> (I) ⁵⁹ . |
| <i>kādēḥ</i> | le Vent (A, Cb, Fb, H) <i>prāy</i> (D) singe (I) |
| <i>māksēr</i> | petit enfant (Cb) ⁶⁰ singe (Fb, D, H) Tosamūkh ⁶¹ , <i>tabaḥ khau</i> (I) |
| <i>bōs</i> | ascète (A, D) <i>bākhāv</i> (Fb) petit enfant qui ne dort pas (I) |

⁵¹ Elles sont le plus souvent indiquées par la formule : *prē rub ĉā*, « change de forme (pour) être ».

⁵² A, Cb, D, Fb, auxquels il faut ajouter des indications écrites à mon intention par un *āĉār* de Bāti (H) et le MCC. 40.001 (I). Ce dernier, qui traite des rites du mariage, ne fait aucune distinction entre *nāḥ* et Krõn Pāli.

⁵³ *Bākhau*, aussi écrit *bākhāv* est traduit « seigneur » par GUESDON. M^{me} Pěĉ Sāl m'a défini *bākhāv* par « un vieillard vêtu de blanc ». *Khau* selon GUESDON serait un messenger, un envoyé ; le *tabaḥ* ou *tabas* est celui qui pratique l'ascèse (sanskrit *tapas*).

⁵⁴ Peut-être y a-t-il confusion graphique entre le cerf *trāy* et le *prāy*, qui est un esprit féminin généralement dangereux.

⁵⁵ Le *ĉāḥ* est un oiseau aquatique, *anas casarca* selon GUESDON. *Bāḥ* est probablement ici l'équivalent de *baksēi*, « oiseau ».

⁵⁶ Cb et Fb ont la même indication supplémentaire qui mérite d'être notée : ce crocodile disparaît en se transformant en eau.

⁵⁷ Sanskrit *asura* et *vidyādhara*.

⁵⁸ H écrit : *pūṭh pyāthor*.

⁵⁹ *Propāy* pourrait être mis pour *Prāḥ Pāy*, le Vent. Mais *ĉhmūñ* ayant le sens de « commerce », on peut songer à *prapāy* « vendre en criant ».

⁶⁰ Le texte de A dit : *komṇān*, « secret, mystère ».

⁶¹ Dix Faces, surnom de Rāvaṇa.

| | |
|----------------|--|
| <i>mākḥ</i> | petit enfant (Fb, D) |
| | <i>tévodà</i> , vieillard qui a la foi (I) |
| <i>phalkūn</i> | <i>tévodà</i> (Cb, Fb, D) |

Les déplacements quotidiens de Krõn Pāli me furent oralement donnés par l'*àčār* Khlót d'Anloñ Romiet. D'après lui, le dimanche la tête est à l'Est, le lundi elle est au Sud-Est, et ainsi de suite jusqu'au samedi où elle est au Nord, la queue étant toujours exactement à l'opposé de la tête. Les textes, eux, parlent des pieds de Krõn Pāli, toujours dans le secteur opposé à celui de la tête, et notent que l'officiant doit s'asseoir à leur pointe. Voici quels sont les déplacements de la tête durant la semaine ⁶² :

| | | | | | |
|----------|------|------|------|------|------|
| dimanche | E. | E. | E. | E., | N. |
| lundi | S.E. | S.E. | S.E. | S.O. | S.E. |
| mardi | S. | S. | S. | S. | S. |
| mercredi | S.O. | S.O. | S.O. | S.O. | S.O. |
| jeudi | O. | O. | O. | O. | O. |
| vendredi | N.O. | S.E. | S.E. | S.E. | S.E. |
| samedi | N. | N. | S. | N. | N. |

Un *àčār* de Setbó m'a parlé de métamorphoses quotidiennes de Krõn Pāli qui, le dimanche, prend la forme de Nāñ Òmà Phòvòdēi ⁶³ ; on lui offre de la poudre et de l'huile. Lundi, Krõn Pāli est Ėysēi Kmén ⁶⁴ ; on lui présente du *lāč* et du miel. Mardi, c'est un *yāk* et on lui donne de la viande grillée ; mercredi, Krõn Pāli prend la forme d'un bœuf, on lui présente de l'herbe tendre. Pour les jours suivants, l'*àčār* n'a pu retrouver quelles métamorphoses avaient lieu.

4. Positions et formes de Práh Phum

Le manuscrit Ieñ Ros indique les déplacements de Práh Phum, que voici :

| | |
|------------------|--|
| <i>čèt</i> | tête à l'Est |
| <i>pissākḥ</i> | tête au Nord, face à l'Est |
| <i>čēs</i> | tête au Sud, face à l'Est |
| <i>àsàth</i> | tête au Sud-Ouest, face au Sud |
| <i>sràp</i> | tête à l'Ouest, face au Sud-Ouest |
| <i>photrobòt</i> | tête au Sud, face à l'Ouest |
| <i>àsòč</i> | tête au Nord, face au Nord-Ouest |
| <i>kàdèk</i> | tête au Nord-Est, face au Nord ⁶⁵ |
| <i>phalkūn</i> | il va en rond en aller et retour. |

⁶² De gauche à droite : *àčār* Khlót, textes B, F, C, H.

⁶³ Umā Bhāgavatī, l'épouse de Čiva.

⁶⁴ Ermite (ou Čiva) enfant.

⁶⁵ Le texte oublie *māksēr* et *bòs*, passant directement à *mākḥ thom* pour lequel il ne donne pas d'orientation. Il indique une relation avec Práh Thorni par deux phrases dont je ne vois pas la signification : *khè čèt práh phum prè tbón tou bór phàr práh thoroniy*, « au mois de *čèt* Práh Phum tourne la tête vers l'Est honorer (?) Práh Thorni » ; et : *khèh māk thom práh phum prè tbón tōu tul knòñ trun práh thoroniy*, « au mois de *māk thom*, Práh Phum tourne la tête aller saluer dans la poitrine de Práh Thorni » (?).

En outre, le manuscrit énumère les métamorphoses journalières de Prāḥ Phum, corroborées par un second document ⁶⁶ :

« Le jour un ⁶⁷ Prāḥ Phum est Prāḥ Rāč Kumà ⁶⁸, l'honorer avec bananes et canne à sucre.

Le jour deux Prāḥ Phum est Ōmāvotēiy ⁶⁹, l'honorer avec de la poudre de santal parfumée.

Le jour trois Prāḥ Phum est un yākkhs, l'honorer avec du poisson et de la viande.

Le jour quatre Prāḥ Phum est un tās, l'honorer avec des instruments de retraite, du miel, du sésame, des haricots.

Le jour cinq Prāḥ Phum est le Grand Ermite ⁷⁰, l'honorer avec du sésame, des haricots, de la nourriture de retraite.

Le jour six Prāḥ Phum est un bœuf, l'honorer avec de l'herbe tendre.

Le samedi, Prāḥ Phum est un rāčsēi, l'honorer avec de la viande. »

On peut noter que les métamorphoses journalières de Prāḥ Phum sont à peu près les mêmes que celles de Krôn Pāli, les rapports de ces dernières avec les jours étant sujets à caution, puisque l'āčar était fort hésitant et, de son aveu même, avait une mémoire défaillante.

5. Les fosses des colonnes

Les déplacements de Krôn Pāli, ceux de la nāki, conditionnent la position de l'officiant et la direction de la natte où il se place, le choix de la colonne première levée, l'orientation de ceux qui creusent les fosses des piliers, la direction où jeter la terre enlevée. Cela ne suffit point, car on met tout en œuvre pour que l'érection des colonnes se fasse dans des conditions heureuses.

C'est ainsi que les noms des hommes chargés de creuser les fosses, le bois du manche de leur čab ⁷¹ sont indiqués par certains traités :

| | | | | |
|----------------|------|--------------------|--------------|-----------------------|
| Un homme nommé | Prop | tient un manche de | lvā | au Nord-Est |
| » | » | Tōi | » | » |
| » | » | Kēv | » | » |
| » | » | Pūth | » | » |
| » | » | Pēc | » | » |
| » | » | Prēi | » | » |
| » | » | Čan | » | » |
| » | » | Kām | » | » |
| | | | āč pīs | à l'Est |
| | | | pó bāy | au Sud-Est |
| | | | kantūot prei | au Sud |
| | | | rāč | au Sud-Ouest |
| | | | čar | à l'Ouest |
| | | | čān | au Nord-Ouest |
| | | | phnou | au Nord ⁷² |

⁶⁶ Qui est le MCC. 47.005 (texte D).

⁶⁷ Dimanche. Les jours sont désignés nommément par D qui donne ici la métamorphose en rāčphumonā (?).

⁶⁸ Roi jeune homme.

⁶⁹ D : Ōmmār Phōkkovottēi (= Umā Bhāgavatī), honorée par des fleurs, de l'huile parfumée, du santal (kratēḥ duon čānt).

⁷⁰ Mohā Ēisēi, titre souvent donné à Čiva. D : tabās rūssēi, offrir haricots, sésame, miel.

⁷¹ Sorte de pelle dont le fer allongé est concave, sa partie supérieure formant un anneau du même diamètre, dans lequel on introduit un manche très court, les Cambodgiens piochant accroupis.

⁷² MCC. 48.025.

Ou bien :

| | | | | |
|----------|----------|--------------------|------------------|-------------|
| Un nommé | Proṃ | tient un manche de | <i>pnou ċrūm</i> | au Nord-Est |
| » | Sëittonà | » | » | » |
| » | Pūt | » | » | » |
| » | Moṅkol | » | » | » |
| » | Kèv | » | » | » |
| » | Krai | » | » | » |
| » | Pěč | » | » | » |
| » | Mān | » | » | » |

Les noms que doivent porter les hommes ⁷⁴ sont évidemment propices, ou ont un sens particulier convenant à l'orientation. Proṃ signifie « frontière », et le Nord-Est est le secteur par où communiquent ciel et terre. Kèv signifie « joyau », Puth est le Buddha, Pěč signifie « diamant » ou « précieux ». Präi « aimé, chéri » est remplacé dans le second texte par Krai, « puissant ». Čăn, « lune » ou « santal », est le nom de l'homme qui tient un manche de santal, et il est probable que l'idée de lune est représentée dans le nom correspondant du second texte ⁷⁵. Au Nord se tient un certain Kām, « soutien » qui, dans la deuxième version, est appelé Mān, « avoir ».

Dans les deux listes les noms d'arbres se suivent dans le même ordre, sauf une permutation entre *čăn* et *phnou* ⁷⁶, indice probable que les divergences, qui portent avant tout sur les rapports entre bois et orient, sont dues à un décalage des points de départ sur la rose des vents ⁷⁷. J'aurais tendance à donner raison au manuscrit Ieñ Ros puisque le *phnou* est l'arbre de Çiva, qui est régent du Nord-Est ⁷⁸.

Les prescriptions sont probablement tombées en désuétude, car je n'y ai jamais entendu faire allusion et les documents relatant les coutumes en usage ne les mentionnent pas non plus.

Les trous qui reçoivent les bases des colonnes doivent être triangulaires ; les creuser quadrangulaires serait amener la mort ⁷⁹.

Durant que le sol est creusé, on observe – ou observait – les présages. Une personne portant un *sampōt* bleu, qui arriverait alors par le côté Ouest du

⁷³ Man. Ieñ Ros, où les noms des hommes sont précédés par l'appellatif A. Celui-ci n'est pas employé dans le texte H, identique, sauf que Sëittonà devient Sūrt, *rāč pis* devient *rāč ċhpīs* et que le nom du bois est oublié pour le Nord-Ouest.

Dans E. K., p. 149, il est question de quatre hommes nommés Indra (Ēn), Brahmā (Prohm), Victoire (Čei) et Joyau (Kèv), les bois employés étant soit du *čhor ċntr*, « arbre d'Indra », soit du *rāč*. M. BITARD pense que les hommes creusent tous ensemble le trou de la colonne principale ; mais il y a quatre *sasar kanlōn* (terme que M. B. cite en note) et il s'agit ici de la ligne médiane des piliers. Quant à la colonne « des esprits vitaux » dont il est également question, la note montre qu'il s'agit de la colonne médiane (*sasar truñ*) la plus proche du *hāb* de façade.

⁷⁴ Peut-être simplement pour la cérémonie, comme c'était le cas supra, p. 562.

⁷⁵ Sūrt ou Sūta représenterait le sanskrit *sita* qui veut dire « blanc, clair, brillant ».

⁷⁶ Les noms *āč pis* et *rāč pis* désignant un même arbre ; *rāk* et *rāč réč* ne correspondent peut-être pas.

⁷⁷ Pour plus de clarté, j'ai donné aux deux listes le même point de départ ; en réalité la seconde commence avec l'Est.

⁷⁸ Il est de règle de planter le *phnou* au Nord-Est de la maison, cf. infra, p. 595.

⁷⁹ MCC. 48.025.

terrain, présage la venue (?) du maître de la maison. Une personne vêtue d'un *sampôt* rouge, ou tenant des fleurs d'argent, annonce que la maison sera incendiée, si elle arrive par l'Est. Si un bipède ou un quadrupède fait irruption, ou si quelqu'un en apporte qui soit tué, le maître de la maison⁸⁰ aura de la fortune. En apportant du feu, on annonce des maladies nombreuses. Si un chien arrive par l'Est ou le Sud, on vivra dans le bonheur ; s'il pénètre par le Sud-Est, on ne vivra pas longtemps dans la maison. S'il arrive un chat, ou qu'on en apporte un, c'est un signe de prospérité mais aussi qu'un voleur viendra s'offrir à votre service et que l'on devra être sur ses gardes. Si une femme pénètre dans le terrain par le Nord-Est, on aura beaucoup de fortune⁸¹.

Les idées qui ont déterminé l'énoncé de ces présages ne sont guère difficiles à saisir. Le bleu est la couleur de Saturne, astre dangereux, et l'Ouest est le côté des morts. Le *sampôt* rouge et les fleurs d'argent figurent vraisemblablement le feu et les étincelles et c'est à l'Est que paraît le soleil, feu par excellence. La richesse, au Cambodge, consistait pour une grande part en animaux, d'où le présage sur leur apparition. Si le feu que l'on apporte signifie maladie, c'est sans doute à cause de la fièvre, si fréquente dans le pays. Le chat est associé à la maison, mais ses propensions au vol sont connues. Les raisons qui déterminent les présages sur l'arrivée d'un chien sont obscures. Quant au présage de fortune qu'est l'arrivée d'une femme, il est dû à ce que le même mot *srēi* désigne la femme et la Fortune.

Des pronostics peuvent également être déduits de ce qui est mis à jour pendant le creusage des fosses. Découvre-t-on de l'argile, on obtiendra le bonheur pourvu qu'on verse un peu de miel dans le trou. Si l'on voit du cuivre rouge, le maître de maison possèdera éléphants et chevaux ; des pierres présagent qu'il sera un homme riche ou puissant (*sēthēi*), du charbon ou du bronze qu'il sera malade, et si l'on voit de l'argent, il mourra. Une pierre précieuse est de très bon augure, tandis qu'un serpent présage que le propriétaire sera un *sēthēi*. Le *ēhor phlōn*, « bois de feu », annonce l'incendie, le cuivre (jaune) le bonheur, le fer la mort, le *toṇvā* les tourments et la mort⁸².

Je ne vois pas les raisons de ces pronostics, sauf pour le « bois de feu » où elle est évidente.

On a vu qu'à Siem Răp étaient placées au fond des fosses des feuilles d'or et d'argent qui pouvaient être remplacées par des feuilles d'arbustes ayant la couleur de ces métaux précieux ; qu'à Prei Sampār on plaçait de l'argent dans les fosses, qu'on y déposait des feuilles de *phnou* et de *klēn koṇ*, de *kantrōk* à Čorñ Ēk, des feuilles de *klēn koṇ* et de *phnou* à Vāl Kandór. Les prescriptions des traités sont plus compliquées. Tel texte veut que soient mises dans toutes les fosses une feuille de lotus, une de *klēn koṇ*, une de *bās*, une de *phnou*, une de *lvā*, une de *smēir*, une de *saṇḍèk bāy*, du paddy de la variété dite *nān kōṇ* et

⁸⁰ L'expression *mčās phtāh* désigne aussi bien la maîtresse de la maison, ou le maître et la maîtresse à la fois : cette remarque vaut pour les pages qui suivent.

⁸¹ MCC. 48.025. E. K., p. 152, donne des indications analogues, mais les associe à l'érection des colonnes.

⁸² MCC. 48.025. On trouvera dans E. K., p. 149-150, une liste différente, avec quelques prescriptions rituelles. Je n'ai pas jugé utile de la reproduire ici.

du sucre blanc ⁸³ ; tel autre dit qu'on doit absolument placer dans les fosses du paddy *kõn* ou quelque objet portant le nom de *kõn*, synonyme de richesse (une feuille d'arbre *slèn kõn*, par exemple), ainsi qu'un morceau de courge, symbole de fraîcheur ⁸⁴. Suivant les pentes du terrain doivent être enfouis :

du bronze si le terrain est bas à l'Est ; cela donnera bonheur complet ;
 du fer si le terrain est bas au Sud-Est : l'on aura esclaves, bœufs et buffles ;
 du *nũp* ⁸⁵ si le terrain est bas au Sud ; l'on aura titres et esclaves ;
 des défenses d'éléphant ⁸⁶ si le Sud-Ouest du terrain est bas : l'on aura prospérité et bonheur ;
 des pierres si le Nord-Ouest est bas : l'on recevra du Roi des présents et vivra dans le bonheur ⁸⁷ ;
 des acides ⁸⁸ et du sésame noir si le terrain est bas au Nord-Est : on aura chance, bonheur et santé ⁸⁹.

D'après un troisième document, selon que la partie basse est en tel ou tel secteur, on doit mettre sous les colonnes :

Si c'est à l'Est, du fer : on aura domestiques et troupeaux.
 au Sud, de l'or : on aura de la grandeur.
 au Sud-Ouest, de l'argent : on aura prospérité, bonheur.
 à l'Ouest, du bronze : on aura le bonheur.
 au Nord-Ouest, des gemmes : titre donné par le Roi et bonheur.
 au Nord, deux fleurs : on aura le bonheur.
 au Nord-Est : du plomb : on aura le bonheur ⁹⁰.

Trois des matières citées sont les mêmes qui, dans le premier texte, étaient de sinistres présages : bronze, cuivre rouge, argent. Il est possible que ces métaux soient utilisés comme contre-poisons magiques.

6. Erection des colonnes

Si, la plupart du temps, le choix des colonnes rituellement importantes est déterminé par la position du *nāk* lors de la construction, d'autres règles peuvent être suivies. A Tà kèv, les colonnes médianes ⁹¹ doivent être de quatre bois différents coupés dans l'ordre suivant : *phčèk*, *rān phnom*, *sòkram* et *kakòh*, les colonnes de côté devant être taillées ensuite. On écrit les noms des bois sur quatre feuilles de papier, que l'on place dans une coupe lors de la cérémonie en l'honneur de Kròn Pāli ; la maîtresse de maison prend l'une de ces feuilles, et la colonne ainsi désignée par le sort est « l'ainée ». On attache à sa « tête » une colonne d'insectes à laque et, le lendemain, on la dresse en premier ⁹².

⁸³ MCC. 48.025.

⁸⁴ MCC. 48.028.

⁸⁵ Des cornes molles ?

⁸⁶ *Cè damrēi* : défenses avortées d'éléphant.

⁸⁷ Le texte n'indique rien pour le Nord.

⁸⁸ *Mčur*. Ce mot désigne les condiments acides, le suc de fruits acides.

⁸⁹ MCC. 48.006.

⁹⁰ MCC. 54.025. Le Sud-Est a été oublié.

⁹¹ *Sdam* ou *kanlòn*.

Ailleurs, on fait subir au pilier dressé en premier un traitement spécial qui varie suivant l'année cyclique où l'on se trouve ⁹³ :

L'année du bœuf, attacher un tronc de bananier, de *pôn*, cinq *kantôn* de riz cuit, (asperger) d'une timbale d'eau.

L'année du lièvre, envelopper le faite de feuille de *sên prā*, de bananier et d'une pièce de tissu.

L'année du nāga, broyer sur la colonne des feuilles de benjoin, essuyer avec des feuilles d'agrumes.

L'année du serpent, attacher au faite une lanière de cuir longue d'une coudée et un empan, une feuille de *čāk*, une feuille de *čār*, et faire une offrande de trois *kantôn*, bougie(s) et baguettes d'encens, avant de lever la colonne.

L'année du cheval, balayer trois fois la colonne de la cime à la base avec des feuilles de *sên prā*, puis la dresser au moment où chante un coq.

L'année de la chèvre, (les morceaux de) trois troncs d'aréquier mâles, deux feuilles de *čār*, deux feuilles de gingembre, trois poignées de sable, doivent être placés dans la fosse.

L'année du singe, enrouler le matelas ⁹⁴ et allumer trois bougies.

L'année du coq, mettre une étoffe dans la fosse et oindre trois fois d'huile la base de la colonne.

L'année du chien, mettre dans la fosse des fleurs, des feuilles de *smer*, du safran.

L'année du porc, mettre dans la fosse des feuilles de *phnou* et de *smêir* ⁹⁵.

Je ne saurais indiquer les raisons de ces prescriptions, mais elles doivent obéir à des principes de magie. En effet, les agrumes, *krôč*, dont on emploie les feuilles pour balayer la colonne en l'année du nāga sont redoutables, semble-t-il, aux crocodiles (qui sont des *nāk*), car on badigeonne de jus du citron à peau rugueuse les pirogues que l'on monte dans les lieux infestés par ces animaux ⁹⁶. On aura noté qu'à la colonne dressée en l'année du serpent, on attache une lanière de cuir qui pourrait être une image du reptile.

L'année à nom d'animal détermine également les textes sacrés à réciter ⁹⁷.

Lorsqu'au moment où sont dressées les colonnes un animal quelconque arrive sur le terrain, c'est le signe qu'on aura des domestiques des deux sexes ; si quelqu'un y apporte du poisson, cela présage des bœufs et des buffles pour le maître de maison, si l'on apporte du feu, c'est indice de maladies ; s'il arrive une

⁹² MCC. 83.011. Un passage très obscur de E. K., pp. 145-146, est intitulé « choix des colonnes » mais il est impossible de savoir en quoi il y a « choix », et si je suppose que le rite précède l'érection des piliers, c'est uniquement à cause de la place du texte. Il y est dit qu'une vierge doit coller aux quatre colonnes médianes un papier ou une feuille de métal portant les noms de Diamant, Bonheur, Satari (?) et Brahmā, les colonnes étant respectivement enveloppées d'étoffe rouge, noire, jaune et blanche. Je crois comprendre que Brahmā et Diamant sont les colonnes *centrales*, avec Brahmā vers l'entrée, Bonheur étant en façade et Satari à l'extrémité opposée.

⁹³ En réalité, le texte n'est pas très explicite, mais il semble bien qu'une seule colonne soit en cause.

⁹⁴ Qui a servi durant l'offrande à Kròñ Pāli ?

⁹⁵ MCC. 48.025, qui a omis les années du rat et du tigre ; il est seul à donner ces règles.

⁹⁶ Cf. R. A.

⁹⁷ MCC. 54.025 fait suivre les prescriptions relatives à l'érection des colonnes par la liste de ces textes, qui seraient destinés à conjurer les malheurs. La liste peut, néanmoins, n'avoir aucun rapport avec ce qui la précède, d'autant que les bonzes participent rarement au cérémonial de la construction. Par contre, l'usage de réciter tel ou tel texte sacré suivant l'année cyclique est fréquent, quoiqu'il y ait des divergences à cet égard ; cf. Cycle.

personnes vêtue d'un *sampöt* noir, le maître de maison mourra bientôt. Quand on lève les colonnes, il ne faut pas qu'elles déclinent vers l'Est, le Sud-Ouest ou le Nord-Est, ces trois directions étant celles d'où viennent bonheur, gloire, prospérité, longévité, fortune ; le maître de maison vivrait dans la misère et pourrait même mourir ⁹⁸. Selon un autre document, les colonnes s'inclinant lorsqu'on les dresse présagent le feu quand c'est vers l'Est, la mort du maître de maison si elles penchent vers l'Ouest, mais vers le Sud c'est la fortune. S'inclinant vers le Nord, elles présagent des querelles de famille, vers le Nord-Est, la chance et la fortune, vers le Sud-Ouest, beaucoup de chance, vers le Sud-Est, la mort et vers le Nord-Ouest, un grand pouvoir ⁹⁹. De plus, le document énumère les cas de chute de colonnes au moment où on les dresse : si elles tombent à l'Est, cela est propice ; au Sud-Est, il y aura incendie ; au Sud cela porte malheur ; au Sud-Ouest, les enfants seront malades. L'Ouest est une très mauvaise orientation qui amène la mort, au Nord-Ouest et au Nord correspondent les disputes, les malentendus. Au contraire, le Nord-Est est très propice ; qui vivra dans la maison sera entouré de serviteurs et servantes ¹⁰⁰.

Le maître de maison ¹⁰¹ mourra si l'un des tenons d'une colonne casse au moment où on la dresse ; de même si un corbeau, ou un vautour, vient se poser sur une colonne déjà debout pendant qu'on en lève d'autres ¹⁰². Il est interdit de retourner une colonne qu'on a dressée, sinon le maître de maison serait très malheureux ¹⁰³.

Des stances doivent être récitées pendant qu'on remblaye les fosses ; d'autres ont été dites quand on a ouvert la terre et quand on l'a enlevée ¹⁰⁴. Lorsqu'on remet la terre, on ne doit pas en faire glisser sous les colonnes, sous peine de maladie ¹⁰⁵.

IV. Entrée dans la maison neuve

1. Rites locaux

Tant que l'on n'est pas solennellement « monté dans la maison neuve », *lòñ phtāh thmēi*, ni femme, ni bonze ne peut y entrer ¹⁰⁶.

⁹⁸ MCC. 54.025.

⁹⁹ E. K., pp. 150-151, concorde à peu près avec ce texte, sauf qu'il indique la chance pour le Sud-Est et dit ne rien savoir quant au Sud-Ouest. Pour l'Ouest, il donne la maladie, et particulièrement le choléra.

¹⁰⁰ MCC. 48.006.

¹⁰¹ Pour éviter de constantes redites, j'ai écrit « maître de maison » mais il ne faut pas oublier qu'il peut aussi bien s'agir de la femme (qui, en fait, paraît être le véritable propriétaire de la demeure), ou des deux époux.

¹⁰² MCC. 48.025. E. K., pp. 151-152, indique les pronostics à tirer suivant les directions quand, au cours de l'érection des piliers, apparaissent (je cite dans l'ordre donné) : vautour, serpent, tourterelle, arc-en-ciel, coucou, frelon, abeille, fausse-aigrette ou milan.

¹⁰³ MCC. 48.025.

¹⁰⁴ MCC. 54.025, qui donne ces formules.

¹⁰⁵ MCC. 48.025.

¹⁰⁶ L'interdiction faite aux femmes est absolue. Celle aux bonzes paraît moins générale ; elle est donnée par MCC. 48.009.

Le rite d'entrée ne présente pas d'importantes variantes locales et il est suivi dans ses grandes lignes, quoiqu'avec tout le faste nécessaire, lorsqu'un nouveau roi est installé dans son palais. Je ne décrirai pas la cérémonie royale ¹⁰⁷ et, pour les coutumes populaires, procéderai, comme dans les chapitres précédents, en rapportant d'abord les renseignements de mes enquêtes personnelles, puis ceux que j'aurai pu trouver parmi les documents de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge.

J'ai vu deux fois une « montée dans la maison neuve » : pour l'inauguration de la demeure de ma servante Khim à Phnom Péñ, et pour celle de notre paillotte de Văt Türk Thlà. Les voisins et amis de Khim firent trois fois le tour de la construction tenue à main droite puis, s'arrêtant au pied de l'escalier, interpellèrent l'*àcâr* qui se trouvait à l'intérieur, disant qu'on venait de Lañkā, portant de nombreuses richesses pour le nouveau propriétaire. Le dialogue fini, tous montèrent. Des bonzes avaient été invités pour des récitations sacrées, mais ce n'est point obligatoire.

Pour notre demeure de Văt Türk Thlà, qui fut inaugurée le 24 décembre 1940, il fallait que la cérémonie fût fastueuse, et l'orchestre villageois avait été commandé. Lorsqu'il fut arrivé, l'on s'aperçut qu'on avait oublié le parapluie qui devait donner toute sa dignité au fils de l'*àcâr*, qui personnifiait « l'homme riche de Ceylan ». Pendant qu'on le cherchait, ce personnage se revêtit du pantalon noir et de la veste qu'on m'avait conseillé de lui payer. Il lançait aux assistants mille plaisanteries, donnant grande importance à un carnet où il avait, disait-il, inscrit toutes les richesses qu'il apportait. Puis on s'aperçut qu'il lui manquait un chapeau, et cela aussi était nécessaire pour montrer sa richesse ; on le chercha de tous côtés et enfin, coiffé d'un feutre noir, abrité d'un parapluie, le « richard » fut prêt. La procession s'ébranla, orchestre en tête, « richard » suivant, puis moi-même et ma servante, mon mari et notre cuisinier, enfin les villageois qui portaient les objets ménagers, dont le fourneau qui avait été allumé.

Ayant accompli le triple *pradaksina*, toute la procession s'arrêta devant l'entrée, où l'*àcâr* était installé sur le seuil. L'orchestre se tut et le « richard » s'écria : « Hé ! Monsieur de la maison ! » Il fallut plusieurs appels pour distraire de sa méditation le *lôk phtāh*. Alors s'engagea un dialogue auquel l'assistance et, particulièrement, le chef des ouvriers – qui était muni d'un gong – participait de temps en temps. Le riche Singhalais expliquait comment les *tévodà* lui avaient confié telles ou telles richesses, l'*àcâr* lui disait à qui appartenait la maison. Cela se termina par un coup de gong et des vivats. Aussitôt, l'homme de Ceylan monta l'escalier. On voulut me faire suivre, mais le chat rituel avait été oublié. On l'eut bientôt et quand j'eus suivi, tous se bousculèrent pour monter.

Les bonzes, assis dans l'angle Sud-Ouest, attendaient. On nous fit installer, mon mari et moi, sur une natte, face à l'Est et tournant le dos aux moines, à l'*àcâr* et au « richard », au plateau d'offrandes. Il est donc probable que notre place et notre orientation importaient plus que tout. L'*àcâr*, le « richard » et les

¹⁰⁷ Voir GUY PORÉE et EVELINE MASPERO, *Mœurs et Coutumes des Khmers*, pp. 141-142.

ouvriers appelèrent les *tévodà*, puis l'*àčàr* continua son invocation, posant une part de mets préparés dans un bol qu'il aspergea de quelques gouttes d'eau. De mains en mains le bol fut passé jusqu'au pied de l'escalier, où l'offrande fut déposée. Puis on nous fit tenir ensemble, mon mari et moi, une coupe de cuivre où se dressait le *bày pralǝn*, « riz cuit des esprits vitaux »¹⁰⁸, pendant que l'*àčàr* murmurait ses prières. Cela faisait partie, paraît-il, des rites du *čān dai* tel qu'il se pratique pour le mariage, qui aurait dû se terminer par une ligature de fils de coton à nos poignets ; mais l'*àčàr* n'osa les accomplir en entier. La cérémonie se termina par les litanies des bonzes¹⁰⁹.

Lorsqu'à Prei Sāmpār on inaugure une maison, les gens prennent paquets et ustensiles de ménage pour le *pradakṣiṇa*. Puis ils demandent à l'*àčàr* qui se trouve à l'intérieur, à qui est la demeure. Ils disent que le Roi de Chine apporte des présents, qu'il est suivi d'Argent, d'Or, de Pouvoir et d'Avoir¹¹⁰, et de deux femmes, Pierre Précieuse et Collier¹¹¹, qui seront des serviteurs et des servantes. Une femme enceinte monte, tenant un chat. Elle est suivie d'un personnage portant un sac de riz décortiqué, et d'un autre portant un sac de paddy. Dans la maison a lieu le rite « d'attacher les bras », *čān dai*, des propriétaires.

A Dòm Rǝs, on tourne trois fois autour de la maison en portant un rouet, un sabre et divers objets. Doit être présente une femme enceinte, appelée pour l'occasion Sreī Krǝp Lǝkh, Femme de toutes les Vertus, qui doit porter un chat tricolore. On dit venir de Chine. On fait aux propriétaires le *čān dai*.

A Vāl Kandór, ayant fait le tour de la maison, l'on annonce à l'homme qui se trouve à l'intérieur, qu'on a fait naufrage, que l'on apporte de l'or, de l'argent pour le maître de maison. Puis on procède à la ligature des poignets des propriétaires. Ensuite, quelqu'un¹¹² frappe d'un maillet une colonne en criant : Victoire ! Félicité ! Bonheur !¹¹³ ce à quoi l'assistance répond : Hô ! On procède ainsi trois fois.

Ceux qui inaugurent une maison de Sāk Sāmpou disent venir d'un royaume lointain, *nokor čhñai*. La ligature des poignets a lieu ; on se souvient aussi qu'il faut enfoncer un coin dans une colonne, mais l'*àčàr* étant absent, on ne peut me dire comment.

A Phum Práh Thāt, le *pradakṣiṇa* est accompli par une femme enceinte qui tient un chat, et des amis portant divers paquets. On dit venir de Nokor Rāč Krǝs¹¹⁴ d'où l'on apporte de l'argent, de l'or, des richesses. On noue des

¹⁰⁸ Voir : C.A.E.V.

¹⁰⁹ J'ai donné la description de cette fête, car elle permettra de mieux se représenter les renseignements suivants. Mais, dans l'agitation et le bruit, beaucoup de détails m'échappèrent, et je ne pus revenir assez tôt sur les lieux pour les contrôler. Ainsi, du fil fut noué à la colonne de la *čnān phtāh*, où des offrandes avaient été attachées dans un *čraṃ* : je ne sais quand cela se fit.

¹¹⁰ Prāk, Mās, Bān, Mān.

¹¹¹ Kǝv = cristal, gemme. Je n'ai pas écrit le nom donné pour Collier.

¹¹² Probablement le chef des ouvriers.

¹¹³ Čei aṇ, suor aṇ, sǝk aṇ.

¹¹⁴ Rājagṛha.

fil de coton aux poignets de la *mé phtāh* et l'on attache (à une colonne) des insectes à laque en disant : Argent ! Or !

Les gens de Svây Sakhor prétendent venir de Nokor Òdar Kalô Tvip ¹¹⁵. On noue des fils aux poignets du maître et de la maîtresse de maison ainsi qu'aux trois plus hautes colonnes.

Une femme enceinte portant un chat noir précède la procession des amis chargés de paquets, pour le *pradakṣiṇa* que font les habitants de Trapāñ Rolūos. Ils disent apporter de l'or, de l'argent, du coton, etc., mais n'indiquent pas d'où ils viennent. Une fois montés, la cérémonie du mariage est accomplie. Ensuite, on attache une colonie d'insectes à laque à la colonne *čambāñ*. Pour cela, quelqu'un demande : « La colonne a-t-elle de la vertu ? » et l'assistance répond : « En vérité ! » ¹¹⁶ Ainsi trois fois. Puis on prend la colonie, on frappe trois fois d'un marteau la colonne, et l'on attache le nid d'insectes. Le même rite est accompli avec un coin qu'on enfonce au marteau.

Pour tourner autour d'une nouvelle demeure, les habitants de Setbó doivent porter un panier de paddy, un ciseau, *banlāk*, avec le maillet pour l'enfoncer, quatre *slā čom*, un bol de riz cru avec de l'argent et une bougie, enfin un sac pour paddy, dans lequel on a mis des briques et qui doit être déposé au pied de la *sasar kanlōñ*. Une femme enceinte tient un chat. Le reste de l'assistance porte les ustensiles de ménage, meubles, valises, etc. L'*àčār* en charge demande s'il y a quelqu'un, et lorsqu'on lui répond, annonce qu'il est un *tévobōt* qui apporte toutes sortes de richesses. Puis on monte dans la maison, honore Prāḥ Phum Prāḥ Kāl ¹¹⁷, et on attache des fils de coton aux poignets des propriétaires.

A Kien Svây Knōñ ceux qui accomplissent le *pradakṣiṇa* disent venir de Nokor Rāč. On doit apporter dans la maison un « chat de toutes les vertus », *čhmā krūp lākh*, c'est-à-dire un chat de trois couleurs. On ligature les poignets des propriétaires en souhaitant bonne chance pour la maison.

A Sarikā Kēv, quelques personnes feignent de jouer aux cartes dans la maison. Les amis apportent aux propriétaires or, argent, etc., et ceux-ci nouent des fils de coton à leurs poignets, puis on leur fait de même ¹¹⁸.

Pour leur *pradakṣiṇa*, les habitants de Prêk Lāp, portent des valises et un chat. Ils sont des voyageurs d'un pays riche qui cherchent une demeure et y apportent leurs effets. Le *čari dai* termine la fête.

Les habitants de Svây Črom arrivent en procession, portant des objets divers, soie, or, argent, enroulés dans des nattes. A la différence de tous les villageois que j'ai interrogés, ils ne tournent pas autour de la maison et engagent

¹¹⁵ D. C. s. v. Òttar donne Òttar Karô Tvip comme une forme défectueuse de Òttar Kuru Tvip, nom d'un grand « continent » au Nord du mont Sênérū. Il s'agirait donc de l'Uttarakuru des textes de l'Inde. Comme les Cambodgiens de la campagne ont tendance à prononcer *lo* pour *ro*, je pense que j'ai mal entendu Karô-tvip. Dans MCC. 83.015, le porte-parole du cortège dit venir d'Uttara Kārō Thvip.

¹¹⁶ *Sasar mām lākh* —. Mèn.

¹¹⁷ Ma note est peut-être fautive : il me semble qu'il doit s'agir de Prāḥ Phum Prāḥ Kar (et Prāḥ Thorni).

¹¹⁸ Ainsi en est-il lorsqu'on reçoit des voyageurs.

aussitôt le dialogue avec qui est à l'intérieur. Leur porte-parole dit venir de Kapëilophos Bórëi ¹¹⁹, apportant or et argent. Une fois qu'on est monté, on noue des fils de coton écu aux poignets du maître et de la maîtresse de maison qui, à leur tour, en attachent à l'homme de Kapëilophos.

Avant toute chose, les paysans de Čoň Ěk montent dans la maison deux sacs de paddy qui sont placés à l'endroit où sera le grenier. Puis ils s'organisent en procession. En tête marche un homme qui tient un sabre, puis doivent suivre ceux qui portent : un panier de paddy dans lequel on a mis un marteau et un ciseau ; quatre *slà čom*, un bol de riz cru avec bougie centrale et quatre sous ; un rouet ; un chat tricolore. Il faut qu'il y ait dans la procession une femme enceinte de son premier enfant. Les trois tours faits, le porteur de sabre, qui personnifie le patron d'un bateau, appelle l'habitant de la maison, sans recevoir de réponse. Il appelle une seconde fois et l'*áčar* répond que le propriétaire dort, qu'il ne faut pas ainsi faire du bruit. Le navigateur appelle une troisième fois et le maître de maison paraît enfin, demandant ce qui se passe. Je viens de Nokor Răč Krřh ¹²⁰, lui est-il répondu, et j'apporte de l'or, de l'argent... (etc.). Si vraiment vous apportez cela, dit le propriétaire, montez !

Une fois qu'on est entré, l'on noue du fil aux poignets du maître et de la maîtresse de maison, auprès de qui ont été placés un plateau de mets, de riz cuit, etc., après avoir appelé trois fois le bonheur sur eux. Ensuite, l'*áčar* attache des fils de coton aux colonnes. Puis il fait mine d'enfoncer le ciseau avec le marteau, demandant : « Est-ce bien ou non ? » L'assistance répond : « Pas bien. » Il recommence un peu plus haut, l'assistance répondant encore que ce n'est pas bien. Il recommence plus haut encore, et cette fois la réponse est : « Bien ! » Toute l'assemblée crie *yo hó!* par trois fois tandis que le ciseau est enfoncé. On me dit que ce rite est accompli pour empêcher que les revenants, *kħmòč*, viennent habiter la maison.

Un rouet, jadis, était indispensable à Saṃrōň Khàň Čoň, mais actuellement il suffit de porter en *pradakṣiṇa* du paddy, les ustensiles ménagers, un chat. Puis s'engage l'inévitable dialogue, où le porte-parole des arrivants dit que son navire a coulé, qu'il vient de Nokor Răč Krřh, qu'il a entendu dire que telle femme a fait construire une grande maison ¹²¹ et qu'on lui apporte en cadeau de l'or et de l'argent. Celui qui se trouve dans la maison demande : Est-ce du bon ou du mauvais or ? S'il est mauvais, vous ne monterez pas, s'il est bon, vous monterez. Mon or et mon argent sont très forts, très puissants, lui est-il répondu, ce sera bien pour la *mčās phtāh*. L'autorisation d'entrer est alors accordée. La maîtresse de maison et son mari ont revêtu leurs plus beaux atours : des fils de coton sont liés à leurs poignets ; le voyageur de Rājagṛha leur présente ses vœux de bonheur et leur fait don d'or et d'argent.

A Saṃrōň Thón la fiction est que l'on vient de Loňkà et que le bateau s'est « cassé » : l'on veut confier aux propriétaires des quantités de richesses. Des fils sont noués aux poignets des maître et maîtresse de maison.

¹¹⁹ Kapilavastu.

¹²⁰ Rājagṛha.

¹²¹ Ce détail confirme une hypothèse que je n'ai malheureusement pu vérifier par des enquêtes, selon quoi le véritable *mčās phtāh* serait la femme.

Doivent être portés, à Bā Phnom, le fourneau, la marmite, un rouet, un chat. On vient de Kadakarô (?) Tvip. Une fois entré, l'on place entre les deux colonnes hautes dites *lvên cān*, des bols de soupes, de riz, des gâteaux, mis sur un plateau à pied et agrémentés de baguettes d'encens, à côté d'une natte où l'on dispose un *sampōt*, une veste, un collier. Ce sont les offrandes à la *čnān phtāh*. On invoque Prāḥ Phum, *čnān phtāh*. Puis l'*àcār* attache aux poignets des propriétaires des fils de coton, avec le même cérémonial que pour le mariage.

Ce sont des messagers des dieux qui, dans le village de Krakor, viennent apporter leurs présents aux nouveaux propriétaires, à qui des fils sont noués après qu'on a attaché une colonie d'insectes à laque à la colonne principale.

Lorsqu'on est à Bārāy Līč, on doit faire face au « souffle de vie » pour commencer le triple *pradakṣiṇa*. Une femme enceinte et un chat doivent faire partie de la procession. Quelqu'un doit interpellé qui se trouve dans la maison et quelqu'un répondre qu'il est couché, qu'il dort. A la troisième fois on dit venir d'une ville dont mes informateurs ne retrouvent plus le nom, qui est ancien. Tous montent présenter les paquets apportés, ajoutant qu'ils amènent femme(s) et serviteur(s). On procède au *čān dai* en faisant face au « souffle de vie » et noue des fils à la colonne principale.

Les villageois de Čorñ Türk représentent des gens venus d'Ōdar Kolor Tvip. On noue des brins de coton aux poignets des propriétaires et aux quatre colonnes principales qu'on nomme Avoir, Puissance, Vigueur et Bonheur ¹²².

A Prei Kantien, c'est Prāḥ Ēn (Indra) qui envoie des présents, c'est de sa part que l'on offre or et argent aux propriétaires. Puis celui, ou ceux, qui les ont apportés, attachent aux colonnes des fils de coton, disant qu'auparavant elles habitaient la forêt, mais que maintenant elles doivent protéger la maisonnée et lui donner la richesse ¹²³ ; des liens ont été préalablement noués aux poignets des propriétaires.

A Thnāl Čei, un chat tricolore doit faire partie de la procession. Si l'on peut se procurer certain animal sauvage que je n'ai pu identifier ¹²⁴, on amènera de grandes richesses dans la maison. Les visiteurs viennent de Nokor Ōdār Kalô Tvip. Quand on est entré, on procède à la cérémonie du mariage et l'on noue ensuite du fil de coton aux colonnes principales.

Une informatrice de Siem Răp m'a dit qu'en cette ville on invitait des bonzes la veille de l'inauguration et, si l'on en avait les moyens et le désir, on offrait à ses concitoyens des spectacles, tel le théâtre d'ombres. Pour la montée, on place l'escalier dans la direction propice. De nos jours, on ne s'occupe plus comme jadis d'avoir en procession un chat porte-bonheur. On n'engage plus un dialogue comme naguère, où il avait lieu entre deux vieillards, qui se trou-

¹²² *Mān, bān, koñ, sōk*.

¹²³ J'ai gardé le pluriel que j'avais employé pour mes notes, mais il ne s'agit peut-être que d'une colonne, celle où loge la *mnān phtāh*, à qui me paraît s'adresser le discours.

¹²⁴ Je n'en ai pu saisir le nom et la description n'était pas suffisamment claire pour m'aider, mais il m'a semblé que ce devait être soit une civette, soit plutôt une mangouste. Ce dernier animal est, dans la tradition indienne, le symbole de Kuvera, le dieu de la richesse.

vaient dans la maison, et le couple de propriétaires, qui disaient chercher la demeure d'Une Telle et d'Un Tel (en déclinant leurs noms). Les vieillards répondaient que c'était bien la maison cherchée. Nous venons de loin pour l'habiter, disaient les propriétaires, et les vieux répondaient qu'ils en étaient les gardiens et allaient la quitter. A la colonne choisie est attaché un *čram*, qu'on remplit d'aliments en appelant la *mnān phtāh* pour qu'elle vienne manger et apporter le bonheur.

Les habitants de Pradāk tiennent également à inviter des bonzes pour la récitation de *mantra*. La procession varie un peu suivant les gens, mais doit comprendre trois chats, du paddy, des clochettes de bœufs qu'on agite au moment de monter, toutes sortes d'objets tels que vêtements, nattes, etc. On place un *dēn*, sorte d'herminette, ou plutôt son fer, sur le panier de paddy : symbolisant le fer, il remplace, au besoin, tous les instruments de métal dont on pourra faire usage et qui n'auront pas été portés en cortège. Le chef des ouvriers est en tête de procession, et des gens qui se trouvent dans la maison – ils peuvent être deux, trois ou cinq, mais aucune femme ne doit être parmi eux – l'interpellent pour savoir d'où il vient. J'amène ma suite pour venir habiter cette maison, qu'on m'a dite bien construite, très belle, semblable à un palais (*phimān*) et j'apporte tels et tels objets, répond-il. S'il est vrai que vous apportez tout cela, montez ! lui dit-on. Alors, on entre dans la maison, où l'on accomplit un *sēn* pour avoir le bonheur. On noue des fils de coton aux poignets du mari et de la femme, ainsi qu'à la colonne de la *mnān phtāh*, disant alors qu'on lie Prāḥ Phum¹²⁵. On a mis un *čram* à l'une des *sasar kanlòn* : on y attache les fils, on y met des aliments, une bougie et des baguettes d'encens allumées en demandant à la *mnān phtāh* de venir et d'apporter le bonheur. L'*àčār* qui me renseignait ignorait ce qu'était exactement la *mnān phtāh*.

A Thnól, le chef de la procession appelle par trois fois ceux qui se trouvent dans la maison et qui ne doivent pas avoir de femme parmi eux. Il vient de Nokor Rāč Krūḥ. Dès que l'on est monté, l'on accomplit le *čān dai* ; en outre, on attache du coton au faite de l'escalier et à la *sasar kanlòn* que doit habiter la *mnān phtāh*. Là est placé un *čram* et, en nouant les fils on dit : Que Prāḥ Phum nous protège, nous donne toutes sortes de bonheurs, argent et or en quantité. La *mnān phtāh* et Prāḥ Phum sont la même chose.

Dans le village de Pisěi (Cochinchine), l'assistance se charge de toutes sortes de paquets, valises, nattes, oreillers, etc. mais un chat n'est pas indispensable. Tout en tournant autour de la maison, l'on en vante les qualités. Ceux qui se trouvent à l'intérieur interpellent ceux qui sont à l'extérieur et qui disent venir d'un pays lointain, posséder beaucoup de bateaux chargés de richesses et chercher un endroit où mettre celles-ci. Voyant une maison neuve, ils les confient à ses habitants. Les gens qui se trouvent à l'intérieur s'émerveillent et invitent les étrangers à monter. Une fois qu'ils sont entrés, on attache des fils aux poignets des propriétaires. Les offrandes qui ont été préparées pour la cérémonie reviennent aux ouvriers. S'il arrive qu'ils soient mécontents, ils peuvent ficher un clou dans l'une des grandes colonnes et en

¹²⁵ *Čān Prāḥ Phum*.

casser la tête. Khim me raconte l'histoire d'un *mé cāñ* (chef des ouvriers) qui, par suite d'un malentendu, s'était fâché. Il se repentit et fit changer la colonne où se trouvait le clou, mais il mourut après, parce que le *yāk* patron des *mé cāñ* s'était retourné contre lui.

2. Variantes

Lorsqu'on me décrivait les rites d'inauguration, seuls m'étaient rapportés les détails considérés comme essentiels. D'autres peuvent avoir été oubliés, mais les quelques documents dont je vais reproduire les descriptions montrent que l'on ne dut pas omettre les faits les plus importants.

L'un de ces textes envoyés de Čuk (Kāmpōt) donne une longue énumération de ce que l'on porte en cortège, qui est intéressante car elle comprend, avec des offrandes, tout ce qui fait la richesse du paysan cambodgien. Ont été réunis : un plateau de mets, un plateau de sucreries, un sac de paddy, un sac de riz, des légumes, des fruits, un métier à tisser, des instruments agricoles (coute-las, faucille, corbeille, etc.), des effets d'habillement (*sāmpōt*, vestes, une malle, un chapeau, un parapluie, des bijoux et des objets en argent), des produits pour la toilette (huile, poudre, miroir, peigne, ciseaux, rasoir), la literie (nattes, matelas¹²⁶, oreillers, moustiquaires), chiques de bétel, cigarettes, service à bétel, coupe supportant le *bāy praliññ*, une pierre, un chat. Les assistants portent chacun l'un de ces objets et font la triple circumambulation de la maison. Dans celle-ci, des vieillards sont installés qui demandent d'où l'on vient si nombreux que l'air est rempli de voix. Nous venons de loin, répond-on, et nous apportons des bijoux... (etc.)... car nous avons entendu dire qu'il y a par ici une maison vacante. Nous voudrions nous y installer dans le bonheur, le pouvons-nous ? A quoi les vieillards acquiescent, et tous montent. Lorsqu'on est installé, des offrandes sont présentées aux ancêtres et à Prāñ Phum. Puis on met au maître et à la maîtresse de maison des bracelets de coton humecté d'huile et frotté de poudre, en formulant des souhaits de bonheur et de prospérité. La nuit venue, des bonzes viennent réciter des textes. L'inauguration doit avoir lieu un jour propice¹²⁷.

Un informateur de Phnom Péñ écrit que, le temps faste ayant été déterminé, la coutume est de faire entrer en premier dans la maison un chat, un rouet, une moustiquaire, un arc, une natte et un coussin, qui sont des objets de bonheur, les autres objets, d'importance secondaire, devant être portés après eux en procession. La triple circumambulation faite, l'on accomplit ainsi l'*ḍbbakḥē* : « Hé ! les gens d'en-haut », demande-t-on, « cette maison a-t-elle des propriétaires ? » De la maison vient cette réponse : « Les propriétaires ne sont pas encore venus habiter ici, nous ne sommes que les gardiens. » La procession demande à savoir le nom des propriétaires, et l'on répond que c'est Un Tel et qu'Une Telle est son épouse. D'en bas on dit : « Je suis Un Tel et Une Telle est mon épouse », à quoi les gens qui sont à l'intérieur demandent quelles preuves peuvent en être données. « Je n'ai que des mérites et les dieux

¹²⁶ Il s'agit de matelas minces que l'on peut rouler.

¹²⁷ MCC. 48.008.

m'ont donné des gemmes ¹²⁸ pour capital » leur est-il répondu. Les « gardiens » reconnaissent la validité de ces preuves et rendent la maison à ses propriétaires ; lorsqu'ils y habiteront, l'or affluera comme si quelqu'un l'y versait, l'argent viendra comme si on l'y entassait, et ils connaîtront bonheur et prospérité ¹²⁹.

Un autre informateur, de Tbón Khmũm (Kõmpoñ Čàm), donne une longue liste des objets qui doivent être portés en procession : chat, rouet, égréneuse, tige de *trăn* utilisée pour carder le coton ¹³⁰, sac de paddy, sésame, *sandèk*, de préférence *sandèk rãč mās* « pois (ou haricot) roi d'or », fourneau, marmite à riz, marmite à soupe, vaisselle, natte, oreiller, moustiquaire, vêtements dans un sac, deux couteaux dont un *phkăk sam an*, boîte à bétel ou *thăn rôn*. Le cortège vient d'Öttaro Kàro Thvip ; il apporte des pierreries, des bracelets, de l'or et de l'argent, des *sampôt*, vestes et écharpes. Il amène une Femme Gemme (*srëi kèu*), celle-ci étant la maîtresse de maison qui, parée jusqu'aux ongles, marche dans la procession. Une fois entrés, le maître et la maîtresse de maison sont bénis par l'officiant, qui leur noue au poignet des fils de coton et qui donne au maître de maison le chat, disant : « Voici un chat accompli, et votre femme est une femme-gemme. » Au moment de l'offrande qui précède les bénédictions, on invoque la *čínăn phlăh* et l'on place dans le *čram*, qui le jour même a été attaché à la colonne de *lvên čăn*, un miroir, un peigne, de la poudre et du safran ¹³¹.

Dans le *srđk* de Prei Čho, on doit se munir d'un chat et d'un coq d'appau pour entrer dans une maison neuve. Jadis, on veillait à ce qu'ils fussent accomplis (*krúp lăk*) ; de nos jours on ne s'en occupe guère. Si l'on possède ces animaux, il suffit de les emmener dans la nouvelle demeure. S'ils sont empruntés, il faut les garder trois jours dans la maison neuve, puis leur mettre de l'huile et de la poudre parfumée avant de les rendre à leur possesseur, à qui on demande de formuler des bénédictions pendant qu'on attache des fils de coton blanc au poignet du (ou des) propriétaire(s) de la nouvelle maison ¹³².

Dans le *srđk* de Kañčrîeč (Prei Vên), le cortège – où figurent un chat et un rouet – interpelle par trois fois un vieillard, qui se plaint d'être dérangé à l'heure où il dort. Lorsqu'il apprend qu'on veut lui offrir or, argent, gemmes, domestiques, bœufs, buffles, chevaux et éléphants, il souhaite bienvenue, et tous montent. Une fois dans la maison, des vieillards invitent le maître et la maîtresse de maison à se prosterner côte à côte, comme pour un mariage ; des fils de coton leur sont noués aux poignets, puis un *ăcâr* récite le *moñkol čakravâl* pour conjurer le malheur ¹³³.

Ailleurs dans la province de Prei Vên, un homme richement vêtu ¹³⁴

¹²⁸ Ne pas oublier que les trois termes du credo bouddhique sont appelés les Trois Joyaux.

¹²⁹ MCC. 48.011.

¹³⁰ Les régions de la province qui sont en bordure du Mékong sont cultivatrices de coton et en fabriquent des couvertures connues.

¹³¹ MCC. 83.015.

¹³² MCC. 96.027.

¹³³ MCC. 48.029.

¹³⁴ Portant en jupe un *phàmũn*, paré de chaînes d'or, coiffé d'une écharpe en turban. On porte d'habitude disposé en une sorte de culotte le *phàmũn*, tissu de soie



Photographie Guy Porée

Vât Athvâr. Offrandes à Kròn Pâli. Au centre du *pê* posé sur un plateau de cuivre, image en farine de Práh Thorni se tordant les cheveux. Masqué en partie par le plateau à pied portant les assiettes de dessert, un *phîl* en cuivre contenant l'eau de *sambuor*, avec bougie collée sur le bord. Devant l'oreiller couvert d'une étoffe blanche, assiette avec bananes et *nom ansòm*. A côté, *slà thor* piqué de 3 baguettes d'encens. Contre l'oreiller, sur une étoffe repliée, l'*añkar čei*.



a



b

Photographies Guy Porée

a) Vāt Pō Bantāy Čei (Siem Rāp). Cérémonie en l'honneur de Krõn Pāli. Pendant la récitation des stances en pāli, l'image de Prāh Thorni sur le *pē* est arrosée d'eau parfumée. La « tête » de la natte touche la fosse où le *pē* sera enterré.

b) Vāt Athvār (Siem Rāp). Cérémonie en l'honneur de Krõn Pāli.

dirige le cortège formé de fillettes et de garçonnetts tenant une boîte à bétel, un chat, un rouet, des tambours, et d'autres objets. Après chaque tour de la maison, l'homme appelle le propriétaire, mais ceux qui sont à l'intérieur, feignant d'être absorbés par une partie d'échecs, poussent des exclamations de *ôk hà* (échec !). A la troisième fois, les joueurs demandent qui les appelle. Nous venons d'Ôttaro Karotvib, leur est-il répondu ; ayant appris la construction d'une maison neuve, nous apportons bijoux, bâtons précieux ¹³⁵, corne pourrie ¹³⁶, placenta de chat ¹³⁷, cœur de bois de *rokâr*, corne de rhinocéros, et beaucoup de serviteurs, hommes et femmes ; mais nous voudrions voir la « qualité de la femme de bien » (*lăkh srei cār*). Le chef de cortège est invité à monter. Dès qu'il est entré, il demande à voir « la qualité de la femme de bien ». Vraiment on ne sait où elle se trouve, lui est-il répondu. Il feint de chercher partout, aperçoit un morceau de laque (*lăkh*) collé sur une colonne médiane. D'une voix apeurée, il appelle le(s) maître(s) de maison ; il se protège les yeux de la main ; puis cueille la laque pour l'offrir au(x) propriétaire(s). Alors, faisant s'asseoir côte à côte le mari et la femme, il les asperge d'eau tout en prononçant des paroles de bénédiction ¹³⁸.

Dans le *srôk* de Trăh (Tàkèv), on attribue l'origine de la cérémonie d'inauguration à trois riches commerçants de Sămbôk Sămbôr nommés Sôk, Mās et Prăk ¹³⁹, que l'on invite « en signe de prospérité » quand on a fini de construire. Une procession, qui doit comprendre un chat tricolore, une femme accomplie, deux jeunes vierges, et des gens portant des instruments de tissage, une pierre, un coco, un couteau, une armoire, une valise, etc., tourne trois fois autour de la maison. Au premier tour, lorsqu'on interpelle le propriétaire, il reste silencieux ; au second tour, il répond en demandant qui l'appelle et, comme il est occupé à jouer aux échecs, dit : *yok tuk kăt yok sêh bân*, qui peut s'interpréter de plusieurs façons ¹⁴⁰. Au troisième tour, quand on l'appelle, il demande qui sont ces gens qui apportent de volumineux présents. Nous venons d'un pays lointain, lui répond-on, nous sommes naufragés, et nous vous demandons

aux reflets changeants, la chaîne et la trame étant de nuances différentes ou de couleurs contrastées.

¹³⁵ Peut-être s'agit-il d'objets ainsi nommés, en feuille de palmier à sucre, employés pour certains rites d'exorcisme.

¹³⁶ *Kôy pūk*. D. C. définit *kôy* par « corne de rhinocéros » ; pourrie (*pūk*), la corne est chose remarquable, voir infra, note 159. D'après divers indices, la corne de rhinocéros me paraît amener ici la fertilité.

¹³⁷ Voir infra, p. 589.

¹³⁸ MCC. 48.028.

¹³⁹ Bonheur, Or, Argent.

¹⁴⁰ Mot à mot : « prendre bateau couper prendre cheval couvrir ». Les Cambodgiens nomment « bateau » et « cheval » les pièces d'échecs qui, pour nous, sont la tour et le cavalier. Les gens de la procession sont des naufragés qui amènent leurs biens avec eux, et il y a certainement ici une série de jeux de mots à valeur magique. Nous avons vu à propos de l'escalier un exemple de calembour entre *sêh* « cheval » et *sês* « reste, surplus, surabondant ». Il peut y avoir jeu de mots pour *bân*, « couvrir, masquer », et *bân* qui signifie à la fois « bât » et « port de mer » ; par ailleurs, *kăt*, « couper » ou « séparer », est pris avec la valeur de « aller directement » lorsqu'il s'agit d'une route, d'un bateau, et peut, de plus, signifier « se décider, déterminer ».

l'hospitalité pour nos biens. Le patron acquiesce, et l'on bat le gong et le tambour en signe de joie ¹⁴¹.

Dans le *sròk* de Prei Krabàs (Tàkèv), boîte à bétel, natte, oreiller, chat, paddy et riz sont transportés en cortège. La triple circumambulation faite, on monte dans la maison, où sont préparés les mets, les vêtements posés sur des coupes, et les fils de coton rituels. Une fois l'offrande faite par trois fois ¹⁴², des fils sont noués aux poignets du maître et de la maîtresse de maison. Puis un homme désigné pour son éloquence vient, tenant un ciseau et un marteau, se placer debout près de la colonne choisie. Il y indique un point et demande s'il pourrait là faire un trou capable de contenir tous les biens de la maison. Sur une réponse négative, il montre un point plus élevé, pose à nouveau sa question, qui reçoit encore une réponse négative. Il recommence plus haut encore et, cette fois, on crie : « Victoire ! Félicité ! » Le trou est capable de contenir les biens des maîtres de maison, leur portera-t-il bonheur ? demande l'homme. Quand on lui répond par l'affirmative, il désire savoir ce qui servira de témoin, et tous se mettent à crier. L'homme prend alors, pour l'attacher à la colonne, une colonie d'insectes à laque (*lăkh cūm kralăñ*) puis interroge : comment à cet endroit s'appellerait la laque (c'est-à-dire la qualité) ? La qualité de ruine, répond-on. Plus haut, il lui est répondu que cela serait le terme de la fortune (*čđč lăkh*), mais plus haut encore, que c'est la totalité de la fortune (*kròb lăkh*) et tous crient : « Victoire ! Félicité ! » A ce moment, la colonie d'insectes est attachée à la colonne au moyen de fils de coton passés dans une bague d'or ¹⁴³.

A Tàkèv même, en attendant le moment propice, on allume un feu sous la maison et place dans le *lvén căn* un rasoir et une timbale d'eau. Le moment venu, l'*ăcăr* et des vieillards s'installent près du seuil et demandent à ceux qui font la triple circumambulation pourquoi ils transportent chat, rouet, dévidoir... Nous cherchons une maison neuve et possédons de la corne pourrie (*kđy pūk*), du placenta de chat ; nous, nous voulons savoir qui est propriétaire de cette maison. Le dialogue est formulé trois fois, puis le maître de maison monte, allume des bougies et des baguettes d'encens qu'il pique un peu partout, asperge d'eau le fourneau pour conjurer le malheur, et demande à sa femme d'allumer le feu pour avoir le bonheur dans la cuisine ¹⁴⁴.

Toujours dans la province de Tàkèv (dans Prei Krabàs), la personne qui se trouve en tête de la procession porte un chat qui « a de la qualité » (*măn lăkh*) ; dans le dialogue habituel, on apprend que les gens du cortège débarquent d'une jonque et, ayant entendu dire qu'Un Tel et Une Telle ont construit une grande et vaste maison, leur apportent des richesses. Puis on monte, et pose le paddy au Nord-Ouest, le chat et les divers objets dans le *lvén cēi* ¹⁴⁵. Des

¹⁴¹ MCC. 48.009.

¹⁴² L'auteur ne dit pas à qui cette offrande est destinée, ni comment elle se fait.

¹⁴³ MCC. 38.002. L'informateur spécifie qu'avant de nouer les fils, on ne fait pas, comme pour nouer des liens aux poignets, les gestes qui, d'une part, écartent le malheur et, d'autre part, ramènent vers l'intéressé les esprits vitaux.

¹⁴⁴ MCC. 25.003.

¹⁴⁵ Sans indication sur le sens du terme.

liens sont formés aux poignets des maîtres de maison, auxquels on offre ce qui vient d'être apporté ¹⁴⁶.

Selon un autre texte, on aurait, dans la région de Svày Rieñ, coutume de placer au moment de l'inauguration le fourneau à l'Est, un parasol (ou parapluie) au Sud-Est, du riz et une marmite au Sud, les bonzes qui récitent des *mantra* au Sud-Ouest, de la ramie et sa fibre à l'Ouest, de l'ivoire et des objets de fer au Nord-Ouest, du paddy et des corbeilles au Nord, une femme enceinte, un chat, des objets en cuivre (jaune) et en cuivre rouge au Nord-Est, la literie et les armes au Centre. L'orientation des objets ne serait à observer que durant la cérémonie ¹⁴⁷. Si les informateurs font rarement allusion à semblable coutume, elle est spécifiée par les traités. On peut ainsi lire que, pour une maison ordinaire comme pour une construction royale, on doit choisir, pour apporter les présents, des femmes dont le nom est signe de prospérité ou, sinon, les baptiser ainsi pour l'occasion : Fortune portera un vase en bronze, Gemme une boîte de bétel, Félicité des parures, Faisceau la literie, Joyau les défenses d'éléphant, Victoire les bijoux et objets d'argent ¹⁴⁸. Une fois dans la maison, les objets doivent avoir des emplacements précis : le fourneau à l'Est, une ombrelle *tañ yur* au Sud-Est, du riz et du tabac au Sud, des plumes de paon et une pierre dite *thmà bas thnàm* au Sud-Ouest, une image du Buddha à l'Ouest, une cruche d'eau neuve (?), une défense d'éléphant, du fer au Nord-Ouest, une corbeille de riz *koñ* au Nord. La femme enceinte doit être assise au Nord-Est, et au centre de la maison doivent être mis les matelas, les nattes et les armes ¹⁴⁹. Un autre texte veut que, suivant la direction par où se fait l'entrée dans la nouvelle demeure ¹⁵⁰, ce qui doit y pénétrer en premier varie. Ce doit être la maîtresse de maison quand on entre par l'Est, et l'on obtient ainsi la puissance. Pour une arrivée par le Sud ce doit être un chat, qui amène la chance ; par le Nord une femme enceinte, et l'on aura dignités et fortune. Pour le Nord-Ouest, il faut d'abord du lait de vache ¹⁵¹ et de l'alcool, grâce à quoi l'on aura bonheur et fortune ; il faut aussi du lait de vache quand on arrive par le Nord-Est. Afin de conjurer le malheur, acquérir fortune et dignités, il faut placer au milieu de la maison une défense d'éléphant, une feuille de lotus et de l'herbe dite *smau čòñ kràs* ¹⁵².

¹⁴⁶ MCC. 96.026.

¹⁴⁷ MCC. 83.003.

¹⁴⁸ Sěrei, Rotana, Suos, Kañ, Kèv, Čei. Il manque la porteuse de chat et celle qui, dans les rites royaux, porte une courge *tralàč*, symbole de fraîcheur.

¹⁴⁹ MCC. 48.003. Un autre extrait du même traité donne une liste un peu différente, mettant une conque et les bonzes au Sud-Ouest, la ramie à l'Ouest ; on peut, après la cérémonie, placer les objets où l'on veut (MCC. 48.004).

¹⁵⁰ Dans les rites du mariage, pour que le jeune homme puisse entrer en faisant face au « souffle de vie », on place un escalier provisoire à l'endroit requis. Peut-être s'agit-il ici d'une coutume analogue, qui semble également suivie à Siem Răp (supra, p. 581).

¹⁵¹ Ceci prouve l'ancienneté, au moins relative, du texte.

¹⁵² MCC. 48.018.

3. Interprétation

Les cérémonies qui viennent d'être décrites suivent quelques principes très simples. Ce sont des dieux qui envoient leurs présents aux nouveaux propriétaires, ou des personnes venues de pays particulièrement propices et que le sort amène au bon moment avec leurs richesses. Ils viennent de Laṅkā, centre religieux du bouddhisme du Petit Véhicule, de Kapilavastu, ville qui vit naître le Buddha, ou Rājagṛha, une des villes saintes du bouddhisme. Ils viennent de Chine, et l'on sait que les Chinois sont riches. Ils viennent de pays lointains et donc amènent, doit-on penser, des présents rares.

Certains informateurs appellent *ḍbbakḥē* le dialogue qui doit s'engager entre les gens qui sont à l'intérieur de la maison et ceux qui sont dehors. Le mot est employé pour toutes sortes de dialogues – dont les demandes et les réponses, très souvent, sont faites par la même personne – à résultat magique. Ainsi, lorsqu'on veut prendre, en tout ou en partie, une plante médicinale, on fait l'*ḍbbakḥē* en demandant à la plante permission de s'en servir, et en répondant pour elle que la permission est accordée, que l'on guérira. Ainsi l'on fait un *ḍbbakḥē* lorsqu'on veut s'approprier, par exemple, des sous mis parmi des offrandes abandonnées, en demandant que les génies accordent ces biens à un pauvre homme et en répondant pour eux de les prendre. Les dialogues engagés entre les « gardiens » de la maison et ceux qui se trouvent à l'extérieur me semblent donc être destinés à obtenir des génies, ou esprits, qui pourraient s'y être logés, leur consentement pour que les propriétaires puissent y demeurer en paix. Il est évident que si l'on se présente chargé de mérites, pourvu par les *tévodā* d'incomparables joyaux, qui sont peut-être les Trois Joyaux du bouddhisme, les génies sont dans l'impossibilité de refuser, pas plus qu'ils ne peuvent renvoyer des gens qui viennent de Kapilavastu, Rājagṛha ou Laṅkā.

On aura noté que ceux qui se trouvent dans la maison commencent par ne pas entendre ceux qui les appellent du dehors. Il faut les appeler par trois fois. Tripler une prière ou un geste est habituel au cours des rites cambodgiens, et je ne pourrais, n'ayant point fait de recherches à ce sujet, en affirmer la raison ; cependant, le nombre trois représente, pour beaucoup de Cambodgiens, le passé, le présent et le futur, et le rite serait ainsi rendu valable pour tous les temps ¹⁵³. Mais on ne doit pas uniquement attribuer au souci de répétition le refus d'écouter opposé par les occupants, car alors tout le dialogue devrait être prononcé trois fois. Je crois, pour ma part, que l'on force magiquement les esprits à se montrer propices. La magie joue un grand rôle dans les cérémonies d'inauguration. Si l'on donne à des jeunes filles, pour qu'elles entrent dans la demeure, le nom d'Avoir, de Pouvoir, d'Or, etc., c'est qu'avec elles la richesse, la puissance, l'or et l'argent entreront véritablement ; de même si l'on baptise ainsi les colonnes, c'est que la demeure sera véritablement soutenue par

¹⁵³ Certains Cambodgiens voient en trois le symbole des Buddha du passé, du présent et du futur, d'autres veulent que le nombre représente le Buddha, la Loi et l'Assemblée. Pour des rites anciens, la triade pourrait être Brahmā, Çiva et Viṣṇu.

la richesse, la puissance... En s'émerveillant des « présents » que la procession apporte, on fera que les biens afflueront.

Une idée semblable fait à n'en pas douter que, souvent, des vieillards doivent se trouver dans la maison où l'on va monter : comme eux, ceux qui viendront demeurer là parviendront à la vieillesse. De même, la femme enceinte amène la fécondité pour le couple ¹⁵⁴. C'est la raison pourquoi l'on attache à une colonne une colonie d'insectes à laque ¹⁵⁵, ces animaux étant très prolifiques ; de plus le mot pour désigner la laque, *lāk*, est homonyme, ou presque, du mot qui signifie perfection ou prospérité, *lāk* ¹⁵⁶. Pour certains, le *lākh cūṃ kralāṇ* représente la vertu de la maîtresse de maison ¹⁵⁷.

L'explication, d'ailleurs assez confuse, de Khim sur le *čhmà krūp lāk* donne la raison pourquoi un chat ¹⁵⁸ doit être introduit dans une maison neuve, car elle l'a comparé à une *srēi krūp lāk*. La « femme de toutes les perfections » me paraît être Lakṣmī, dont le nom a la même étymologie que *lāk* et qui est la déesse de la Fortune, *Çrī*, ce dernier mot étant devenu *srēi* en cambodgien. On sera fortuné si une chatte abandonne délivres ou placenta en mettant bas dans la maison ¹⁵⁹, car ils sont nommés *sōk* et chacun sait que cela signifie « bonheur ». Mais, comme une chienne mettant bas dans la maison y amène le malheur, le jeu de mots ne suffit pas à expliquer l'heureuse influence d'une chatte, encore moins son assimilation à Lakṣmī ¹⁶⁰.

Un chat *krūp lāk* est tricolore ; il peut aussi être entièrement noir avec les quatre pattes blanches, ou tout blanc à pattes noires ¹⁶¹.

Quant au coq d'appau – qui lui aussi doit être *krūp lāk* – l'informateur qui signale son emploi dit que, lorsqu'il a les qualités requises, non définies par lui, un coq d'appau cache son maître aux yeux des animaux féroces qui pourraient lui nuire ¹⁶².

Lorsque l'on est entré dans la maison, a lieu la cérémonie du *čan dai*. Ce rite, que j'ai décrit ailleurs ¹⁶³, permet de retenir les esprits vitaux des per-

¹⁵⁴ La maison est surtout bâtie pour un nouveau couple : c'est pourquoi, sans doute, dans l'une des localités il faut que la femme enceinte le soit de son premier enfant. Le fait que la femme enceinte doit se placer au Nord-Est confirme ce que j'ai dit supra, pp. 230 et 563 sur la valeur de ce secteur.

¹⁵⁵ *lāk cūṃ kralāṇ*, « insectes à laque rassemblés en rond ».

¹⁵⁶ On écrit généralement *lākh* le mot qui signifie « perfection », mais la graphie *lākh* est fréquente.

¹⁵⁷ MCC. 83.011. Celui-ci dit qu'on en trouve mention dans *traī phēt*, *traī phum* et *robār khsāt*. Les deux premiers traités paraissent avoir tant de variantes que cette référence n'a pas grand intérêt. Je ne connais pas le *robār khsāt*.

¹⁵⁸ Ou plutôt une chatte, mais on ne spécifie généralement pas.

¹⁵⁹ MCC. 96.024 donne pour raison à la coutume d'introduire un chat (ou plutôt une chatte) dans la maison, un dicton à propos de corne pourrie et de placenta de chat, l'une étant une chose par-dessus tout remarquable, l'autre apportant paix, gloire, bonheur.

¹⁶⁰ Je signalerai que, d'après une légende, la première chatte provint des menstrues d'une femme. MCC. 96.026 mentionne une croyance selon quoi, si une chatte pleine sautait par-dessus un cadavre, celui-ci se redressait comme un vivant, mais retombait aussitôt après ; ou bien il s'étirait ou faisait entendre un gémissement.

¹⁶¹ MCC. 96.026.

¹⁶² MCC. 96.027.

¹⁶³ C.A.E.V., p. 145 sq.

sonnes intéressées. Attacher des fils de coton écru permet également de lier entre elles diverses personnalités : un administrateur au génie du territoire, un paysan à ses bêtes ¹⁶⁴. Lors de la montée dans la maison neuve le *čan dai*, que les Cambodgiens assimilent à celui du mariage ¹⁶⁵, lie le couple ou resserre les liens qui l'unissent déjà. Dans plusieurs villages – en d'autres on peut avoir simplement oublié de mentionner la chose – des fils de coton, aussitôt après, sont noués à la colonne qu'habite la *mnān phtāh* : on forme ainsi une association entre le couple et la divinité gardienne de sa demeure.

4. Bonheur et malheur dans la maison

Au cours de la cérémonie d'inauguration tout a été fait pour amener richesse et bonheur dans l'habitation. Postérieurement, des événements divers pourront faire craindre quelque calamité ou permettre d'augmenter les chances de félicité. L'un des plus fréquents est l'arrivée d'un animal dans le *phum* ou dans la maison : je dois me borner à donner à ce sujet quelques indications.

Il faut, semble-t-il, distinguer deux genres d'animaux : les uns sont en eux-mêmes néfastes, les autres, très rares, tel le *ólà* ¹⁶⁶, sont des divinités (*tévodà*, *téprāks*) qui, prévoyant le malheur, viennent l'annoncer ¹⁶⁷. Un cervidé venant sur le terrain équivaut à la foudre, à l'incendie ¹⁶⁸, on doit abandonner la maison et le terrain durant trois ans ; si cela est impossible, on doit accomplir une cérémonie de conjuration ¹⁶⁹. Un échassier qui se pose sur le toit équivaut à la foudre, il faut une cérémonie de conjuration ¹⁷⁰, de même pour un milan (*khlèn*) ou un cerf-volant (*khlèn*) qui sont identiques à la foudre ou au feu ¹⁷¹.

La foudre qui tombe sur une maison, ou près d'elle, un incendie, nécessitent une cérémonie d'expulsion du malheur sans quoi, dit-on ¹⁷², il serait impossible de rebâtir à la même place une maison incendiée.

¹⁶⁴ R. A.

¹⁶⁵ Il peut l'être en fait puisque les nouveaux mariés s'installent dans une nouvelle maison : je n'ai pas étudié les diverses modalités du mariage.

¹⁶⁶ Un rapace nocturne, grand-duc ou hibou.

¹⁶⁷ MCC. 96.033. Aucun animal que nous appellerions dangereux n'est indiqué par les informateurs, sauf deux ou trois serpents. Selon MCC. 96.044, les serpents venimeux seraient envoyés soit par un *nāk tā* en punition d'une faute, soit par le dieu de la mort (Prāh Kāl, le Temps). Quelquefois l'envoyé de la mort se trompe, mordant quelqu'un qui n'est pas destiné à mourir : dans ce cas, la victime guérit.

¹⁶⁸ MCC. 25.003, 71.001.

¹⁶⁹ MCC. 25.003. Selon MCC. 96.001, s'il arrive un *cervulus muntjac* (*ēhluv*), un serpent *prei*, un pangolin, on doit démolir la maison et s'enfuir, sinon faire accomplir par les bonzes une cérémonie de purification qui dure deux ou trois jours. MCC. 96.044 veut que le *cervulus muntjac* amène l'épidémie, le sexe de la bête indiquant s'il mourra plus d'hommes ou plus de femmes. L'étude des croyances cambodgiennes montrant les cervidés associés au soleil, au feu (cf. R. A.), cette assertion me semble due à une association secondaire, les épidémies sévissant surtout en saison sèche.

¹⁷⁰ MCC. 96.024.

¹⁷¹ Cf. R. A.

¹⁷² MCC. 71.001.

Un python de petite espèce, dit « python à bouquets », *thlân phñi*, à cause des fleurs que forment les dessins de sa peau, apporte le bonheur au propriétaire de la barque ou de la maison qu'il vient habiter. On allume bougie et baguettes d'encens et on l'asperge de parfum en le priant d'apporter le succès en demeurant chez soi ¹⁷³. Un autre informateur dit qu'on doit faire offrande à Práh Ket ¹⁷⁴ en se vêtant de blanc. La mue de cet animal donne bonheur et prospérité ¹⁷⁵. Par contre, les pythons de grosse espèce portent malheur ¹⁷⁶. De même le serpent venimeux *krây*, dont l'arrivée nécessite des rites de conjuration ¹⁷⁷. Le *krây*, dit-on, cause la séparation d'avec ses enfants : la coutume est de les vendre contre un bol de sel à quelque voisin, à qui on les rachète au bout d'une demi-journée, au plus une journée ¹⁷⁸. D'autres, sans tenir compte de l'espèce du serpent, disent que, s'il se love dès son entrée dans la maison, il faut appeler un *àcâr* pour qu'il expulse le malheur, mais on doit laisser le reptile partir de lui-même pour que le rite soit efficace ¹⁷⁹.

Les abeilles sont également des créatures néfastes. Certains disent que, si elles viennent s'installer dans un arbre proche de la maison, les animaux domestiques tomberont malades et mourront ; si elles choisissent une panne du toit, c'est la maladie et la mort des enfants ; un arbalétrier, ce sera le mari qui sera touché, la poutre faîtière et ce sera la femme ¹⁸⁰.

Suivant quelques-uns, la direction d'où viennent les animaux change le sens des présages. Ainsi, un serpent venimeux, s'il arrive du Sud-Est, du Sud ou du Sud-Ouest, est faste ; sa mue donne un complet bonheur, des richesses. L'informateur énumère longuement les indices de bonheur ou de malheur, suivant les directions, fournis par les divers genres d'abeilles, de guêpes, de serpents, de pythons, qui sont envoyés par leur chef Râhó pour prévenir les habitants. Ainsi, des abeilles qui viennent s'installer dans une maison apportent le bonheur si elles se mettent à l'Est, le malheur si elles vont au Sud-Est. Dans le premier cas, il faut les accueillir par une cérémonie religieuse et les bien soigner, dans le second cas l'on doit présenter une offrande à Râhó et, aussitôt, donner sa maison aux bonzes ¹⁸¹. Certaines abeilles, dites *khmâm phlèt* parce que leur essaim a la forme d'un éventail (*phlèt*), donnent le bonheur si elles s'installent dans la maison ; mais si elles gîtent dans le jardin, c'est que Râhó les envoie pour vous punir ¹⁸².

¹⁷³ MCC. 96.024.

¹⁷⁴ C'est le nom habituel du nœud descendant.

¹⁷⁵ MCC. 54. 017.

¹⁷⁶ MCC. 96.028.

¹⁷⁷ MCC. 54.043. L'auteur a lui-même officié pour le compte d'un *kyu* sur le terrain duquel un *krây* avait pénétré. La nuit suivante, il rêva que des femmes (ou une femme ?) déménageaient pour habiter ailleurs : il semble donc que, pour lui, les malheurs représentés par les femmes avaient été amenés par le serpent, mais forcés de décamper à la suite de la conjuration.

¹⁷⁸ MCC. 96.001.

¹⁷⁹ MCC. 96.044.

¹⁸⁰ MCC. 96.044.

¹⁸¹ Il s'agit probablement d'un don fictif.

¹⁸² MCC. 54.017.

Lorsque des termites viennent s'installer au Nord-Est du terrain, c'est la ruine si l'on ne détruit leur édifice après une offrande. Par contre, on laissera des termites s'établir sous la maison, car si l'*àčàr* est appelé pour les honorer, on aura la prospérité¹⁸³. Certains insectes d'un noir très brillant, dits *nāñ khvàn*, aiment particulièrement se loger dans la boîte à bétel. Comme les termites blancs, ils amènent la richesse, le bonheur et la paix, et sont chéris de la *čnāñ*, ou *ménāñ*, *phāñh*. Mais si le maître de maison se montre malhonnête, boit ou vole, a une liaison illicite, n'invoque jamais les Trois Joyaux en allumant quelques baguettes d'encens, la *ménāñ phāñh*, humiliée, chasse les insectes qui s'en vont en maudissant le mécréant. Celui-ci, dès lors, est la proie des malheurs, qui se terminent par sa mort¹⁸⁴.

Les animaux domestiques eux-mêmes peuvent être cause de malheur. La façon dont se balance un éléphant, dont bœuf ou buffle gratte la terre, est de bon ou mauvais présage ; on trouve dans de nombreux manuscrits la description des spires du pelage des bœufs et des buffles permettant de savoir si ces animaux apporteront le bonheur ou le malheur. Des coqs ou des poules qui chantent anormalement sont funestes.

Une chienne qui met bas dans la maison est universellement considérée comme néfaste¹⁸⁵. Le chat lui-même peut être néfaste, s'il est de pelage feu¹⁸⁶. Si le chat « de toutes les vertus » protège contre l'adversité¹⁸⁷, il n'est pas la seule défense possible. Quand on trouve le nid abandonné de certaines guêpes à piqûre cuisante, *srāñ*, *tào*, *òmāl*, il faut le prendre en accomplissant un *đbbakěč* : suspendu au toit devant l'entrée, il garantira la maison contre les maladies telles que la peste et la variole¹⁸⁸. En mettant de part et d'autre de la porte d'entrée une tête d'anguille, on se protège de la variole, qui est due au venin du *nāga*¹⁸⁹. On peut défendre la demeure contre le choléra par des cruches

¹⁸³ MCC. 96.044.

¹⁸⁴ MCC. 96.027.

¹⁸⁵ Pour MCC. 96.044, il faut, dans ce cas, une offrande (il ne dit pas à qui) : si on la chasse, le malheur arrivera ; si on l'assomme, le malheur est déjà là.

¹⁸⁶ MCC. 96.001. Parmi d'autres causes de malheur, ce document indique le puits à l'Ouest ; celui-ci n'est mauvais que s'il est atteint par l'ombre de la maison, d'après MCC. 71.001, qui donne aussi pour mauvaise la grange de riz gluant au Nord-Ouest, et qui cite parmi les cas où une cérémonie de conjuration est nécessaire, le fait que des rats ont rongé les vêtements.

¹⁸⁷ MCC. 96.001 rapporte une historiette où l'on voit qu'un tel chat possède un pouvoir actif pour défendre la maison. Un homme ayant six objets néfastes était poursuivi par la malchance, lorsqu'enfin il put se procurer un chat tricolore. Une nuit, dans son sommeil, il entendit une voix qui s'élevait, disant : « Un couteau avec manche de cocotier, un marteau avec bois de *ponro*, une femme aux seins pareils aux fruits du *nor*, un bœuf à l'épi *kralao*, un tamarinier au Sud, un puits à l'Ouest. Que faire ? Je ne suis qu'un chat. » L'homme se réveilla, ne vit que le chat là d'où venait la voix ; mais il libéra l'esclave, vendit le bœuf, se débarrassa du couteau et du marteau, remblaya le puits, abattit le tamarinier, et le bonheur vint.

¹⁸⁸ MCC. 96.027.

¹⁸⁹ MCC. 96.024 et 71.001. Les deux textes ne sont pas d'accord en ce qui concerne la tête d'anguille. Le premier (qui précise qu'il faut souffler dessus des formules magiques) veut que la tête d'anguille soit identique à celle d'un *garuḍa* ; le second qu'elle équivale à

ou marmites sur lesquelles on peint une figure grimaçante qui effraie les esprits des morts, cause de la maladie ¹⁹⁰. On m'a signalé, pour la région de Bättampan, l'emploi de crânes de singes mis sur des perches pour effrayer le choléra.

Le cadavre d'un oiseau noir qui porte deux longues pennes caudales, dit *antép* par les Cambodgiens ¹⁹¹, « veuve » par les Français, peut, dans certaines conditions, protéger contre l'incendie. Si on a la chance d'en apercevoir un sur la branche d'un arbre, on fiche au sol bougie et baguettes d'encens allumées, et l'on accomplit l'*ôbbakêč*. On invite l'*antép* à venir chez soi pour apporter réussite, prospérité, bonheur, et protéger la maison contre l'incendie, puis on dit la réponse de l'animal qui accorde sa protection ¹⁹². Le cadavre doit être plongé dans l'eau puis suspendu, de façon à flotter au gré du vent, pendant que l'on dit : Que Nân Tép inanimée ¹⁹³ nous aide à éteindre le feu ¹⁹⁴. On dit aussi qu'une « veuve » morte sur le toit est signe d'incendie, mais la maison où elle s'est posée restera indemne. Séché au soleil, enveloppé d'étoffe qui est ensuite recouverte de goudron, le cadavre mis à la poutre faîtière est une admirable protection ; mais l'*antép* que l'on aurait tué n'aurait aucune valeur ¹⁹⁵. Pour Mās Ros, il faut que l'oiseau soit mort sur une branche, de mort naturelle. On fume le cadavre, l'entoure de fils de coton écru, et on le laque. Puis on le met dans le coffre ou l'armoire que l'on veut protéger : le feu s'arrête en cercle autour. L'*antép*, à ce qu'on dit, ne se montre que durant la quinzaine sombre de *photrobôl*, qui est réservée aux morts. On l'appelle *sât dôn tà*, « oiseau des ancêtres » ou « oiseau-ancêtre ». On n'ose se plaindre s'il fait du bruit, mais on dit alors : « Que les ancêtres aillent attendre à la pagode que les enfants et petits-enfants leur apportent du riz, des mets, des gâteaux ! » ¹⁹⁶

Jadis, on préservait une maison neuve de l'incendie en mettant sur la « tête » de chacune des colonnes un diagramme figurant une sorte de caille dite *kruoč irt*, dessinée sur du calicot blanc ou de l'étoffe rouge ¹⁹⁷. Au centre était figuré l'oiseau, que l'on entourait des caractères *no mo po to* ¹⁹⁸ qui formaient son nid. Sur les huit « têtes » du diagramme ¹⁹⁹ étaient inscrits huit caractères,

une tête de *nāga*. Dans ce deuxième texte, l'équivalent magique du *garuḍa* est une plante, dite *čônłât dai*, qui protège également de la variole.

¹⁹⁰ MCC. 71.001. D'après ce que j'ai vu, les marmites sont posées, renversées, sur des perches ou des poteaux.

¹⁹¹ D'après GUESDON ce serait le *krypsirrhina varians* ; SKEAT, Malay Magic, p. 128, décrit l'oiseau, qui est le « king crow » des Anglais, et lui attribue le nom scientifique de *dissemurus platurus*.

¹⁹² MCC. 96.028.

¹⁹³ *Nân tép tai sāk...* ; Nân Tép, Dame Divine, désigne évidemment l'*antép*.

¹⁹⁴ MCC. 49.022.

¹⁹⁵ MCC. 96.024.

¹⁹⁶ MCC. 25.003.

¹⁹⁷ La couleur rouge serait due à l'influence des Chinois et Vietnamiens qui placeraient une étoffe de cette teinte à la poutre maîtresse ; les Cambodgiens auraient employé du tissu blanc : MCC. 83.015.

¹⁹⁸ Pour la formule de louange au Buddha, *nomô Pūtthā...*

¹⁹⁹ De nombreux diagrammes magiques sont formés par des quadrilatères qui s'inscrivent les uns dans les autres, de sorte que les angles des uns touchent au milieu des côtés des autres. Je pense que les « têtes » sont les triangles formés autour de chacun

et l'on entourait le tout d'une formule tirée de la prière *athilôké*... Si l'on suspend au bord du toit une cage enfermant un *krúoč iřt*, cet animal, lorsqu'il voit venir se percher aux alentours quelqu'un de ces oiseaux dont les cris amènent le malheur, les effraie par ses propres cris ²⁰⁰.

En mettant près du bétail une cage où se trouve un *lvā ček* ²⁰¹, on peut le garder contre les voleurs, car l'oiseau pousse des cris dès que, la nuit, s'approche quelqu'un ²⁰². On obtient le même résultat avec son congénère le *tramāk khlā* ²⁰³ qui avertit de l'arrivée des inconnus. D'autres apprivoisent des chouettes qui savent, paraît-il, rassembler le bétail et qui, la nuit, attaquent des ongles et du bec les visiteurs indiscrets, en faisant grand bruit ²⁰⁴.

Il est possible de protéger la maison par des formules magiques appropriées. Destinées à écarter les lanceurs de sorts ²⁰⁵, elles sont placées aux portes ; celles qui éloigneront les voleurs sont mises aux quatre angles de la maison ²⁰⁶. Telle formule qui vous fera aimer de tous doit être mise sous l'escalier, telle autre qui empêchera les gens de se mettre en colère contre vous est collée au fourneau ²⁰⁷. Les carrés d'étoffe inscrits de formules magiques, désignés sous le nom de *yōn samphōk*, que l'on place dans les mortaises des colonnes destinées à recevoir la poutre faîtière et les arbalétriers, neutralisent le mal qui pourrait venir d'un tronc ayant des nœuds mal placés, d'un arbre qui aurait été entouré de lianes ou aurait porté un nid d'oiseaux néfastes ²⁰⁸. Selon un autre informateur, on attache au milieu de la poutre faîtière une pièce d'étoffe blanche portant des formules de Sēmpoli ²⁰⁹ : elle représente la *čínān phtāh*. Aux sommets des colonnes, là où elles reçoivent les arbalétriers, des carrés blancs portent des diagrammes également inspirés de Sēmpoli : ils barrent la route aux mauvais esprits ²¹⁰.

des quadrilatères inscrits : les figures de la pl. 16 seraient à quatre « têtes ». Le dispositif est celui des *pē čēn* fabriqués pour le culte de Krōn Pāli : comme j'aurai l'occasion de le noter dans la suite, il doit être une figuration de l'espace. L'image peut être aussi formée par deux carrés concentriques dont les côtés se coupent, dessinant huit triangles extérieurs.

²⁰⁰ MCC. 96.027.

²⁰¹ Une sorte de pic, d'après GUESDON. D. C. le décrit comme un petit oiseau noir, légèrement tacheté de blanc aux ailes et blanc au ventre ; il jacasse sans arrêt, d'où l'expression de « *lvā ček* humain » pour une personne bavarde.

²⁰² MCC. 96.025.

²⁰³ Le nom (litt. « cornac de tigre ») désigne, selon D. C. qui écrit *tromāk* et qui ne le décrit pas, un oiseau proche du *lvā ček*, celui-ci ayant le bec plus grand et la queue plus longue.

²⁰⁴ MCC. 96.027.

²⁰⁵ *Āb*, *thmāp*, le mot *āb* désignant sorcières ou goules.

²⁰⁶ D'autres peuvent être disposées aux huit points de l'espace contre les *āb*, ou dans la maison contre les revenants (*khamōč*).

²⁰⁷ MCC. 51.020.

²⁰⁸ MCC. 83.015.

²⁰⁹ Cf. la légende infra, note 293 ; on voit que les formules rendent la maison hermétiquement close.

²¹⁰ MCC. 83.011.

5. Plantations

Heur et malheur peuvent dépendre de la végétation qui se trouve dans l'enclos. Le *bampān* ou *lompān* est interdit. A l'Est, le bambou domestique, *r̥ssēi srōk*, et le *krasān* portent bonheur. Se trouvant au Sud, le *thkōv*, le manguier, le *tonlāb* amènent les bénédictions de vos semblables. Au Sud-Ouest il convient de cultiver les plantes à fleurs odorantes, telles les variétés de jasmin, car elles amèneront la protection des *tévodā*. S'ils poussent à l'Ouest, le *kantūot*, le tamarinier, le *pūmsēn* éloignent les ennemis. Le jaquier, les agrumes, pourvu qu'ils soient au Nord-Ouest, attirent eux aussi la protection des dieux. Quand ils poussent au Nord, le *khvēt*, le jujubier (*putrā*), éloignent le malheur ; si l'on plante au Nord-Est le *phnou*, il gardera la demeure aussi efficacement que cent mille soldats ²¹¹. Un traité attribuée à Prāḥ Baromésór les règles à suivre pour planter une fois la maison construite. Il indique pour l'Est le bambou domestique, le *hārdēk*, le *krasān* ; pour le Sud-Est, le *sōrphi* et le *khtīn* ; pour le Sud, le *thkōv*, le *tonlāb* et le manguier. Au Sud-Ouest, placer les plantes à fleurs, à l'Ouest, le *nūon srei*, le *trūmsēn* ²¹², le tamarinier. Au Nord-Ouest doivent être le jaquier dit *khnōr nān* et l'agrumes *krōc sōmosā*, au Nord, le jujubier et le *khvēt*, au Nord-Est, le *phnou* et le *smēi*. Prāḥ Baromésór promet que, si l'on suivait ces prescriptions, la demeure serait protégée comme par un millier de gardiens ²¹³.

Un *kru* ne peut avoir chez lui le carambolier, *spīv*, l'ombre de cet arbre enlevant toute puissance magique. Le bananier à fruit rempli de grains, dit *ček čhvā*, doit être le plus loin possible de la maison car il est l'habitat de *prāy* ; au contraire, celui de l'espèce *ček poñ mǎn* ²¹⁴ doit être tout près, car il a peur des corbeaux et le voisinage des hommes le rassure. Seul un très vieil homme peut planter un kapokier, car le planteur meurt quand l'arbre est grand ²¹⁵. Le papayer ne peut être planté près de la maison, car il serait dangereux que ses racines passent dessous, le fruit étant la nourriture des *prāy* ²¹⁶. Le *pratāl nāk rāč* ²¹⁷, cactée sinieuse et mince, paraît assimilé au roi des *nāga*, *nāk rāč*, et

²¹¹ MCC. 48.025.

²¹² Ou l'arbre (*trūm*) nommé *sēn*. Ce dernier paraît inconnu ; noter que *trūmsēn* correspond à *pūmsēn* dans le texte précédent.

²¹³ MCC. 48.006. Les deux listes sont à peu près identiques. Par contre, E. K., pp. 76 et 77, donne deux graphiques montrant les secteurs où doivent être plantées les diverses espèces : ils ne s'accordent ni entre eux, ni avec les textes, sauf pour le manguier et, pour l'un des deux, les agrumes. Le jaquier est mis soit au Sud-Ouest soit à l'Ouest, le jujubier soit à l'Ouest soit au Nord-Ouest. Un graphique place le tamarinier au Nord, l'autre ne le mentionne pas. Si le « faux camphrier » de M. BITARD est, comme je le suppose, le *pūmsēn* ou *trūmsēn* des MCC., il est en une toute autre direction, le Nord-Est dans l'un, quand l'autre place en ce secteur le cocotier. Pour l'Est, E. K. donne soit le *poñro*, soit un arbre « crête de coq ». Sont encore cités trois arbres non identifiés pour l'un des graphiques et, pour l'autre (au Sud-Est), le sapotillier, arbuste qui est d'introduction récente.

²¹⁴ « Banane œuf de poule » ; les Français la nomment « banane-pomme ».

²¹⁵ Renseignements de Khim, de Mās Ros.

²¹⁶ MCC. 71.001.

²¹⁷ *Pratāl* est un terme générique indiquant presque toujours une plante à valeur magique ou médicale.

effraie les serpents ²¹⁸. Certaine amaryllidée à fleurs blanches, dite *phkà lăñ* ²¹⁹, amène beaucoup d'amis dans la maison. Le *pratāl dampok* ²²⁰ empêche les voleurs de prendre quoi que ce soit chez vous ²²¹.

V. Kròn Pāli et le nāk

1. Propos sur Kròn Pāli

La description des usages cambodgiens montre l'importance de Kròn Pāli, et la simple étude des rites permettrait de se rendre compte de la complexité de ce personnage qui change de position et de forme suivant les mois ou les jours, et qui est en rapport constant avec Práh Phum et Práh Thorni.

Rien d'étonnant à ce que les Cambodgiens s'en fassent une idée très vague. Je rapporterai, en exemple, une conversation qui eut lieu lorsqu'au début de mes enquêtes, je demandais ce qu'elle savait de lui à ma servante Khim. Celle-ci, dont les renseignements furent toujours précieux, m'avait dit qu'autrefois on le priait pour toute action importante, comme un dieu. Lors de la conversation dont il s'agit, Khim travaillait avec sa mère et sa belle-sœur. J'appris, par la mère, que jadis Kròn Pāli possédait toute la terre. Un jour, le Buddha lui demanda l'étendue de sol que couvriraient trois pas. Kròn Pāli accepta, jugeant la demande modeste ; mais les trois pas du Buddha couvrirent le monde entier. Alors, Kròn Pāli demanda que, dans toutes cérémonies, on lui présentât des offrandes. Celles-ci doivent comprendre un plateau de gâteaux et des « mains » de bananes d'espèces différentes, un plateau portant un bol de riz, un bol de viande sautée avec oignons, un bol de soupe de poisson, un de viande sautée aux vermicelles et une bouteille d'alcool. Trois baguettes d'encens doivent être allumées. Si l'on offre des vêtements, il les faut en soie, le *sampôt* et la veste étant placés sur un bol ²²². La belle-sœur dit alors que la colonne habillée lors de la construction d'une maison était Kròn Pāli, ce qui provoqua d'énergiques protestations de la mère : pour celle-ci la colonne était Kròn Phum (Roi du terrain), cadet ²²³ de Kròn Pāli ; mais peu après, revenant sur la question, elle dit que la colonne était la *mnāñ phtāh*, l'esprit féminin ²²⁴ de la maison, dont on liait le sort à celui des propriétaires en nouant des fils de coton écru.

²¹⁸ D'après le chef des ouvriers de ma maison de Văt Türk Thlà, qui m'en planta un au Sud.

²¹⁹ Fleur de tonnerre ; ainsi nommée parce que, la première fois qu'on en planta, le tonnerre gronda et il y eut beaucoup de pluie. De fait, sa floraison suit les premières ondées, comme celle d'une plante bulbeuse, à fleur de crocus rose vif, que les Cambodgiens disent être son épouse.

²²⁰ Pourvu de tubercules : je ne le connais pas.

²²¹ Renseignements de mon coolie Mên Mיע.

²²² Un *phtēl* d'eau, d'après ce que j'ai pu voir.

²²³ Ou cadette, le Cambodgien distinguant les relations d'âge et non les sexes.

²²⁴ Le terme *mnāñ* (de *mé nāñ*) ne prête pas au doute, car il désigne des femmes de rang : concubines royales ou filles de mandarins.

On voit combien vagues sont les notions dès qu'il ne s'agit plus de prescriptions rituelles. Quant à Mās Ros, que j'interrogeais ensuite, il supposait que Krôn Pāli était le *nāk* soutenant la terre, la colonne habillée, surmontée d'un parapluie, étant Krôn Pāli.

Pour l'Àçār Khlôt d'Anloñ Romîet, Krôn Pāli, qui change de position chaque jour et de forme chaque mois, est un *nāk*. L'Àçār que j'interrogeais à Setbó estimait que le *nāk*, qui change de position tous les trois mois, n'était autre que Krôn Pāli ; il niait qu'il se déplaçait journellement, disant, par contre, que Krôn Pāli se métamorphosait chaque jour. Pour l'Àçār de Vât Prei Rôn, Krôn Pāli était maître de l'eau et de la terre, dépossédé par Práh Kòksanthò²²⁵. Il se réfugia au Kandàp Çakkravāl, qui se trouve dans les profondeurs de la terre : c'est là que le *sāt ěintri*, sorte d'aigle mythique, emmène après leur mort les habitants de l'Ôdarothvip.

Ces premières indications montrent que Krôn Pāli est le Roi Bali de la mythologie hindoue, que déposséda Viṣṇu : mais je n'ai trouvé aucun indice d'une assimilation du Roi Bali au *nāga*, ni rien qui pût suggérer des conceptions analogues à celles des Cambodgiens.

2. Les mouvements du *nāk* et de Krôn Pāli

L'énoncé par trimestres des positions successives du *nāk* a ceci de particulier qu'il ne commence pas avec *çèt*, comme l'année religieuse actuelle²²⁶, et que son dernier trimestre débute par le mois qui, de nos jours encore, porte le numéro 1. Il est facile de rétablir, grâce aux numéros attribués aux mois, l'ordre d'énoncé primitif, qui date d'une époque où l'année commençait avec *māksēr*²²⁷ :

| | | | |
|----|---|--|--------------------------------------|
| 1. | <div> <div>1. <i>māksēr</i></div> <div>2. <i>bðs</i></div> <div>3. <i>mākh</i></div> </div> | <div> <div>= novembre-décembre</div> <div>= décembre-janvier</div> <div>= janvier-février</div> </div> | 4 ^e trimestre des textes |
| 2. | <div> <div>4. <i>phalkün</i></div> <div>5. <i>çèt</i></div> <div>6. <i>piṣṣākh</i></div> </div> | <div> <div>= février-mars</div> <div>= mars-avril</div> <div>= avril-mai</div> </div> | 1 ^{er} trimestre des textes |
| 3. | <div> <div>7. <i>çés</i></div> <div>8. <i>àsàth</i></div> <div>9. <i>srāp</i></div> </div> | <div> <div>= mai-juin</div> <div>= juin-juillet</div> <div>= juillet-août</div> </div> | 2 ^e trimestre des textes |
| 4. | <div> <div>10. <i>photrobòt</i></div> <div>11. <i>àsòç</i></div> <div>12. <i>kàdžk</i></div> </div> | <div> <div>= août-septembre</div> <div>= septembre-octobre</div> <div>= octobre-novembre</div> </div> | 3 ^e trimestre des textes |

²²⁵ Kakusandha, l'un des Buddha antérieurs à Çākyamuni.

²²⁶ L'année bouddhique débute avec la pleine lune de *çèt* ; l'année civile, par des jours supplémentaires ou par redoublement d'*àsàth*, débute toujours le 12 ou 13 avril tout en ayant des mois lunaires.

²²⁷ Ce qui était encore le cas à la fin du XIII^e siècle, et a duré probablement jusque vers la fin du XVIII^e, cf. R. A.

NORD

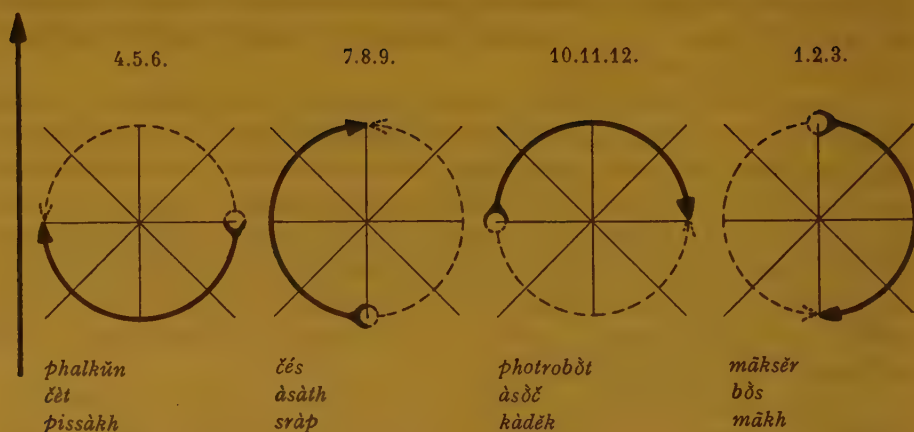


Fig. 19. Positions trimestrielles du *nāk* (en pointillé) et de la *nāki* (en gras).

La tête du *nāk* se trouve au Sud dans le trimestre correspondant au solstice d'hiver, au Nord durant le trimestre du solstice d'été (voir fig. 19) : il semble que les déplacements aient une valeur astronomique.

Puisque les Cambodgiens assimilent Kròñ Pāli au *nāk*, les positions mensuelles du premier devraient être complémentaires de celles du second. Or les directions vers lesquelles, chaque mois, regarde Kròñ Pāli sont indiquées de façon tellement contradictoires par les traités qu'il est difficile, de prime abord, d'en tirer des enseignements. Néanmoins, l'hypothèse qu'elles devraient être complémentaires des positions trimestrielles du *nāk* amènent à quelques constatations intéressantes.

En effet, si durant le premier trimestre (commençant en *mākser*) la tête du *nāk* doit se déplacer du Sud, position indiquée, à l'Ouest où elle doit être au second trimestre, elle se trouvera au milieu du quadrant, c'est-à-dire au Sud-Ouest, en *bòs*. De même, elle sera au Nord-Ouest en *ĉèt*, au Nord-Est en *àsàth*, au Sud-Est en *àsòĉ*. Le solstice d'été coïncide avec le mois d'*àsàth* (juin-juillet) et le Nord-Est est l'« azimuth du soleil levant au solstice d'été » confondu en « langage mythologique » avec le Nord-Est vrai ²²⁸. *Sràp* porte le numéro 9, chiffre idéal pour le Centre, les huit premiers nombres étant ceux des points cardinaux et intercardinaux : en ce mois Kròñ Pāli fait face à toutes les directions, ce que l'on peut représenter par un personnage à huit faces, tel Çiva dans l'une de ses formes, et situé en plein Centre ou au zénith ²²⁹.

Il est donc possible de rétablir les directions vers lesquelles, chaque mois, Kròñ Pāli devrait tourner la face, en admettant qu'il est le *nāk* ²³⁰. Ces lignes

²²⁸ P. PARIS, L'importance rituelle du Nord-Est..., B. E., 41 p. 303, ceci pour les régions de l'hémisphère nord en dessous de 55°40', où le soleil au solstice d'été se lève « en deçà du Nord-Est vrai ».

²²⁹ Le MCC. 47.002 dit qu'en *sràp* il est *lor àkàs*, « au-dessus de l'atmosphère ».

²³⁰ Les textes indiquent les positions du *nāk* en disant que sa tête est au Sud

de direction hypothétiques peuvent être figurées graphiquement, en même temps que les lignes de direction données par les documents pour Krõñ Pāli et pour l'officiant. Les schémas ainsi obtenus (fig. 20) démontrent, me semble-t-il, le désarroi qui s'est mis dans les textes en même temps qu'ils font apparaître constamment un même angle ouvert dont la fréquence exclut le hasard : je crois que la raison s'en trouve dans le changement de date du nouvel-an.

En effet, si l'on compare la ligne de direction que notre hypothèse voudrait pour *čêt*, et celle qui est donnée par la majorité des textes, on voit qu'elles forment exactement cet angle. Tout se passe comme si, les positions de Krõñ Pāli étant établies à partir d'un changement d'années en *māksēr*, on avait fourni aux *áčâr*, lorsque le nouvel-an avait été placé en *čêt*, un angle de correction leur permettant de retrouver automatiquement les positions ; mais peu à peu ils se seraient souvenus seulement de la règle sans savoir comment l'appliquer, ou en pensant qu'elle devait indiquer les positions respectives de Krõñ Pāli et de l'officiant.

Les déplacements quotidiens du *nāk* (ou plutôt de la *nāki*) et de Krõñ Pāli coïncident, les divergences étant à mon avis dues à des erreurs de textes manifestes. En effet, si l'on compare les indications recueillies ²³¹, on voit que, dans la majorité des cas, *nāk* et Krõñ Pāli accomplissent en une semaine un *pradakṣiṇa* commençant à l'Est avec le dimanche et finissant au Nord avec le samedi. Deux documents font commencer le circuit par le Nord : l'un ²³² dessine un parcours fantaisiste, l'autre ²³³ donne un trajet qui, dans l'ensemble, est le *pradakṣiṇa* habituel ²³⁴. Tout se passe comme s'il y avait identité entre Krõñ Pāli et le *nāk* ou la *nāki* ²³⁵.

Un seul document en ma possession mentionne des déplacements mensuels de Prāḥ Phum. Il indique deux genres de directions : celles où se trouve sa tête, et dont la succession ne paraît obéir à aucune règle, celles vers lesquelles il a la face tournée, et qui forment, elles aussi, un *pradakṣiṇa*, du moins de *pissàkh* (en remplaçant pour le mois suivant l'Est par le Sud-Est) à *kādēk*. Je n'ai rien pu tirer de ce texte unique et incomplet.

(*tbón è tāksēn*), etc., mais pour Krõñ Pāli notent, le plus souvent, qu'il tourne la face vers l'Est (*prè mūkh tou bór*), etc. Je crois qu'il n'y a pas à faire de distinction entre ces deux modes d'énoncé.

²³¹ Supra, pp. 566 et 570.

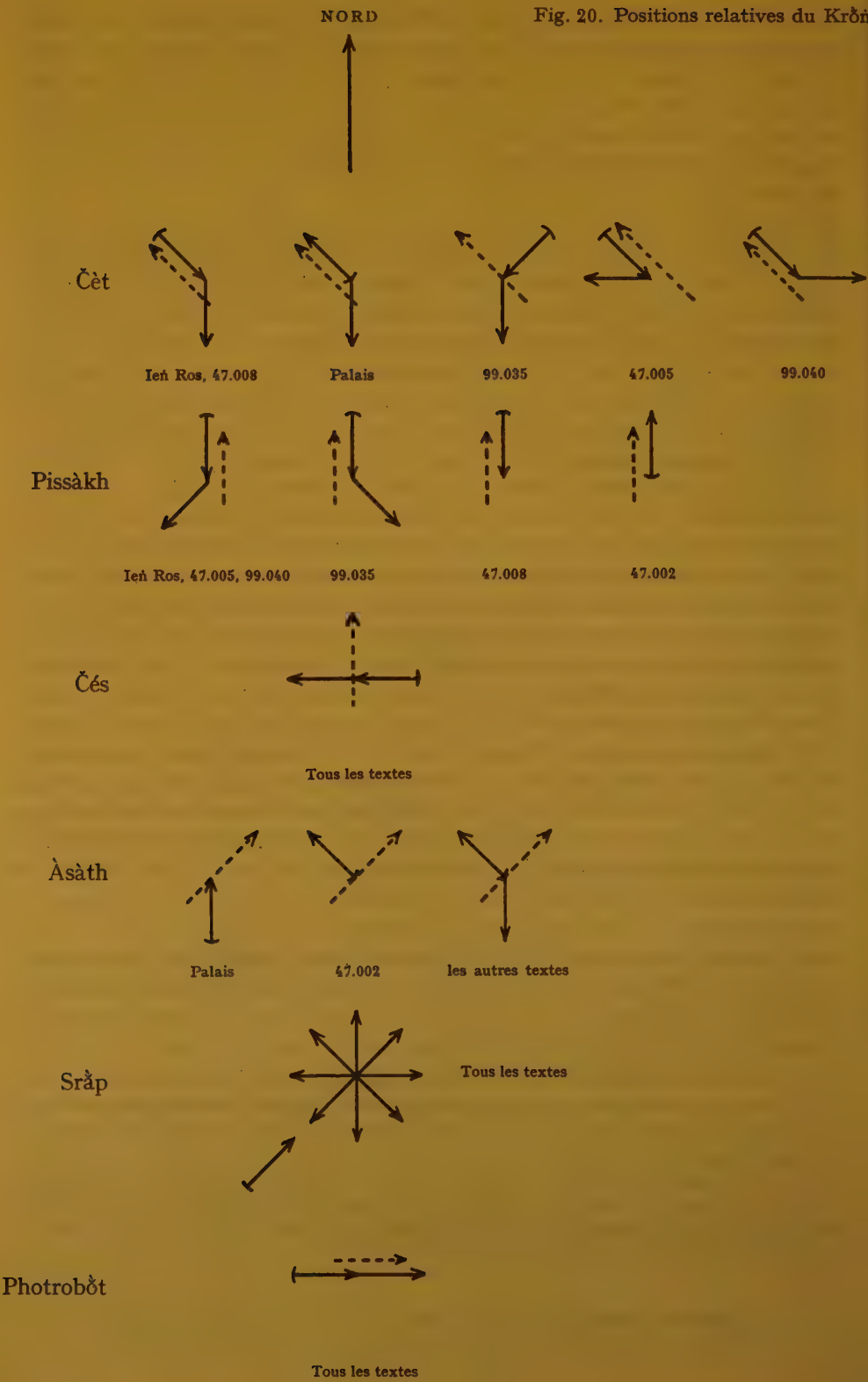
²³² MCC. 54.025 pour le *nāk*.

²³³ Indications de l'*áčâr* de Bāti (H) pour Krõñ Pāli.

²³⁴ Dans leur majorité, les textes sur Krõñ Pāli donnent, pour le vendredi, le Sud-Est au lieu du Nord-Ouest : je ne vois pas pourquoi, en ce jour, la tête est placée où devraient se trouver les pieds.

²³⁵ On ne peut distinguer le *nāk* de la *nāki* (puisque leurs têtes et leurs queues occupent les mêmes secteurs) que par les orientations respectives de leurs ventres et de leurs dos ; malheureusement elles ne sont notées ni pour les mouvements quotidiens, ni pour les déplacements de Krõñ Pāli.

Fig. 20. Positions relatives du Krõn



Pāli et de l'āčār

Kròh Pāli 

Āčār 

Direction rectifiée de Kròh Pāli 

Asòč



47.002



Palais



les autres textes

Kādēk



Tous les textes

Māksēr



Palais



47.002



les autres textes

Bòs



Palais



47.002



les autres textes

Mākh



Ieñ Ros, 99.035



47.002



99.040



Palais



47.008

Phalkūn



Ieñ Ros, 99.035



47.008



99.040



47.005

3. Les métamorphoses de Krõñ Pāli

Par contre, deux textes s'accordent au sujet des métamorphoses quotidiennes de Prāḥ Phum. Elles sont semblables à celles que j'ai pu noter pour Krõñ Pāli.

Ce dernier se transforme mensuellement, soit en personnages mythiques, l'ermite ou l'ascète pouvant être Çiva, soit en animaux. Sur les premiers, la seule observation que je puisse faire est relative à l'enfant : il apparaît durant les mois qui portent encore les numéros 1, 2 et 3 : le cycle des métamorphoses commence donc par *māksēr*.

Le *yākh* et les « formes » animales de Krõñ Pāli ²³⁶ sont des astérismes lunaires ²³⁷, sauf le crocodile, qui est la Grande Ourse ²³⁸. Les textes sont en désaccord sur les époques où Krõñ Pāli assume ces différentes formes, et les mois indiqués ne sont pas ceux auxquels sont associés les astérismes lunaires, comme on peut s'en assurer par la liste suivante, où les mois se rapportant aux astérismes sont portés à gauche, et les mois où ont lieu les métamorphoses correspondantes à droite :

| | | |
|-----------------------|-------------|-----------------------|
| <i>pissākh/ċés</i> | cerf | <i>ċés</i> |
| <i>asāth/srāp</i> | singe | <i>kādēk, māksēr</i> |
| <i>photrobōt/āsōc</i> | tigre | <i>ċēt, ċés</i> |
| <i>āsōċ/kādēk</i> | buffle | <i>ċēt, ċés</i> |
| <i>mākh</i> | <i>yākh</i> | <i>ċēt, photrobōt</i> |
| <i>mākh/phalkūn</i> | rhinocéros | <i>ċés</i> |

Ici encore, on s'aperçoit des troubles amenés par le déplacement du nouvel-an. La fig. 21 permet d'en apercevoir le mécanisme. La tête de Krõñ Pāli étant au Sud en *māksēr* devait se trouver au Sud-Ouest en *bōs*, et ainsi de suite ; si, lorsque l'année débutait en *ċēt*, on continuait à considérer que la tête de Krõñ Pāli était au Sud, elle était au Sud-Ouest en *pissākh*... etc., comme le montrent les noms marqués à l'extérieur du graphique. On voit ainsi que la métamorphose en cerf est bien celle du mois de *ċés*, auquel on attribue également la métamorphose en buffle, qui devrait s'effectuer en *kādēk*, parce que ce mois se trouve prendre la place de *ċés*, mais *ċés* lui-même est avec le nouveau circuit associé à l'Ouest, auquel correspondaient le rhinocéros ou le *yākh* dans l'ancien circuit, et ces deux astérismes viennent grossir encore la liste des métamorphoses du mois de *ċés*. De même, *ċēt* était remplacé par *photrobōt*, et l'astérisme propre à ce mois lui était attribué. A cette première série de confusions je crois qu'il faut ajouter une seconde série d'erreurs de lecture. Le graphique de la fig. 22 se lit, selon l'usage habituel des Khmèrs, dans le sens des aiguilles d'une montre, mais ce doit être l'inverse pour le zodiaque ²³⁹. En

²³⁶ A l'exception de l'oiseau *ċāk*.

²³⁷ Cf. F. G. FARRAUT, *Astronomie cambodgienne*, pp. 265-267 pour la liste des mansions lunaires avec pl. h.t. montrant comment elles s'inscrivent dans le zodiaque.

²³⁸ GUESDON, s.v. *phkāy* ; l'étoile polaire est dite *ċōñ ċramūh krapo*, « pointe du museau du crocodile ».

²³⁹ Cf. pl. dans FARRAUT, op. cit.

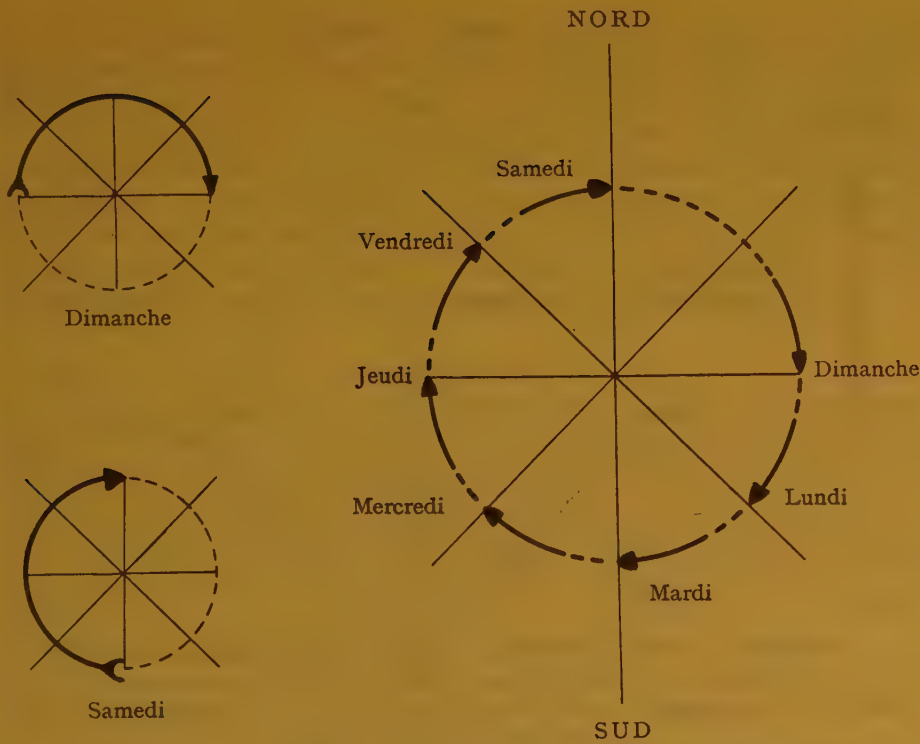


Fig. 21. Déplacements quotidiens de Krõn Pāli.

procédant ainsi, *čēt* est au Sud associé au buffle, *čēs* devient associé au tigre ; mais si l'on commence par *māksēr*, on a *mākh* à la place de *photrobōt* auquel l'un des textes attribue la métamorphose en *yākh*.

Reste à expliquer la « forme » de singe qui est prise soit en *kādēk* soit en *pissākh* par Krõn Pāli, alors que l'astérisme correspond à *asāth/srāp*. Le graphique explique l'association avec *māksēr*, celle avec *kādēk* me paraît due à une erreur de repérage par rapport à *srāp* où, situé au zénith, Krõn Pāli a repris sa forme véritable ²⁴⁰.

4. Légendes sur Krõn Pāli

Krõn Pāli est représenté comme étant dépossédé, en trois pas, de son empire par le Buddha, ce qui est sans contredit la forme cambodgienne d'un mythe de l'Inde où Viṣṇu, dieu solaire, enlève, en trois pas, son empire au Roi Bali. Il s'en faut de beaucoup, cependant, que Krõn Pāli soit la réplique cambodgienne du Roi Bali tel qu'on peut le connaître par les traductions des textes de l'Inde. Il ne semble pas non plus qu'on accorde au Roi Bali l'importance

²⁴⁰ Une légende explique à la fois l'origine de la constellation du Crocodile (la Grande Ourse) et de la « bannière du crocodile » (cf. R. A.) ou « des flots ». Or celle-ci est fabriquée parfois avec huit têtes, cf. MCC. 57.146.

Tous connaissent l'épisode des trois pas et le racontent en général sans grandes variations ; je le passerai sous silence quand il n'offrira pas de particularités, car ce n'est pas le seul événement qu'ils racontent sur la vie du Roi Pāli.

De lui je rapporterai tout d'abord ce que des *àčār* villageois m'ont dit ; quoiqu'il m'ait été souvent difficile de saisir l'enchaînement des idées, j'espère être parvenue à noter leurs récits de façon compréhensible tout en n'ajoutant rien qui ne fût dit par eux. Les noms propres ont été écrits soit par le conteur lui-même, soit par Mās Ros qui les avait entendus : ceux que je n'ai pu faire écrire ou que je n'ai pu contrôler seront suivis d'un point d'interrogation.

A. Récit de l'Àčār Khăt de Phum Phā ²⁴²

Au commencement, il n'y avait pas de terre. Un *nāk*, qui était Krôn Pāli, se mit à jouer dans l'eau et, en la battant de sa queue, fit monter une écume blanche qui durcit et devint la terre. Des *tévodā*, volant par là, trouvèrent qu'elle sentait bon et en mangèrent. Le *nāk* demanda à Prāh Thorni de garder la terre pour lui.

Ayant mangé, les *tévodā* ne purent plus s'envoler. Ils étaient deux, mâle et femelle, mais ils ne savaient pas coïter. Prāh Ēn descendit avec du médicament en pilules (*thnām kûlēkhā*) pour en donner trois à la femme, deux à l'homme, qui alors surent coïter.

B. Récit de l'Àčār Krôn Priy, de Phum Trapăn Siā ²⁴³

Au commencement, Prāh Kêv, assis jambes croisées ²⁴⁴, en méditant fit la terre. Prāh Prohm y descendit et façonna deux enfants, Nītāro (?) le garçon et Nītārā (?) la fille, qui eurent ensuite sept enfants : Soleil, Lune, Mars, etc.

Krôn Pāli, nommé aussi Prāh Bāt Koñčalomn ²⁴⁵, ayant pour épouse Prāh Thorni, aussi appelée Nān Antēn, eut pour fils Prāh Bāt Bañčalomn et comme petit-fils Bōtarott. Krôn Pāli fut dépossédé en trois pas par Prāh Kōkhsanthôr.

C. Récit de l'Àčār Tār Lon de Krān Puñror

Autrefois, Prāh Vot (?) Pisai et Krôn Pāli accomplirent de grandes pénitences en faisant vœu de renaître tous deux supérieurs à n'importe quoi sur terre. Ils furent d'inséparables compagnons pendant plusieurs existences, ni l'un ni l'autre ne voulant survivre à son ami et chacun retournant renaître là où était l'autre.

Une fois, Krôn Pāli renaquit roi des Singes Blancs tandis que le Buddha renaissait Roi des Singes Noirs. L'un des singes noirs (*svā prām*) conseilla au Roi des Singes Blancs de ne pas vivre avec le Roi des Singes Noirs, qui était malbâti. Le singe blanc ne voulut rien entendre. Les deux rois-singes moururent, et le singe noir ne voulut plus renaître avec l'autre.

Longtemps après, le Roi des Singes Blancs renaquit *nāk* ; cependant, le Buddha était un *tévodā* ²⁴⁶. Le *nāk* vécut très, très longtemps, alors que le Buddha avait de nombreuses renaissances.

Krôn Pāli, le *nāk*, dit : En haut le ciel, en bas la mer, et pas de terre entr'eux. Alors le *nāk* frappa la mer de sa queue, huit fois, et il y eut de l'écume pendant sept jours, et l'écume devint comme de la farine de gâteau.

²⁴² *Khūm* Protăh Lān, *khêt* Phnom Péñ.

²⁴³ *Khūm* Prāh Nipān, *khêt* Kōmpon Spŭ.

²⁴⁴ *Ankūy pên phnên*.

²⁴⁵ Ou qui eut pour père Prāh Bāt Koñčalôn : mes notes, quand je les vérifiais, ne s'accordaient pas sur ce point avec les souvenirs de ma servante et interprète Khim.

²⁴⁶ Fils de dieu ; les Cambodgiens semblent employer ce terme pour désigner les divinités secondaires.

La mère de Krõn Pāli s'appelait Tõmdèn Saptrāv, le père se nommait Prāḥ Bāt Kõñçalom, le frère se nommait Prāḥ Phum, la servante était Srēi Srēi Mohā Phinūn ²⁴⁷ ou, plus simplement, Nān Phinūn. Krõn Pāli avait également une sœur, Asõnmūkhā.

Au bout de sept ans, la terre était devenue grande de sept-cents kilomètres. En un jour elle grandissait de sept mètres en hauteur, de sept mètres en profondeur. Dans ce temps-là, la terre était ronde comme une pamplemousse. Au bout de soixante-dix années, elle eut trois angles. Au bout de cent-vingt ans, elle eut encore un angle, et elle fut carrée. Au bout d'un million cinq mille ans, la terre fut comme la tortue *kantāy*. Au centre elle était très dure, mais le vent la dispersait sur le pourtour. Puis elle eut sept-cents *yōḥ* ²⁴⁸. Cette terre était aride et déserte.

Au bout de dix-mille années, le Buddha était au ciel. Il s'appelait alors Prāḥ Kèv Tõp Srõt. Il se rendit au Sud et il façonna la tête de Prāḥ Thorni, c'est pourquoi le Sud s'appelle Tbón (tête) ; il alla à l'Est et fit le bras droit, au Nord et il fit les pieds, c'est pourquoi le Nord s'appelle Čõn (pieds) ; il alla à l'Ouest et fit le bras gauche de Prāḥ Thorni. On l'appelle Lõk Pūtanimit ²⁴⁹.

Ensuite, il fit un homme avec de la terre. Longtemps après, il pensa que ce n'était pas bien que l'homme fût seul et, de la crasse de celui-ci, fit une femme. Homme et femme restaient comme frère et sœur, et le Buddha pensa qu'ainsi, il n'y aurait pas de population. Il créa un paddy dont le grain, sans enveloppe, était très blanc, mais l'homme et la femme continuaient à manger la terre. Alors, le Buddha fit cuire au soleil le riz et en façonna trois boules qu'il apporta au couple. Le Buddha dit à la femme d'en manger une et de garder les deux autres pour l'homme. Elle trouva bonne celle qui lui avait été donnée, en mangea une seconde, et il n'en resta plus qu'une pour l'homme. Quand tous deux eurent mangé, ils surent copuler. Ils eurent sept enfants qui furent des *tévodā rāksā twíp* ²⁵⁰ et qui étaient Soleil, Lune, Mars, etc... Puis ils eurent un fils et une fille, dont on ne sait le nom, qui eurent de nombreux enfants, et ainsi fut peuplée la terre.

Plus tard, il y eut cent royaumes (*krõn*). Les gens demeuraient partout, car le riz poussait partout sans qu'on dût prendre peine : on n'avait qu'à ramasser ce qu'on voulait dans un bol. Les maisons n'avaient ni murs ni fenêtres, seulement un toit. Les gens n'avaient pas de pudeur.

Mais un jour ils pensèrent qu'il fallait faire des greniers pour garder le riz, et le paddy poussa avec une peau. Après huit cents ans environ, le riz ne poussa plus comme une mauvaise herbe, il fallut le cultiver. Les gens se mirent à avoir des propriétés, et le paddy ne donna plus de grain tout au long de l'année, la pluie ne tombant plus régulièrement chaque jour. Puis les gens se divisèrent en royaumes et il y eut des gens à peau claire, d'autres à peau sombre, des gens à yeux blancs ²⁵¹ et d'autres à yeux noirs. Les langages aussi furent différents. Alors, les fruits, qui étaient tous sucrés et tous semblables, se différencièrent eux aussi, et il y en eut d'âcres et de doux, de gros et de petits.

Alors, Prāḥ Kèv vint dire qu'il y avait des gens bons et d'autres mauvais, mais qu'il voulait que tous fussent bons, et il annonça qu'il viendrait sur terre cinq Buddha.

Chaque fois qu'un Buddha vient ici-bas, il lui faut gagner la terre sur Krõn Pāli, qui ne meurt jamais.

Après la mort d'un de ces Buddha, les grands rois des huit points cardinaux et intercardinaux furent en guerre, sans qu'aucun eût l'avantage. Prāḥ Sēiāmétrēi ²⁵² parut,

²⁴⁷ L'*āḥār* insiste sur les deux *srēi* dont l'un est certainement la particule honorifique *srī*, l'autre étant le mot pour « femme ».

²⁴⁸ Un *yōḥ* vaut 400 *sēn* qui valent chacun 20 brasses ; il y a dans une brasse, *phyām*, 4 coudées. La coudée, *hāt*, est de nos jours officiellement de 0 m. 50. Le *yōḥ* est donc actuellement de 16 km.

²⁴⁹ Cf. infra, p. 613 s.

²⁵⁰ Dieux gardiens des continents, c'est-à-dire du monde.

²⁵¹ Yeux clairs : l'expression « yeux bleus » désigne les yeux recouverts d'une taie.

²⁵² Maitreya, le Buddha futur.

suivi de tous les dieux, au Nord-Est. Les *àsòl*²⁵³ décochèrent contre eux leurs flèches, successivement aux différents points de l'espace, sans les toucher. Prâh Sēiàmétrēi et Prâh Ēn descendirent, les *àsòl* tirèrent tous en même temps, mais ils se tuèrent mutuellement. Prâh Ēn établit aux huit points de l'espace huit Grands Ermites (Mohà Ēisēi) qui, de seize ondées, ressuscitèrent les morts qu'ils rendirent jeunes et beaux et qui vécurent en bonne entente²⁵⁴.

Tels sont les récits que j'ai personnellement recueillis. Je crois bon d'y ajouter le résumé d'un texte appartenant à un *àcâr* de Phnom Péñ, malgré ses obscurités et malgré qu'il n'y soit pas question de Krôn Pâli :

D. Nont(o) Thè Khòm²⁵⁵

Quand la terre, l'eau, le feu, l'éther, n'existaient pas encore, c'est ce qu'on appelle l'Auguste Loi en chaos²⁵⁶. Alors, Prâh Kóronà Tip Srót parut à l'Est, d'où le nom de *è kòt* donné à l'Est²⁵⁷. Il alla se placer au centre de l'univers, prononça une formule qui fit sortir un socle précieux, et là se plongea dans la méditation, face à l'Est. « Alors naquirent le corps de la Loi, les membres supérieurs de la Loi, les oreilles de la Loi, en tout 18 parties de la Loi. Au Sud la tête de la Loi, en tout 8 parties – *nomó pūthāy*²⁵⁸ – A l'Ouest le membre supérieur (gauche) de la Loi, en tout 30 parties²⁵⁹ – *mo a òh* – Au Nord les membres inférieurs de la Loi, en tout 2 parties – *phūlolā akòsalā* – A l'Est 1 membre supérieur de la Loi. Au Nord-Est l'œil (droit) de la Loi – *a à* – Au Sud-Est, l'œil gauche de la Loi – *kta ēi* – Au Sud-Ouest l'oreille gauche de la Loi – *ò o* – Au Nord-Ouest l'oreille droite de la Loi – *è o*²⁶⁰. » Alors, Prâh Kév Lók dit que quiconque voudrait sauver terre, eau, feu, vent, éther devrait pénétrer la connaissance des fondements de la Loi que le Seigneur appela Bienfaits du Buddha²⁶¹. Alors Prâh Pūt Kūn Lók²⁶² fit des 5 parties de la tête de

²⁵³ Asura.

²⁵⁴ J'ai abrégé le récit du combat entre dieux et *asura*, car je l'ai étudié dans R. A.

²⁵⁵ *Khòm* (ou *kham*) a le sens de : « s'appliquer à ». On peut traduire librement : « Labeurs du Vénérable Nont ».

²⁵⁶ Traduction approximative de *prâh thom vên lūm*. GUESDON définit *lom* (= *lūm*) par « mélanger, mêler, troubler ». *Vên*, que je n'ai pas trouvé dans les dictionnaires, pourrait, les cas étant nombreux dans le manuscrit de *é* pour *è*, être mis pour *vên*, « long ». Mais la construction voudrait alors que *vên*, qualificatif, fût mis après *lūm*. Je pense qu'il faut plutôt comprendre *vên lūm* comme une expression double où *vên* indiquerait la confusion. Les composés tels que : *anvên* ou *anvin* (s'égarer), *banvên* (s'égarer) *svavîn* (ivresse), *vonvên* (s'égarer), *vînsûn* (se tromper), ne laissent guère de doute sur le sens possible de *vên*.

²⁵⁷ *Kòt* a le sens de « naître, paraître, se produire » ; *è* signifie « du côté de, vers ».

²⁵⁸ Début de la formule rituelle d'hommage au Buddha. Tout le texte est ainsi coupé de formules religieuses, ou magico-religieuses, qui sont dans cette citation mises en italiques et entre tirets.

²⁵⁹ Le zéro est une erreur évidente : voir note suivante.

²⁶⁰ On voit que, dans ce texte, la Loi (*Prâh Thom*, du pâli *dhmma* ; mais on dit, et écrivait naguère, *Prâh Thor*, du sanskrit *dharma*) remplace la Terre (*Prâh Thoroni* ou *Prâh Thorni*) du récit C. Les 18 parties du corps de la Loi peuvent s'obtenir en comptant 3 pour chacun des membres supérieurs (bras, avant-bras, main), 3 (et non pas 1) pour chacun des membres inférieurs, et en comptant la tête indépendamment des yeux et des oreilles. Quant à la bizarre répartition spatiale des organes de la vue et du toucher, on ne peut que la constater.

²⁶¹ ... *thà nāk è nâr nîn pròs dēiy tik phlōn khyal akàs nēh tōp ērāp kol tūor prâh thom tail lōk samtēi ċhmōh prâh pūt kūn nōh hōn*.

²⁶² A partir du moment où le texte nous apprend que les bases de la Loi sont appelées *prâh pūt kūn*, l'expression *tōp prâh pūt kūn lōk* paraît fréquemment avant un verbe ;

la Loi les 5 sciences. Il médita sur les deux parties de la Loi (c'est-à-dire les lettres) *no mo*, et la mère-terre et la mère-eau produisirent des millions de bienfaits ²⁶³. Puis il médita sur les 3 parties (les lettres) *pu tthā y* et les mères feu, vent et éther furent produites. Des pellicules (*kaél*) de la Loi devinrent un homme qui savait parler, ne pouvait ni voir ni entendre, n'avait pas de connaissance et n'était qu'une forme. Prāḥ Pūt Kūn Lōk médita sur les yeux et les oreilles de la Loi (c'est-à-dire sur les quatre paires de voyelles) *a à ě ěi ò ó è ò* qui se dressèrent et devinrent des *sěimā* rangés au pourtour du monde ²⁶⁴. Alors, la forme humaine fut douée de connaissance, ses yeux virent, ses oreilles entendirent, ses membres purent se mouvoir, et elle eut une ombre sans corps. Plus tard, la forme sut se nourrir d'éther, elle perçut la chaleur et devint lourde ; et l'ombre prit corps. Puis l'homme se nourrit de riz ²⁶⁵, de terre et d'eau, il sut parler et l'ombre sut parler. L'homme s'emplit de chair et de sang et fut très beau, quant à l'ombre, ses yeux surent voir, ses oreilles entendre, ses membres purent se mouvoir. Plus tard, l'homme se nourrit d'aliments, et l'ombre sut parler avec éloquence, elle s'emplit de chair et de sang, et devint belle comme l'homme.

Prāḥ Pūt Kūn Lōk dit aux 8 *sěimā* de sauver les deux êtres, et ces huit personnes s'enroulèrent en un seul Grand Ermite (*mohā rĕssĕi*) qui pulvérisa de la pellicule de la Loi et en fit 3 pilules. Il donna l'ordre à la femme d'en manger une et d'en donner deux à l'homme. La femme en goûta une, éprouva une vive émotion et en mangea une seconde, gardant la troisième pour l'homme. Alors ils se désirèrent mutuellement. Alors, Prāḥ Kév Lōk se transforma et disparut à nouveau, demeura dans la gloire de Prāḥ Pūt Kūn Lōk, dans les 4 règles du Buddha, pour sauver les créatures à venir. Prāḥ Kév Lōk s'étant transformé, Prāḥ Pūth Kūn Lōk médita sur les douze parties (les syllabes) *ti moṃ sam a ò a bā mo ka sa lā a* ²⁶⁶, puis, lui-même, se mua en 12 années, avec le rat, *ĕut*, comme aîné. Le Grand Ermite, que le seigneur avait réuni en un, se flétrit alors et se transforma pour être à nouveau 8 *sěimā* rangés au pourtour du monde. Quant au premier couple humain, il eut un enfant nommé Soleil, puis Mars, Mercure, Jupiter, Vénus et Saturne ; « tous les 7 furent les dieux gardiens des jours et des mois pour servir Prāḥ Pūt Kūn et pour servir leurs père et mère. » Puis ils eurent un fils et une fille qui transmirent la Règle.

Je crois bon d'ajouter à cette première série des récits glanés dans la documentation de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge :

E. Récit d'après un manuscrit portant le titre de Thomdā Mohā Ananto Kūn ²⁶⁷

Le monde avait été consumé par le feu. Puis l'eau recouvrit tout. Le vent se mit à souffler, soulevant une abondante écume que des vagues énormes emportèrent avec les débris terrestres.

Seuls avaient survécu deux *nāḥ* dont l'aîné avait nom Krōṇ Pāli, le cadet se nommait Prāḥ Phum Rāččār. Voyant que les vagues emportaient écume et terres, ils les retinrent de leurs corps. Retenus, les débris émergèrent, puis se couvrirent de plantes et d'animaux.

il faut donc comprendre, me semble-t-il, que cette Loi qui vient d'être créée se met à agir et qu'elle est dès lors appelée Seigneur (*lōk*) ou Monde (*lōk*) des Bienfaits du Buddha.

²⁶³ Le passage est à peu près incompréhensible.

²⁶⁴ Le mot *sěimā*, qui signifie « frontière », désigne surtout les stèles qui délimitent l'espace consacrée d'un temple, cf. infra, p. 614 s.

²⁶⁵ Le riz semble hors de place ici ; mais je ne vois pas comment *sòysàylĕiy* pourrait se lire autrement.

²⁶⁶ Le premier groupe de huit syllabes est suivi du mot *bḍb* (= base), le second groupe est suivi du mot *hḍs* (= répété).

²⁶⁷ « Pratique des Bienfaits du Grand Ananto ». Ananda est le nom d'un disciple du Buddha, mais le texte que je donne ensuite porte le nom d'Ananta (= sans fin), qui est celui du serpent qui soutient la terre, et qui convient bien mieux ici.

Alors, le Buddha Mūtôrô descendit demander la surface qu'il couvrirait de trois pas à Krôn Pâli, qui trouva que c'était peu. Le Buddha prit comme témoins les *tévodà* des huit points de l'espace. En deux pas, il parvint à l'extrémité de la terre, et chassa Krôn Pâli dans les forêts du Hembópân ²⁶⁸.

Krôn Pâli, plein de regrets, envoya son cadet Prâḥ Phum demander du riz cuit, un *pê cên* et un *pê Krôn Pâli* au Buddha, qui les accorda et recommanda aux hommes d'offrir à Krôn Pâli et à Prâḥ Phum ces *pê*, ainsi que de la nourriture, à chaque cérémonie religieuse ²⁶⁹.

F. Récit d'après un texte intitulé Mohà Anonta Kūn

Le feu ayant consumé le monde, seul l'éther (*ākāś*) occupait le vide. Prâḥ Ēn envoya les deux *tévodô* Bâ Phum et Pâli pour créer la terre. L'aîné remuait l'air pour faire naître de « l'écume d'eau », que le cadet réunissait pour façonner la terre. Petit à petit fut ainsi formé notre monde terrestre.

Alors, en ce monde, le Buddha Batūmā ²⁷⁰ prit naissance dans une fleur de lotus. Lorsqu'il parvint à l'Illumination, il voulut avoir le monde entier pour ses fidèles. Il alla demander à Krôn Pâli, créateur et propriétaire de la terre, l'espace couvert par un seul pas. Krôn Pâli, ayant demandé l'avis de Bâ Phum, donna son consentement. Batūmā appela comme témoins les *tévodà* des huit points de l'espace puis, d'un seul pas, il parvint jusqu'à la limite du monde.

Le Roi Krôn Pâli se retira en compagnie de Bâ Phum Tévodôtr, ayant abandonné la terre entière au Buddha. Mais auparavant il avait demandé, puisque lui et son cadet Bâ Phum avaient, par leurs patients efforts, créé la terre, qu'à l'avenir chaque fois qu'on célébrerait une fête ou accomplirait un acte quelconque, on lui en demanderait l'autorisation. Le Buddha et ses témoins acquiescèrent et proclamèrent qu'à toutes les cérémonies, ou à chaque fois qu'on entreprendrait un travail ²⁷¹, on érigerait un autel (*vān*) en l'honneur de Krôn Pâli.

Le Roi Krôn Pâli est le Roi des Nâga ²⁷².

G. Une variante sur les trois pas

Le Buddha demanda la surface de sol couverte par trois pas à Krôn Pâli, qui accepta. Le Buddha n'eut pas fait deux pas qu'il arriva à l'extrémité de la terre, que Krôn Pâli dut quitter pour se réfugier dans les forêts de l'Himalaya.

Krôn Pâli envoya Prâḥ Phum demander *bây bāk* et *bây cên* au Buddha, qui les accorda et promit qu'on ferait désormais offrande à Krôn Pâli lors des fêtes ²⁷³.

H. Légende sur l'origine de la bannière du crocodile

Le Buddha, en deux pas et demi, déposséda Krôn Pâli qui, se transformant en crocodile, se rendit au bord de la sphère terrestre. Le Buddha, voulant le convertir, vint lui demander de lui faire passer l'eau ; à quoi le crocodile consentit, sous condition d'être nourri.

Le poids du Buddha fit s'enfoncer dans l'eau le crocodile, qui dut s'avouer vaincu. Le Buddha le convertit et lui promit que, pour les cérémonies en l'honneur des morts, on

²⁶⁸ L'Himalaya.

²⁶⁹ MCC. 47.009. L'informateur se réfère à un manuscrit sur feuille de latanier conservé dans Vât Svây Andêt, du *khūm* Pām Ōkñā Ōñ, *srôk* Lvā, province de Kandāl.

²⁷⁰ Pâli *paduma*, « lotus ».

²⁷¹ Ici, Krôn Pâli est assimilé à Prâḥ Pīsñokār, l'architecte divin que l'on honore en commençant tout travail de quelque importance.

²⁷² MCC. 47.012. Le texte parle ensuite de Vālin (= Pâli), complètement confondu avec Bali (= Pâli).

²⁷³ MCC. 48.008.

fabriqueraient en souvenir de lui des « bannières du crocodile », *tôn krapo*, et que, pour les actes de toutes sortes, surtout la construction d'une maison, une cérémonie serait célébrée en l'honneur de Krôn Pāli, maître du sol ²⁷⁴.

I. Légende contée par Tà Sòm, de Kandāl Stūrñ

Dans un temps où il n'y avait pas de Buddha, Krôn Pāli était fort puissant. Il pouvait se transformer en vieillard, en enfant, en animal. Ses regards pouvaient provoquer l'incendie. Même les *tépda*, les *yākh mār*, les *yākh kanthōb* ²⁷⁵ les *asórphōt* en avaient peur. Il y avait une religion de Krôn Pāli ²⁷⁶ et les hommes apportaient de nombreuses offrandes à celui qu'ils appelaient Prāh ²⁷⁷ Krôn Pāli et qu'ils vénéraient comme aujourd'hui le Buddha.

Prāh Norāy (Viṣṇu), sur l'ordre de son aîné Prāh Eysór (Çiva), confondit Krôn Pāli ²⁷⁸. Il prit l'apparence d'un vieillard tremblant, qui marchait appuyé sur une canne, pour aller demander à Krôn Pāli « une parcelle de terrain large comme une peau de buffle » afin d'y établir sa « pauvre demeure ». Krôn Pāli, qui ressentait un étrange malaise, dû à la puissance de Prāh Norāy, donna son accord. Aussitôt, Prāh Norāy mit les pieds sur les épaules de Krôn Pāli et l'enfonça jusqu'à l'enfer Bariyant. Krôn Pāli s'avoua vaincu et Prāh Norāy le relâcha.

Sorti du sein de la terre, Krôn Pāli céda la surface du sol, ainsi que ses fidèles, à Prāh Norāy, demandant seulement d'avoir la vie sauve. Il demanda, en outre, à Prāh Norāy de ne point empêcher ceux qui le voudraient de lui faire offrande.

Alors fut établie la religion de Prāh Norāy. Mais nombre de fidèles regrettaient Krôn Pāli et, en souvenir de lui, quand ils construisaient une maison ou en inauguraient une, lui présentaient une offrande et, en même temps, à Prāh Phum ²⁷⁹.

J. Récit tiré d'un texte religieux dit Săp Sótř

Au temps du Lovêk Săsnăr ²⁸⁰, Prāh Sammăn Kôtăm ²⁸¹ était Roi des Singes Noirs, Krôn Pāli Roi des Singes Blancs. Ils se disputaient mortellement. Le *bodhisatva* parvint en volant parmi les singes blancs qui s'enfuirent. Le Roi des Singes Blancs se mit en colère, mais, finalement, s'entretint avec le futur Buddha, et tous deux firent alliance.

Ensuite, le Roi des Singes Noirs devint Prāh Sithăt ²⁸², le Roi des Singes Blancs étant Krôn Pāli, qui régnait jusqu'aux limites du monde. Ce Krôn Pāli avait un visage d'homme, était vêtu comme un homme, avait la queue, les mains et les pieds d'un singe. Il avait six fils et une fille, la dernière née, qui était nommée Năn Nāhāvottēi.

Les enfants se partagèrent le Čakkravāl, le Pópādvib, l'Ukōtrōdvib, l'Amakōyōnidvib ²⁸³. Năn Nāhāvottēi ²⁸⁴ eut le Čāmpudvib ²⁸⁵ à partir de Kābēlvōtho ²⁸⁶, et épousa Čāmpubākas, roi des Nāga.

²⁷⁴ MCC. 57.137. Cf. infra, p. 620.

²⁷⁵ M^{me} Péč Sāl m'a envoyé pour ce nom la glose : *yākh* qui sait danser et chanter ». Il s'agit donc de Gandharva.

²⁷⁶ *Săsnă Krôn Pāli*.

²⁷⁷ Auguste, Sacré.

²⁷⁸ Le document fait ici une longue digression, parlant d'une aventure de Çiva que Viṣṇu secourut.

²⁷⁹ MCC. 47.006.

²⁸⁰ Le terme désignerait l'époque où l'on ne connaissait pas les lois bouddhiques. Lovêk, ou Loñvêk, est le nom d'une capitale du Cambodge qui joue un rôle assez grand dans les contes. Mais le mot *loñvêk* signifie « intervalle » et pourrait désigner l'époque où, la loi d'un Buddha n'étant plus suivie, un nouveau Buddha n'a pas paru.

²⁸¹ Pour *samaṇa-gotama* « l'ascète de la famille de Gotama », c'est-à-dire le Buddha actuel.

²⁸² Siddhārtha.

²⁸³ Ces territoires (*dvib*, du sanskrit *dvīpa*, « île, continent ») doivent être ceux qui

Il advint que le Buddha visita les seize royaumes pour sauver les êtres. Čampubākas, furieux de le voir prêcher les peuples qu'il gouvernait de par son mariage, voulut lever une armée contre le Buddha. Nān Nā'havottēi demanda que fût d'abord consulté son père, le Roi Pāli. Ce dernier, s'estimant seul maître des terres émergées ²⁸⁷, désira faire mettre au supplice le prêcheur.

Le Buddha, sachant que Krôn Pāli voulait le voir, raccourcit la terre pour hâter la rencontre, et attendit au bord de la mer. Le Roi Pāli vint en volant, accompagné de Nān Nā'havottēi. Il se calma dès qu'il vit la beauté du Sage. Le Buddha lui dit qu'il ne voulait pas lui prendre ses biens terrestres, car il avait renoncé aux avantages matériels, puis raconta l'histoire des Rois Singes. Krôn Pāli et ses deux (?) enfants, se prosternant, reçurent les saints préceptes.

Krôn Pāli demanda de perdre son aspect hideux afin de se faire bonze. Le Buddha lui promit que, dorénavant, tous ceux qui pratiqueraient sa Loi, au moment où ils feraient l'aumône en son nom, invoqueraient aussi le nom du *sdeč krôn* Pāli. Dès lors, chaque fois qu'on fait œuvre pie, on invoque le Roi Pāli pour qu'il en profite.

Plus tard, le bouddhisme se confondit avec le brahmanisme, et l'on crut que le Buddha avait commandé de respecter Krôn Pāli parce qu'il était le maître de la terre ²⁸⁸.

Le texte continue par une histoire pieuse, puis reprend en disant que l'on attribue quatre formes à Krôn Pāli :

- 1° celle de Prāḥ Sēmphli Mohāther Añ Ārhāt ;
- 2° celle de Krôn Pāli, héros du précédent récit ;
- 3° celle du roi Pāli, frère de Sókrib dans le Rāmker ;
- 4° celle de Sāmpāli, le *garuḍa* ²⁸⁹.

K. Récit expliquant l'origine du jeu de la corde

Les *yākh* étant jaloux des *tévodā* les provoquèrent au jeu du hâlage de la corde (*tān prāi*), celle-ci étant en l'occurrence un *nāk*. Les gagnants occuperaient un ciel supérieur et auraient le pas aux audiences de Prāḥ Ēisór.

La veille du combat projeté, Krôn Pāli, ayant audience de Prāḥ Ēisór, voulut connaître la cause de l'agitation qu'il voyait dans la cour du palais. L'ayant sue, il conseilla aux *tévodā* de se placer du côté de la tête du *nāk* et de faire en telle sorte que l'un d'eux chatouille le nœud de l'animal qui, chaque fois, tenterait de dégager sa queue en avançant vers le camp des *tévodā*. Ainsi les *tévodā* gagnèrent ²⁹⁰.

L'informateur ajoute que l'histoire est représentée à Ankor Vāt : il s'agit donc du barattement de la mer.

L. La famille de Krôn Pāli

Sur le mont Kailās habitent Prāḥ Bāt Ōtūmpor, Nān Sabbapūtrā, et leurs sept enfants dont chacun a une charge.

Le *čau* Kōñčolāmñ surveille ses frères et sœurs.

Le *čau* Krôn Pāli protège l'orbe de la terre, les forêts et les êtres humains.

entourent le Mont Meru dans la cosmologie bouddhique ; mais les noms ne correspondent pas à ceux que donne LECLÈRE, *Le Bouddhisme au Cambodge*, p. 70.

²⁸⁴ Écrit aussi Nāčvottēi dans le même texte.

²⁸⁵ Jambudvīpa, continent du Sud.

²⁸⁶ Kapilavastu.

²⁸⁷ ? Čōiēāk.

²⁸⁸ En note, l'informateur écrit que, d'après le saint livre *Sāpṭān*, le Buddha aurait demandé l'eau et la terre à Čampubākas, qui était Roi des Nāga (*sdeč nākrāt*).

²⁸⁹ MCC. 40.008.

²⁹⁰ MCC. 69.030.

Le *ĉau* Nontā est gardien des seize paradis.

Le *ĉau* Sòphotrāsór guérit ; il a deux formes, celle de Prāḥ Norāy, celle de Prāḥ Ēisòr. Nāñ Bantukiri surveille les forêts des montagnes.

Nāñ Sàkomonimékhalà surveille les eaux du ciel et la mer.

Nāñ Nāḥamoy surveille les travaux des champs ²⁹¹.

M. Famille de Prāḥ Thorni

Lorsqu'on lève la colonne principale, on doit présenter une offrande de riz et de mets en l'honneur de la mère de Prāḥ Thorni dont le nom est Nāñ Andēñ Sappotrā. Le père s'appelle Prāḥ Bāt Tañčā. Un autre nom de Prāḥ Thorni est : Krōñ Srēi Nōñ ²⁹².

5. Critique des légendes

Les récits que je viens de rapporter varient considérablement entr'eux. I est le seul que je connaisse où le vainqueur est Viṣṇu et non un Buddha. Le thème important y est le remplacement d'une religion par une autre, comme dans presque toutes les versions khmères du mythe des trois pas.

On interprète d'habitude les trois pas de Viṣṇu comme un symbole du soleil à son lever, à midi et à son coucher. Nous venons de voir que les positions et les métamorphoses du *nāḥ* ou de Krōñ Pāli avaient une signification astronomique. Le remplacement de Viṣṇu par le Buddha est justifiable si l'on se rallie à la thèse que le Buddha est un héros solaire.

Un examen sommaire suffit à montrer dans nos récits des apports différents. Ainsi, l'épisode des Rois des Singes n'est donné, grâce à la métempsychose, que par une confusion d'homonymes : Vālin, héros singe du Rāmāyaṇa, le Roi Bali, sont l'un et l'autre devenus Pāli en cambodgien. Ce jeu des homonymes est poussé si loin dans le récit J qu'on donne à Krōñ Pāli quatre « formes » dont la seule caractéristique commune est une vague ressemblance de noms ²⁹³.

Une fois supprimé l'épisode relatif aux Rois des Singes, le mythe se réduit à deux parties : genèse du monde et défaite de Krōñ Pāli.

Les récits relatifs à la genèse sont plus ou moins influencés par les traditions bouddhistes orthodoxes. Celles-ci veulent que le monde soit périodiquement détruit et recréé. A l'occasion de la dernière création, une sorte de croûte

²⁹¹ MCC. 57.032.

²⁹² MCC. 48.025.

²⁹³ J'ignore ce qu'est le *garuḍa* Sāmpāli. Quant à Sēmphli, grand doyen (*mohā ther*) et saint bouddhique (*ārhāt*), je suppose que c'est le Prāḥ Sivoli Ther, ou Sēmpoli, dont M^{me} Pēč Sāl m'a fait parvenir l'histoire d'après l'*Anū Pūth Pravott* (pp. 117-118) de M. NOK THĒM, avec référence au texte pâli du Thommobat et du Nāñāḥātaka (éd. Inst. Boud. de Phnom Pēñ, pp. 81-95). Fils de Nāñ Sōbbovāsa, princesse de Kolīyāḥ, il resta sept ans, sept mois et sept jours dans le sein de sa mère. Devenu moine, il atteignit facilement la sainteté grâce à ses mérites antérieurs. Il avait, du temps du Buddha Vības-sēi, offert à celui-ci un rayon de miel qu'on voulait lui acheter mille roupies ; mais, dans une existence antérieure, il avait enfermé dans leur ville sept ans, sept mois et sept jours, les habitants de la capitale voisine, ce pourquoi il resta le même temps dans le sein de Nāñ Sōbbavāsa, elle-même punie pour un mauvais conseil donné lors du siège de la ville ennemie. Sivoli, ou Sēmpoli, est donc le Sīvali que mentionnent divers ouvrages du canon bouddhique, cf. BURLINGAME, *Buddhist Legends*, pp. 33, 47, 51, tome 1.

se forma sur les eaux ; des *prohm*, êtres légers et lumineux qui voltigeaient dans l'espace, en goûtèrent, devinrent ternes et ne purent plus voler. Plus tard, poussa un riz extraordinaire dont ils mangèrent, et ils furent pourvus d'organes sexuels ²⁹⁴. PRZYLUŚKI, étudiant une version pâlie de cette genèse, a noté que c'était une création sans créateur ²⁹⁵. Ce n'est pas le cas des récits cambodgiens qui, pour la majorité, connaissent deux créateurs. En effet, les récits E et F veulent que deux *nāk*, Krōṇ Pāli et Prāḥ Phum, aient créé la terre, B veut que Prāḥ Kēv ait créé la terre mais que Prāḥ Prohm ait façonné le premier couple, tandis que pour C, le *nāk* Krōṇ Pāli créa la terre et Prāḥ Kēv Tōp Srōt façonna la terre et le premier couple. Quant au récit D, il est trop obscur pour qu'on puisse être certain de sa signification ; il semble néanmoins que, Prāḥ Kēv Tip Srōt ayant créé la Loi (qui remplace la terre), celle-ci, sous le nom de Prāḥ Pūth Kūn Lōk, crée d'une infime partie d'elle-même le premier être humain.

Il me paraît évident qu'une version primitive de la genèse a été diversement transformée pour s'adapter à des théories nouvelles. On reconnaît les influences bouddhistes dans le récit A, où les premiers humains sont des êtres célestes déchus (les *prohm* de la tradition pâlie) et dans le récit D où la création du corps de la Loi par Prāḥ Kēv Tip Srōt est la sublimation du récit C, où Prāḥ Kēv Tōp Srōt façonne la Terre. On peut également tenir comme due à des influences postérieures l'intervention de Prāḥ Prohm (B) ou de Prāḥ Ēn (A et F) dans certains récits.

En fait, il semble que, dans le mythe primitif, il y ait eu deux créateurs qui étaient deux *nāk*. Or nous avons vu, en étudiant les rites de la maison ²⁹⁶, que les Cambodgiens connaissaient un couple de *nāk*, mâle et femelle. La plupart des récits nous donnent le nom d'un de ces *nāk* : Krōṇ Pāli ; E et F nous donnent le nom du second : Prāḥ Phum, c'est-à-dire l'Auguste Sol. La signification profonde du mythe apparaît ainsi.

6. Lōk Pūtanimit et Puruṣa

D'après l'*ācār* Tār Loṇ (C), Krōṇ Pāli ayant créé la terre, celle-ci est façonnée par un personnage qui porte le nom bizarre de Prāḥ Kēv Tōp Srōt, Gemme-qui-bouche-l'ouïe, auquel correspond le Prāḥ Kēv Tip Srōt, Gemme-divine-de-l'ouïe ²⁹⁷, qui, surgissant du chaos, crée la Loi. La Terre étant située dans l'espace, elle peut dès lors, si j'ai bien compris le conteur, être nommée Lōk Pūtanimit. De l'explication, pour moi très confuse, qu'il me donna ²⁹⁸, il semble

²⁹⁴ Cf. A. LECLÈRE, *Le Bouddhisme au Cambodge*, pp. 162 sq. ; GUY PORÉE et EVELINE MASPERO, *Mœurs et Coutumes des Khmèrs*, pp. 191 sq.

²⁹⁵ J. PRZYLUŚKI, *Une Cosmologie commune à l'Iran et à l'Inde*. J.A. 1937, p. 489. Pour une étude plus détaillée des légendes relatives au riz, cf. R.A.

²⁹⁶ C'est à des *prohm*, premiers habitants de la terre, que MCC. 99.013 fait remonter les rites d'inauguration de la maison.

²⁹⁷ Kēv a le sens de verre, de cristal, enfin celui de « pierre fine ». Pour une autre signification du nom, cf. infra, p. 617.

²⁹⁸ Lorsque je voulus avoir des précisions, le lendemain du jour où il me conta la légende, il me dit que le nom était Pūtisō (?), que c'était un personnage très puissant qui se transformait à volonté, d'où la dénomination de Lōk Pūtanimit.

que la Terre se transformerait d'elle-même, ce qui rendrait donc superflue l'intervention de Práh Kév Töp Sròt. Les significations possibles du nom de Lôk Pütanimit ne permettent pas de résoudre le problème²⁹⁹. Par ailleurs, un passage du *Nont thè khòm* (D) emploie *nimit* au sens actif, sans pour autant être d'un grand secours en la question. Le premier couple ayant mangé les trois pilules, Práh Kév Lôk se transforme (*nimit*) et disparaît pour demeurer dans la gloire des Bienfaits du Buddha – c'est-à-dire de la Loi qui, dans le texte, remplace Práh Thorni – pour sauver toutes les créatures à venir. Práh Kév Lôk s'étant transformé (*nimit tou*), Práh Püt Kün Lôk médite sur les 12 syllabes et devient les années du cycle des 12 animaux. Alors, le Grand Ermite s'étant flétri et transformé (*slòk nimit tou*) devient à nouveau 8 *sěimà*. Quant aux deux êtres humains, ils donnent naissance aux divinités gardiennes des jours et des mois. On se perd dans ces métamorphoses³⁰⁰ et l'on finit par se demander si la création ne consiste pas en une série de transformations d'une seule et même déité.

Si nous admettons qu'avec C et D nous avons deux variantes assez proches d'un même récit de la genèse, nous voyons que, la Terre étant formée, l'espace est de ce fait délimité, puisque les diverses parties du corps de Práh Thorni deviennent les points cardinaux et intercardinaux, la tête étant au Sud, les pieds au Nord. Les cinq éléments sont alors produits, l'homme est créé d'un peu de terre et huit *sěimà* se dressent au pourtour du monde. Pour que l'homme puisse procréer, il faut l'intervention des *sěimà* qui, devenant un seul Grand Ermite, ne seront huit à nouveau que lorsque le temps aura été créé³⁰¹. La signification de cette partie du mythe peut être précisée par des renseignements qui me furent donnés à l'occasion des poses de *sěimà* de Văt Türk Vĩl³⁰².

Huit *semà*³⁰³ délimitent l'espace consacré d'un temple, une neuvième,

²⁹⁹ *Püt(a)*, d'après D.C., serait soit le fait de masquer ou de camoufler, soit le fait de marquer, de laisser une empreinte. Quant à *nimit*, c'est une forme fautive de *nimit* que D.C. définit ainsi : *bankòt dòy rếtthi* ; *kàlā khlun* ; *damnèn* « créer suivant (sa) puissance ; se métamorphoser ; se transformer ». Mais l'étymologie donnée est le sanskrit *nirmita*, qui signifie : « construit, façonné, créé, fait par quelqu'un... » Je n'ai trouvé aucune interprétation possible de *Pütisò*, douteux puisque je n'ai pu le faire écrire.

³⁰⁰ Voici le texte : *nôh práh kév lôk nimit băt* (avec un *to* final ; mis pour *băt* avec *ta* final ?) *vén hòn nòv kér* (pour *ker* ?) *an práh püt kün lôk nòv kron* (= '*ran* ?) *práh sàsàr práh pütth tăn 5 práh an nín pròs satv phàn tăn hlày è kròy hòn è kròy práh kév lôk nimit tou nôh práh püt kün lôk tăn smàđey tào 12 – ti mom sam à đ a bà m bđb – ka sa lā a kds – llā nēh èn sak rān tūk cā ċhnām 12 hòn – kantar ċut cā ċhnām ċambòn riēn tou tăn 12 ċhnām hòn – mohā rătssēi tel (= tail) lôk samòthhān cā an 1 nôh slòk nimit tou cā an [sěimà] cā tăn 8 práh an vñ hòn.*

³⁰¹ Dans le récit D, la création du temps est assez curieusement scindée : Práh Püt Kün Lôk (= la Loi = la Terre) devient les douze années, tandis que les planètes régentes des jours et des mois naissent du premier couple. Cette scission n'existe pas dans la légende qu'on trouvera infra, p. 617.

³⁰² Ne pouvant assister à la cérémonie, qui eut lieu en 1943, j'envoyais Khim prendre des renseignements sur place. Elle interrogea plusieurs des *đār* présents et revint avec une abondante moisson de renseignements oraux, complétés de notes écrites par les dits *đār*.

³⁰³ Graphie la plus courante, qui représente la prononciation habituelle. La graphie *sěimà* est plus conforme à l'étymologie (sanskrit *sīma*, « frontière »).

dite *semà kēl*, se trouvant au centre. Les « racines », *riṣ*, des *semà* sont mises en terre avec solennité : ce sont elles qui ont toute l'importance, les « feuilles », *slēk*, c'est-à-dire les stèles généralement sculptées qui sont dressées au-dessus, n'en étant que la projection visible ³⁰⁴. La *semà kēl*, invisible puisque n'ayant pas de « feuille », est la plus importante parce qu'elle est le nombril par lequel le fœtus prend vie.

Les *semà* représentent en effet les diverses parties d'un corps humain suivant le schéma suivant ³⁰⁵ :

| | | | | |
|------|-----------------|---------|----------------|-----|
| | | EST | | |
| | Pied (Jambe) | Flanc | Main (Bras) | |
| NORD | Bassin | Nombril | Tête | SUD |
| | Pied (Jambe) | Flanc | Main (Bras) | |
| | | OUEST | | |

Ainsi, par les *sēimà*, le sol consacré d'un temple est à l'image du corps de la Terre ; de même, chaque terrain où l'on construit, avec son « nombril » par lequel, sans doute, il a pris vie, est à l'image de la terre entière. Dès lors, il me semble qu'on peut entrevoir les idées sur lesquelles repose l'épisode des *sēimà* transformés en un seul Grand Ermite : toute l'énergie du monde va se réunir au Centre pour la création de l'homme ³⁰⁶.

Il semble donc bien que tout provienne du corps de la divinité, que l'on peut considérer comme l'équivalent cambodgien de Puruṣa « démembré à la création et qui peut être ainsi considéré comme le producteur de tous les êtres (Prajāpati) » ³⁰⁷. Je le crois d'autant plus volontiers que les pratiques indiennes ont quelqu'analogie avec celles que nous venons d'étudier :

« Les traités d'architecture fournissent en effet une description fort complète du génie protecteur des édifices (*vāstu puruṣa*). On l'imagine étendu la face contre terre et couvrant de son corps tout l'espace construit. Cet espace est lui-même découpé en portions régulières, à chacune desquelles est affectée une portion du *puruṣa*. Mais, ce qui est capital pour nous, c'est que chaque élément du plan d'ensemble est en même temps régi par l'un des principaux dieux du panthéon hindou : Brahmā au Centre, Sūrya à l'Est. Agni au Sud-Est, Īṣāna au Nord-Est, etc. Ces divinités se répartissent le corps du *puruṣa* architectural, tout comme elles sont attachées, dans l'univers, aux diverses parties du *Puruṣa* cosmique, étant issues de son démembrement. Le *vāstu puruṣa* reflète donc toujours le géant mythique. C'est dire que l'architecte indien contemporain reste d'accord avec le

³⁰⁴ C'est bien ce que dit D.C. aux mots *sēimà*, *slēk* et *nīmītt(a)*. Les « racines » sont les *nīmītt(a)* *sēimà*.

³⁰⁵ Certains aspects des rites semblent indiquer qu'il ne s'agit pas d'un symbole mais d'une réalité religieuse ou magique.

³⁰⁶ La création des années cycliques à ce moment s'explique, à mon avis, pour deux raisons : 1) la destinée de chaque être humain est déterminée par l'animal de l'année de sa naissance ; 2) dans les rites de pose des *semà*, au moment où toutes les « racines » tombent dans leurs fosses, ceux dont l'animal correspond à l'année de la cérémonie doivent s'être éloignés, sous peine de mourir jeunes (cf. Cérémonies des Douze Mois, p. 76), d'où association d'idées normale chez l'auteur.

³⁰⁷ Mus, *Barabudūr*, B.E. 33, p. 609.

principe régulateur qui a jadis présidé à l'érection des autels védiques : il réalise un modèle réduit de l'univers, sous les espèces d'une figure humaine symbolique, miniature du grand Puruṣa ³⁰⁸. »

Il y a plus, car M. Mus, à ce propos, rappelle que, de nos jours encore – du moins dans le Kathiavar – avant d'entreprendre la construction d'une maison « l'astrologue désigne l'endroit des futures fondations placé exactement au-dessus de la tête du Serpent qui soutient le monde. Le maçon fabrique alors une petite cheville en bois de khadira (*Acacia Catechu*) et l'enfonce dans le sol à coups de noix de coco, juste en cet endroit, pour que la cheville aille dans le sol fixer solidement la tête du Serpent » ³⁰⁹. La raison donnée, il est vrai, est que l'on agit ainsi pour éviter les tremblements de terre en empêchant de remuer la tête du serpent qui la soutient. Mais, pense M. Mus, « tout s'explique assez commodément aussitôt qu'on se reporte au sens microcosmique de l'œuvre architecturale. En sa totalité, et jusqu'à ses limites, le sol de la maison ou du temple est assimilé à la fois à l'extension de la terre et à sa structure mystique. ... La Maison et le Monde sont ainsi deux sommes égales : l'une et l'autre sont Puruṣa ³¹⁰ ».

Une survivance curieuse du mythe du géant démembré se retrouve dans la légende cambodgienne que voici :

Jadis vivait une femme, Nāñ Tēi ³¹¹, qui avait quatre amants. Ils s'ignoraient mais un jour, malheureusement, ils se rencontrèrent et se disputèrent la femme. Ne pouvant les apaiser, elle leur dit de la couper en quatre morceaux et chacun d'en prendre un, ce qu'ils firent. Alors elle leur demanda, s'ils avaient de l'amour pour elle, de réunir les morceaux et de les enterrer au Nord-Est d'une pagode. Les amants lui obéirent et chaque jour lui apportèrent à tour de rôle de la nourriture : telle est l'origine des *nāñ tà* ³¹².

7. Le désir

Prāḥ Thorni étant façonnée et, par elle, les points cardinaux et intercardinaux fixés, le premier mâle et la première femelle sont créés. D'eux naissent d'abord les planètes régulatrices et, par conséquent, le temps. L'espace et le temps étant créés, l'humanité pourra naître. Telles me semblent les idées maîtresses de nos légendes.

³⁰⁸ Ibid., p. 610.

³⁰⁹ Citation de Mrs. SINCLAIR STEVENSON, *The Rites of the Twice-Born*, p. 354. Noter que, selon Mās Ros, quand un Cambodgien meurt d'une morsure de serpent, on l'enterre avec une cuiller en noix de coco fichée au-dessus de sa tête. S'il passe un *kru* versé dans l'art de guérir du venin, il enlève la terre qui recouvre le crâne : si les cheveux tiennent encore bon, il peut guérir l'homme. Il semblerait donc que la noix de coco neutralise, du moins pour un temps, l'action du serpent.

³¹⁰ Op. cit., p. 611.

³¹¹ Dame Tēi. On trouve souvent dans les manuscrits *ta* pour *da* : *taṃrēi* pour *daṃrēi* (éléphant), *Sēitā* ou *Sēidā* pour l'héroïne Sītā... Il est donc possible que *tēi* soit mis pour *dēi*, la terre.

Il convient d'ajouter que, dans le récit D, le premier être humain est désigné par le terme *baros* qui vient du sanskrit *puruṣa*, et que le texte l'emploie avec son doublet *prōs* pour désigner l'homme, avec *srēi* pour la femme.

³¹² MCC. 48.029. Les *nāñ tà* sont les génies gardiens de territoires petits et grands.

Tout d'abord, le mâle et la femelle ne peuvent procréer, car il leur manque le désir charnel. L'épisode des pilules qui donnent à ce premier couple l'impulsion sexuelle est bien connu des Cambodgiens, qui leur assimilent les gâteaux dits *ansam êruk*. « Encore actuellement chez les gens de la campagne et les superstitieux qui habitent la ville, on croit que l'union ne sera pas complète si on ne mange pas d'*ansam êruk* au mariage. » On raconte à ce propos qu'une « masse de terre alluvionnaire » s'étant formée au milieu des eaux, le Buddha « donna la vie à deux êtres vivants, un homme et une femme », qui « s'aimaient d'une tendresse toute fraternelle » et ne « possédaient ni passion ni désir ». Pour qu'à leur mort des êtres humains continuent à vivre sur le globe, le Buddha fit un *nom ansam* en forme de cylindre, long d'une coudée, qu'il apporta aux deux êtres. Il ne vit que la femme et lui donna le gâteau, lui disant d'en garder la plus grande part pour son compagnon. Elle en mangea et, comme elle « était sérieuse », en apporta la moitié à l'homme. L'amour naquit aussitôt entr'eux ³¹³.

Un récit analogue explique l'origine de plusieurs rites du mariage :

Jadis, à la formation de la terre, un ascète nommé Trênsâk descendit en volant du Prohm Lôk ³¹⁴. Par sa puissance miraculeuse, il construisit un temple de pierre où il habita seul dix mille ans. Puis il pensa que le monde sans hommes était impossible et que, si les hommes abondaient, il y aurait des Buddha. Aussi, de la crasse de son oreiller, il créa une fille et un garçon qui furent ses élèves. Puis il établit les lois du mariage, mit en ordre les sept jours, séparant les jours de bonheur des jours de malheur, puis les trois saisons avec chacune deux mois pour les mariages ³¹⁵, puis les douze années du cycle animal par groupes de quatre sous un même symbole, c'est-à-dire sous les symboles de l'homme, des dieux et des *yâkh kanthôb* ³¹⁶.

Alors, il fabriqua trois pilules qui donnaient force et amour. La femme, en avalant une, fut prise de passion et vola une de celles de son compagnon. C'est pourquoi les femmes sont plus passionnées que les hommes.

Ensuite, l'ascète s'envola au paradis chercher une couronne de fleurs, des chiques de bétel ³¹⁷, de l'huile, du parfum et de l'eau sucrée du lac Anôtta ³¹⁸ qu'il fit boire aux jeunes gens pour leur assurer une longue vie. Enfin, il alla prendre un bananier d'or sur le mont Kailâs ³¹⁹ et il célébra le mariage ³²⁰.

L'informateur ajoute que, dans le *Bathamovisîrñ*, l'ascète Trênsâk est nommé Prâh Kèv Tîp Srôt car il a des oreilles semblables à du cristal ³²¹.

³¹³ M^{me} SRIN SARIS-YANN, Gâteaux et Friandises. France-Asie 37-38. 1949, pp. 668-669 ou n° 114-115. 1955, p. 396.

³¹⁴ Monde-frontière.

³¹⁵ Les Cambodgiens ne peuvent se marier que pendant les mois « pleins », ou « femelles », de trente jours.

³¹⁶ Cf. Cycle.

³¹⁷ Les chiques de bétel ont une très grande importance dans les rites du mariage ; plusieurs versions très différentes sont données de leur origine.

³¹⁸ Anotatta.

³¹⁹ Le Kailâça, demeure de Çiva.

³²⁰ MCC. 40.008.

³²¹ Pour obtenir ce sens il faut, à l'inverse de la construction cambodgienne, faire précéder le déterminé par le déterminant. Le même informateur conte dans MCC. 02.007 que, la terre étant formée mais n'ayant encore que des végétaux et des animaux, un Mohà Thèr descendit du monde des Prohm et se consacra au huit accomplissements

Quant aux gâteaux, il semblerait que le couple, en les mangeant, reçoive sa part de l'ardeur sexuelle des dieux. En effet, l'on cuit pour le mariage quantité de gâteaux, mais principalement le *nom ansam*, de forme cylindrique, et le *nom kom* à l'aspect d'une petite pyramide ³²², qui représenteraient les sexes de Prāḥ Ēisór et de Nāñ Phôkovottēi ³²³, c'est-à-dire de Çiva et de Bhagavatī. Cette dernière explication, qui est certainement exacte ³²⁴, montre, une fois de plus, combien divers souvenirs s'entremêlent au Cambodge ³²⁵.

Les gâteaux *ansam* et *kom* ne sont pas seulement employés lors du mariage. Ils sont également indispensables au dernier jour de la quinzaine des morts ³²⁶ et ce jour-là, pour la prospérité des moissons, a lieu une cérémonie en l'honneur de l'Auguste Sol, dite *thvây Prāḥ Phum*, où l'on honore Krôn Pāli ³²⁷. Dans les légendes que nous venons d'étudier, les gâteaux *ansam* et *kom* de certaines versions remplacent les trois pilules (*kulikā*) des autres versions, pilules qui, d'après le récit D, sont faites, comme l'homme, d'un peu du corps de la Loi. Or, quand meurt un Cambodgien – qui, suivant la doctrine de la métempsychose, subit une longue succession de morts et de renaissances – on a coutume de placer auprès de lui une corbeille de paddy symbolisant la vie qui se transmet d'une semence à l'autre, et l'on met sur le paddy une motte de terre signifiant que le corps va retourner à la terre d'où, bientôt, sera façonné un nouveau corps d'homme ³²⁸.

8. Krôn Pāli et le crocodile

Le récit H, qui ne s'occupe point de la genèse, mais simplement de la défaite de Krôn Pāli, nous permettra, grâce à l'identification de celui-ci à un crocodile, de préciser certaines idées des Cambodgiens.

Il existe, en effet, d'une part un cycle de légendes dont beaucoup ont pour héros un crocodile, d'autre part de nombreux contes sur l'origine des *tôn kraḥ* qui, par leurs appartenances mythiques et par leurs prolongements rituels vont nous fournir des renseignements importants.

(*sambat*) durant mille ans. Il créa ainsi huit ermites qui, par leurs méditations, produisirent une femme, Nāñ Kômārēi, et un homme, Kômārā, de qui provient tout l'humanité. Le sage serait nommé Trēnsā dans le *Saytraiphāphét*, et Prāḥ Kēv Tīp Srôt dans le *Thommovisṭṭh*.

³²² L'un et l'autre de riz gluant, enveloppés de feuille de bananier et cuits à la vapeur. L'*ansam êruk* est fourré de pâte de soja, salée et poivrée, et de lard ; le *kom* est fait de pâte de riz, fourré de soja et de coco râpé très sucré.

³²³ MCC. 24.007.

³²⁴ MCC. 24.007 cite les paroles que, dans la province de Kômpon Spṛ, les entremetteurs prononcent au moment où ils apportent fruits et gâteaux : elles ne laissent aucun doute quant au symbolisme sexuel du *kom* et de l'*ansam*.

³²⁵ D'après MCC. 24.003, les gâteaux de mariage, très variés, représenteraient les trente-six sortes de fruits que les singes cueillirent dans la forêt pour les noces de Nāñ Phôkovottēi et Prāḥ Norāy (sic).

³²⁶ Pour une description sommaire de la Fête des Morts, cf. Cérémonies des Douze Mois, pp. 47-58.

³²⁷ Voir infra, chap. VI.

³²⁸ Cf. Cérémonies privées des Cambodgiens, p. 75.

J'ai étudié ailleurs ³²⁹ le cycle légendaire dans lequel s'incorporent les aventures du crocodile et ne ferai que le rappeler ici brièvement. Il comprend en gros les contes que voici :

1. Un groupe d'hommes et un groupe de femmes, ou bien un roi et une reine, joutent pour la construction de montagnes, ou de temples-montagnes, et le creusement de bassins et canaux. Chaque groupe doit accomplir son travail dans l'espace de temps compris entre le coucher du soleil et l'apparition de l'étoile du matin. Les femmes, grâce à un fanal au bout d'une perche, font croire aux hommes que l'étoile a paru. Ils cessent leur travail sans l'avoir achevé ; les femmes victorieuses modifient les règles du mariage.

2. Un homme d'une puissance sexuelle extraordinaire rencontre enfin la femme qui lui convient. Ils s'aiment tant qu'ils meurent. Le corps de la femme est pétrifié.

3. Un roi et une reine joutent. Le roi est vaincu, tué, sa tête dressée sur une perche.

4. Une femme fait poursuivre le bateau de son époux infidèle par un crocodile apprivoisé du nom de Āthôn. De la berge, l'amante voit le danger et change l'eau en terre. Le crocodile et le bateau, pétrifiés, deviennent des montagnes. Le mari furieux poursuit l'épouse, la tue, fait disperser les membres et dresser la tête sur une perche.

5. Un prince est pris pour époux par une ogresse. Il s'enfuit en emportant des plantes médicamenteuses, notamment un citron à peau rugueuse, dit *krôc sôc*, qui prive de tout pouvoir les crocodiles. L'ogresse poursuit le prince, qui jette ses citrons. L'ogresse est transformée en montagne.

6. Un crocodile avale une princesse. Il est poursuivi, tué. Le corps de la princesse est extrait de son ventre. Le corps du monstre est coupé, les morceaux dispersés.

7. Un crocodile qui veut aller combattre un de ses congénères, se change en bonze novice (*nén*) pour prendre place dans la pirogue d'un couple de vieillards, et la fait avancer à toute vitesse. Arrivé à destination, il reprend sa forme. Le combat entre les deux crocodiles provoque des orages impressionnants.

8. Le génie de la montagne a obtenu la femme qu'il désirait ; son rival, le génie des eaux, lance les flots à l'assaut de la montagne.

8 bis. Le génie de la montagne a enlevé la fille des génies d'un étang. S'ensuit un combat où un pan de montagne s'écroule, où un nouvel étang surgit.

Ces contes sont associés à des lieux – dits, montagnes, tertres, temples, pièces d'eau, où se trouvent des ruines d'art pré-angkorien et les plus anciennes inscriptions connues du Cambodge. Ils trahissent une forme particulière du culte de Çiva et de son épouse Umā, celle-ci plus spécialement considérée comme victorieuse de Mahiṣāsura, démon de l'humidité. Ils se rattachent par une multitude de détails à un cycle, que l'on retrouve dans tout le Sud-Est Asiatique, où le déluge survient à la suite d'un combat entre le génie de la montagne ou de la sécheresse, représenté par un milan, et le génie des eaux, représenté par quelqu'animal aquatique, crabe, dragon (ou nāga), crocodile. Certains détails, notamment celui de la fausse étoile du matin, se retrouvent dans les versions non indiennes du *Rāmāyaṇa* ³³⁰. D'autre part, les contes qui

³²⁹ R.A., chap. IV.

³³⁰ Cf. R.A., chap. XI.

se rapportent à des joutes de construction peuvent être rapprochés des rites cambodgiens, en particulier ceux du nouvel-an (fin de la saison sèche) où les fidèles construisent des « montagnes » de sable qui figurent, dit-on, le Meru, axe du monde, et les montagnes qui l'entourent ³³¹.

Qu'il s'agisse d'une destruction totale et de la genèse d'un monde, ou qu'il s'agisse du cycle des saisons sèche et pluvieuse, les conceptions ne diffèrent pas. L'on peut rapprocher le démembrement de Puruṣa du démembrement du crocodile ou de l'épouse jalouse des contes. La construction de montagnes, l'apparition de l'étoile du matin, peuvent figurer une genèse où la création du temps, par les astres régulateurs, permet l'établissement de la vie.

Les contes sur l'origine de la « bannière du crocodile », *tōn krapo*, se rattachent étroitement à ceux que je viens de résumer et avec lesquels je les ai étudiés minutieusement. Je les rapporterai brièvement :

1. Une princesse, fille de Prāḥ Ēisór suivant les uns, de Prāḥ Prohm suivant les autres, élève un crocodile et lui fait apprendre l'art d'être un homme. Il demande sa main, mais un homme ne peut épouser sa nourrice, et on l'exécute. Avant de mourir, il exprime le désir que sa peau soit dressée à la porte des maisons où il y a un mort, ce qu'on fait. La peau s'abimant, on la copie en étoffe et c'est l'origine des bannières du crocodile.

2. Un crocodile sert de monture à Umā. En mourant, il demande que sa peau soit dressée à la porte des maisons mortuaires ³³².

3. Un crocodile qui a été élevé par un couple de vieillards, combat dans la mer de l'Ouest le Roi des Crocodiles Noirs, le vainc et gagne de grandes richesses. Plus tard, il engage la lutte avec le Roi des Crocodiles Blancs de la mer du Sud. Vaincu, il meurt, ayant auparavant demandé à ses parents adoptifs de célébrer des cérémonies à son intention et, à cette occasion, leur fait faire la première « bannière du crocodile ». Après la cérémonie, il ré-apparaît au ciel sous forme de constellation.

Durant les combats qu'il a soutenus contre ses congénères des mers de l'Ouest et du Sud, vent, tonnerre et pluie se déchaînent.

4. Krōṇ Pāli, sous forme de crocodile, accepte de faire passer la mer au Buddha qui lui montre la supériorité de sa force mais promet qu'on fera désormais des *tōn krapo* en souvenir de lui ³³³.

5. Le Buddha arrive au bord de la mer, qu'il veut traverser, mais il n'y a pas d'embarcation. Deux crocodiles, mâle et femelle, se proposent pour le faire passer. Le Buddha accepte, mais pour le mâle seulement, car sa religion lui interdit de toucher un être du sexe féminin. La femelle insiste et demande de se placer sous le mâle, ce qui lui

³³¹ Ou bien le Prāḥ Čḍlāmoni, *stūpa* où sont enfermés les cheveux que le Buddha se coupa en quittant la vie de prince. On sait l'importance du *stūpa* comme symbole cosmique, et la variante n'a pas ici d'importance.

³³² Dans la série des contes localisés où un crocodile avale une princesse, l'une des variantes veut que l'animal servait de monture à un bonze médecin. Parmi les contes sur les rites funèbres s'en trouve un où un crocodile sert de monture à un bonze médecin ; il rencontre un autre animal de son espèce, qui engage le combat. Le crocodile avale son maître pour lui éviter de souffrir de la lutte. Ayant vaincu, il recrache le bonze mort et meurt lui-même de chagrin. Maître et serviteurs sont incinérés ensemble. Quatre bambous poussent autour du bûcher et, depuis, les bûchers sont placés entre quatre bambous supportant une toile blanche.

³³³ Supra., p. 609 s.

est accordé. Après la traversée, le Buddha leur dit de faire un vœu. Ils demandent qu'en témoignage de leur dévotion, l'on fasse désormais des *tōṇ kraṇo* pour la fête de « l'entassement des monts de sable »³³⁴. La même histoire m'a été racontée pour expliquer, non l'origine des bannières du crocodile mais celle de la coutume qu'ont les bonzes de passer sur un « pont » humain, lors de la fête de « l'entassement des monts de paddy »³³⁵.

6. Les Cambodgiens identifient, le plus souvent, la « bannière du crocodile » à la « bannière des flots ». L'un d'eux, cependant, fait la distinction³³⁶ et dit la seconde fabriquée à l'instigation du Buddha sur le point d'entrer dans le Nirvāṇa, son but étant de protéger les hommes contre des géants qui se trouvent aux points cardinaux, Khandar au Sud, Pīthyāthor à l'Est, etc³³⁷. Ceux-ci sont prêts à descendre dévorer l'humanité. Plusieurs fois par jour ils allongent le cou pour s'assurer que flotte la bannière et n'osent descendre en l'apercevant³³⁸.

7. Un autre informateur, qui fait, lui aussi, la distinction entre *tōṇ kraṇo* et *tōṇ roloḥ*, identifie, par contre, ce dernier au *tōṇ nāk*. Mār (Māra) veut empêcher des gens qui, après le Nirvāṇa du Buddha, se sont mis à construire un *stūpa* où mettre les reliques du Sage. Ōbbakōt (Upagupta) réduit à l'impuissance Mār et lui fait promettre que, lorsqu'il verra hisser la « bannière des flots » ou « bannière du nāga », qui sera signe caractéristique des fêtes bouddhiques, il s'abstiendra de venir troubler la réunion³³⁹.

Dès l'abord se manifestent des parentés entre les divers contes. Krōṇ Pāli, dépossédé, se réfugie au bord du monde et devient un crocodile à qui le Buddha vient demander qu'il lui fasse traverser la mer ; un couple de crocodiles veut faire traverser la mer au Buddha ; un savant moine, s'il veut se déplacer sur le Mékong, s'installe sur le dos d'un crocodile. Rituellement, d'autres traits communs se dessinent. Hommes et femmes joutent pour construire des montagnes ou des temples-montagnes ; Trēṇsāk se construit un temple avant de créer le premier couple ; Mār, avant d'être réduit à l'impuissance par Ōbbakōt, empêche la construction d'un *stūpa* ; le couple de crocodiles fait traverser la mer au Buddha et c'est pourquoi les bonzes passent sur un « pont » humain lors de la fête où l'on construit des montagnes de paddy, ou bien, selon d'autres, on dresse des « bannières du crocodile » sur les montagnes de sable érigées en certaines fêtes. D'autres rapprochements sont moins évidents : on ne voit pas, de prime abord, en quoi la « bannière des flots » ou « du nāga » commémore la victoire d'Upagupta sur Mār mais on comprend lorsqu'on sait qu'Upagupta, surnommé Serpent Mince, est en Birmanie un génie des eaux³⁴⁰. On peut également comprendre pourquoi la « bannière des flots » met en échec les monstres des points cardinaux : on nous les représente qui allongent le cou dans l'espoir de fondre du haut des airs sur les hommes dont ils veulent se nourrir, et l'image pourrait être celle d'oiseaux de proie, donc celle des oiseaux de sécheresse³⁴¹ ennemis des génies des eaux.

³³⁴ MCC. 03.002.

³³⁵ Cf. R.A., chap. XI.

³³⁶ Donnant pour la première une variante du conte que j'ai résumé sous le N° 1.

³³⁷ Le « etc. » est de l'informateur.

³³⁸ MCC. 57.136.

³³⁹ MCC. 57.137.

³⁴⁰ Cf. R.A., chap. X.

³⁴¹ Je ne pense pas qu'il faille tenir compte des noms qui leur sont donnés. Les

Les contes où le personnage central est un crocodile montrent, par leurs détails, que cet animal est un génie des eaux ³⁴². Ce n'est pas à tort que la plupart des Cambodgiens identifient la « bannière du crocodile » à la « bannière des flots », certains assimilant cette dernière à la « bannière du nâga » ³⁴³, d'où nous arrivons à l'identité nâga-crocodile. Cela est confirmé par la « forme » que prend Krôn Pâli en *srâp*, mois où il fait face aux huit points de l'espace, ce qui équivaut à dire que sa puissance est au maximum.

Krôn Pâli est un *nâk*, un crocodile, un génie des eaux. Sa dépossession par Viṣṇu, dieu solaire, ou le Buddha, héros solaire, est un épisode de la lutte entre le soleil et l'eau. Viṣṇu (en cambodgien Norây = Nārāyaṇa) est entre deux créations couché sur le serpent Ananta, qui flotte sur les eaux. Les Khmers emploient le mot *lîč*, « s'immerger », pour désigner le couchant. Le Buddha veut traverser la mer, qui se trouve au-delà des limites de la terre dont il a, en deux pas et demi, chassé Krôn Pâli et, se posant sur la tête du crocodile, l'enfonce dans les eaux ; il se peut qu'il s'y enfonce lui-même. C'est à ce moment que, son adversaire s'avouant vaincu, il lui accorde, dans sa magnanimité, une part de sacrifice dans toutes les cérémonies ; mais la tendance moralisatrice du conte, où le Buddha dépossède Krôn Pâli dans la seule intention de le convertir, est évidente, et l'on est en droit de penser que le troisième pas du Buddha est la disparition temporaire du soleil qui, à son tour, est vaincu par les ténèbres, celles-ci étant associées aux eaux.

Si le soleil disparaît dans les ondes, on peut dire qu'il est englouti par elles, et les contes où un crocodile avale un moine-médecin, ou une princesse – qu'une variante nomme Joyau Multicolore – pourraient être, eux aussi, des allégories sur la lutte de la lumière et des ténèbres. J'ai montré ³⁴⁴ que l'histoire de la princesse avalée paraissait un mythe de l'orage, le joyau étant l'éclair dans les nuées : ce n'est qu'un autre aspect d'une même vérité. La princesse, il est vrai, meurt au moment où elle est sortie du ventre du crocodile ; mais il est aussi vrai qu'un jour, *thnai*, meurt quand un soleil, *thnai*, ré-apparaît ³⁴⁵.

Si le soleil se noie (*lîč*) dans les flots au couchant, c'est pour renaître le matin. Par ailleurs, lorsqu'à l'imitation du Buddha montant sur le dos du crocodile, les bonzes marchent sur le « pont » humain durant la cérémonie des « monts de paddy », le rite a, possiblement, la valeur d'une marche des morts vers la renaissance ³⁴⁶.

En cambodgien, l'accouchement se dit « traverser le fleuve » (ou la mer), ce qu'on explique comme étant une comparaison des dangers subis par la mère à ceux d'une traversée ³⁴⁷, mais il est possible que l'expression soit en

pîthyāthor sont les *vidyādhara* des textes indiens, où ils sont des génies de l'air porteurs de la foudre ; j'ignore ce que sont les Khandar.

³⁴² R.A., chap. IV.

³⁴³ Beaucoup sont muets à ce sujet.

³⁴⁴ R.A., chap. IV.

³⁴⁵ Les jours des Cambodgiens sont comptés d'une aube à l'autre.

³⁴⁶ R.A., chap. XI.

³⁴⁷ Comparaison faite notamment dans MCC. 30.004 : l'accouchée est comme une personne qui voyage en barque sur un fleuve ; qui, si elle n'est pas habile, se noiera en cas de vent et de tempête ; pour qui l'épreuve sera facile si elle a beaucoup de mérites (antérieurs).

rapport avec la métaphore connue de « l'océan des transmigrations », ce que semble prouver telle prière dite au moment de la délivrance :

« Ô puissants Seigneurs, ce jour est faste, ce moment est propice, que Prâh Phum Prâh Kar Prâh Thorni maître(s) de l'eau et de la terre, que les ancêtres, les *ĉambuor cûor khmôĉ arâk téprâk* ³⁴⁸, le Kru Bâthyây ³⁴⁹, viennent rectifier la position pour cette traversée du fleuve, afin que les vagues et les coups de vent ne l'emportent pas vers une autre destination. Permettez-lui de passer par le droit chemin, d'un bout à l'autre, le plus facilement possible, tranquillement, sans qu'aucune calamité ne survienne. Fille ou garçon, sors tout de suite, viens, dépêche-toi ! ³⁵⁰ »

On peut comprendre ³⁵¹, le cambodgien étant assez imprécis pour que sujets et compléments puissent être omis, que c'est la mère pour qui on demande une « bonne traversée du fleuve » et qu'on espère ne pas être emportée vers une autre destination, c'est-à-dire la mort ; mais lorsqu'il est question de « rectifier la position » et de « passer par le droit chemin... le plus facilement possible », il ne peut guère s'agir que du bébé, qui est donc l'objet de la prière et à qui, finalement, on s'adresse en disant : « dépêche-toi ! » ³⁵² L'idée que la renaissance est l'arrivée sur un nouveau rivage, nous la retrouvons dans le texte d'invocations à Krôn Pâli : « O Seigneur ! venez nous combler de bonheur et de paix dans le monde où nous sommes ; veuillez nous accompagner jusqu'au rivage, afin que nous ne nous égarions pas en chemin » dit l'une d'elles, mais une autre est plus explicite : « Faites que nous soyons heureux, que nous trouvions en ce monde le bonheur. Aidez-nous à faire parvenir nos mérites au rivage, que ceux-ci ne soient pas dispersés en route ! » ³⁵³ Je ne doute pas qu'il s'agisse ici, non de la traversée de la vie actuelle mais, après une existence que l'on demande heureuse « dans le monde où nous sommes », d'une heureuse traversée vers une nouvelle vie. Le soleil disparaît dans l'océan de la nuit pour réapparaître le matin, la personne humaine, avec ses mérites et démérites, traverse un fleuve entre mort et renaissance. Qu'il s'agisse de la suite des morts et renaissances que doit subir tout être vivant, ou que l'on considère le monde comme éternellement détruit et recréé, l'idée de périodicité me paraît primordiale. Les diverses positions, pour nous si contradictoires, de Krôn Pâli suivant les jours, les mois ou les trimestres, ne sont que des aspects divers de cet éternel recommencement.

De ce fait, nous comprendrons mieux que, à en croire les contes, le crocodile soit lié à des rites funèbres. C'est à la mort d'un crocodile qu'on associe l'origine du léger bâtiment dans lequel on place le bûcher funéraire, ou l'origine de la bannière mise à la porte d'une maison mortuaire. S'il faut donner son

³⁴⁸ *Khmôĉ* : morts, revenants ; *ĉambuor cûor*, plus souvent *ĉûor ĉambuor* : esprits honorés par un groupe familial, le mot *arâk* ayant rituellement à peu près le même sens ; *téprâk* : divinité gardienne.

³⁴⁹ Je ne sais qui il est.

³⁵⁰ MCC. 30.010.

³⁵¹ Comme l'a fait M^{me} Péč Sâl dans sa traduction du manuscrit.

³⁵² L'auteur de MCC. 30.010 écrit d'ailleurs qu'au moment de la naissance le bébé attaché au placenta par le cordon ombilical est comparable à un radeau hâlé par une barque ; il est parvenu à destination alors que la barque est restée dans le fleuve.

³⁵³ Cf. chap. VI § 5.

importance à l'idée de périodicité, cette mort doit précéder une renaissance, et les croyances rapportées sur la « bannière du crocodile » montrent que l'hypothèse est exacte. Les uns disent, en effet, que la direction vers laquelle flotte sa queue indique en quel point de l'espace on renaîtra *tévodà* ³⁵⁴ ; les autres que, si un homme fabrique une bannière à queue fendue, il n'aura pas d'organe sexuel dans sa prochaine ré-incarnation ³⁵⁵, la femme devant au contraire la faire bifide ³⁵⁶, tandis que, selon d'autres, une femme en la faisant telle aura deux maris dans sa vie future, puisque la queue de la bannière représente le cœur ³⁵⁷ de qui la fabrique ³⁵⁸. On dit aussi que la « bannière du crocodile », qui sans cesse tourne et retourne au gré du vent, est l'image de notre destin : le cycle de la métempsychose est formé d'une série de tours complets, naissance et mort se succèdent sans cesse ³⁵⁹.

Dans la région de Prei Krabàs, durant la cérémonie religieuse qui se déroule chaque nuit de la Fête des Morts, chacun des bonzes a devant lui divers objets rituels, dont cinq couvercles coniques en feuille de bananier, piqués de petits *tôn krapo* que les anciens appelaient *tôn dôn tà* « drapeaux des aïeules et des aïeux ». A l'aube, on allume des *tiên kôl* au moment où sont consacrés les *bên* qui, par cinq, sont alors coiffés des couvercles ³⁶⁰. Selon de nombreux informateurs, les cierges dits *tiên kôl* symbolisent la succession des vies. Les *bên* (du sanskrit *pinḍa*) sont des boules de riz cuit destinées aux morts ; à l'issue de la cérémonie d'offrande au Sol ³⁶¹, ils sont jetés ou placés dans les rizières que l'on repique, afin d'obtenir de bonnes moissons : une légende à leur propos joue sur une opposition entre le « riz vieux » qui représente les mérites des vies antérieures, et le « riz neuf » représentant les mérites de la vie actuelle ³⁶².

Croyances et rites montrent donc que la « bannière du crocodile » est associée à l'idée de renaissance et qu'elle est étroitement liée à la personnalité du Cambodgien. Cela est confirmé par toute une série de conceptions que je ne puis qu'exposer très brièvement mais qui, elles aussi, permettent de comprendre l'importance donnée à Krôn Pāli dans le rituel.

On a vu que des rites du mariage étaient associés à des événements de la genèse, puisque les gâteaux de noce ne sont autres que les « pilules » données au premier couple par Práh Kèv Típ Sròt. Or certains rites du mariage rappellent l'union d'une *nāgī* avec un prince de race solaire, Práh Thòn, qui devint alors le premier roi du Kampučā (Cambodge), que son beau-père roi des *nāga* fit sortir des flots ³⁶³. D'autres rites nuptiaux sont rapportés à des personnages ayant une parenté mi-humaine, mi-animale : princes ayant pour mère une femme, pour père un éléphant blanc, enfants d'un roi et d'une chatte ³⁶⁴. Par

³⁵⁴ MCC. 57.143.

³⁵⁵ MCC. 57.138.

³⁵⁶ D'après M^{me} Péč Sāl.

³⁵⁷ *Čēt*, « cœur », mais aussi « sentiment ».

³⁵⁸ MCC. 57.146.

³⁵⁹ MCC. 92.008.

³⁶⁰ MCC. 12.013.

³⁶¹ *Thvay Práh Phum*, cf. infra, chap. VI.

³⁶² Cf. R.A., chap. XI.

³⁶³ Cf. N.E.N.S., pp. 239, 240 et 243

³⁶⁴ Cf. R.A., chap. IX.

ailleurs, les lettres de l'alphabet étant classées de façon à dépendre d'un animal, pays ou villes, hommes ou femmes, appartiennent à tel ou tel animal. Tout ceci me paraît indiquer des croyances totémistes. Or le créateur du Cambodge est le *nāk* qui le fit surgir des eaux ; le créateur de la terre est le *nāk*, identifié à Krôn Pâli qui, à son tour, est assimilé au crocodile. Cet animal est représenté par une bannière qui est, de façon subtile mais non douteuse, en rapport avec la personnalité du Cambodgien. De tout cela on doit déduire, ce me semble, que le totem national du Cambodge est le crocodile, dont la forme noble est le *nāk*.

Ici nous touchons à des faits que notre logique classificatoire a peine à admettre. L'équation nâga-crocodile n'est pas douteuse quand on analyse les légendes ³⁶⁵. On pourrait supposer que les Cambodgiens, en adoptant le nom sanskrit, en ont changé la signification. Mais les images de nâga, sous forme de serpents polycéphales, qui foisonnent à Añkor, sont bien des *nāk* ; sont également des représentations de *nāk* les serpents stylisés qui ornent les faucilles, les brancards des litières, les timons des charrettes, les luminaires des pagodes, etc., etc., ainsi que les ornements ondulés si caractéristiques des toitures des temples ³⁶⁶. Le *nāk* est donc, pour le Cambodgien, un serpent, mais c'est aussi un crocodile ; la « bannière des flots » est une « bannière du *nāk* » mais c'est aussi une « bannière du crocodile ».

Cette identité permet d'affirmer une permanence de traditions qui, subsistant sous la forme de contes ou de pratiques rituelles, sont déjà perceptibles dans les inscriptions. D'après les historiens chinois, on donne le nom de Fou-nan au plus ancien Cambodge dont nous ne possédons que de rares inscriptions, de Tchen-la au royaume qui lui succéda et dont les princes avaient été feudataires du Fou-nan. Ces princes s'enorgueillissaient, soit d'avoir « rompu les liens du tribut », soit d'avoir à l'origine « rompu les liens du démon Bali », car la stance joue sur les mots ³⁶⁷. D'après la même inscription, issus de Kambu et de l'*apsaras* Merā, ils appartenaient à une famille solaire, tandis que les rois du Fou-nan, issus de Kaunḍinya et de la *nāgī* Somā, étaient de race lunaire. On voit ainsi que la famille du Tchen-la, en se libérant des descendants d'une *nāgī*, se libéraient de Bali qui, d'après les croyances modernes, est un *nāga* : nous avons l'indice d'une continuité de traditions.

Il est vrai que l'inscription est du X^e siècle et que la lutte du Tchen-la contre le Fou-nan eut lieu aux VI^e et VII^e siècles. Pourtant, une inscription du V^e siècle, l'une des rares que nous ayons de cette époque, parle d'un roi qui a « la démarche victorieuse de Vikramin » ³⁶⁸, c'est-à-dire qu'il est comparé à Viṣṇu conquérant le monde en trois pas. De plus, le cycle des légendes auquel appartiennent les contes relatifs au crocodile est associé à des lieux-dits qui

³⁶⁵ Pour d'autres exemples que ceux du présent ouvrage, cf. R.A., chap. IX.

³⁶⁶ Lorsque Nān Nāk s'installa dans le nouveau royaume, elle demanda à ses soldats *nāk* de construire un monument dont la toiture serait ornée d'images de *nāk* ; depuis, les toits des pagodes sont ainsi décorés, MCC. 39.001.

³⁶⁷ Inscription de Bāksēi Čāṃkrôn, st. XIII, COEDÈS, Inscriptions du Cambodge, 4, p. 96.

³⁶⁸ G. COEDÈS, Deux Inscriptions sanskrites du Fou-nan. BE 31, p. 7. La même inscription parle d'un prince « lune de la lignée de Kaunḍinya ».

ont livré des inscriptions des VI^e et VII^e siècles ³⁶⁹, alors qu'il n'est pas associé aux monuments de l'époque angkoriennne, qui commence avec le IX^e siècle. Ce groupe de légendes est étroitement apparenté à un cycle du déluge que l'on retrouve dans tout le Sud-Est Asiatique et qui remonte à une époque bien antérieure au Cambodge historique, ce qui permet de supposer que les traditions khmères sur Krôn Pāli ont leur source dans le plus lointain passé.

9. Le barattement de la mer

Le récit où Krôn Pāli apparaît simplement comme donnant aux *tévodā* le conseil qui leur permettra de gagner en hâlant la corde-serpent est un exemple, à mon avis très curieux, des adaptations qu'ont faites les Cambodgiens de thèmes indiens. Puisque le conteur dit l'événement représenté à Añkor Vāt, il ne peut s'agir que du barattement de la mer ; mais on ne peut non plus douter que l'épreuve corresponde au jeu du hâlage de la corde. Dans le barattement de la mer, il ne s'agit pas que dieux et démons, tirant en sens opposé, entraînent dans l'un ou l'autre camp le nāga employé comme corde ; ils travaillent pour imprimer un mouvement circulaire, le nāga étant enroulé autour d'un pivot, le Mont Mandara.

La comparaison avec diverses traditions du Sud-Est Asiatique montre que le hâlage de la corde (*tān prāt*) doit être un rite d'obtention de la pluie ³⁷⁰ ; les Cambodgiens le jouent au nouvel-an, qui tombe à la fin de la saison sèche. Quant au barattement de la mer, M. DUMÉZIL le rattache à des « fêtes ambrosiaques », communes à tout le monde indo-européen, qui ont pour but l'instauration d'un temps nouveau ³⁷¹. Ainsi, le hâlage de la corde et le barattement de la mer sont, quant au but, des actes identiques. Cela est confirmé par une fort importante cérémonie royale qui a été accomplie au Cambodge par Jayavarman VII (seconde moitié du XII^e siècle), au Siam par plusieurs souverains (XVI^e et XVII^e), et qui porte le nom d'*Indrābhiṣeka*. Ce qu'on en connaît montre que la cérémonie marquait l'avènement d'un temps nouveau : l'un des rites principaux, d'après les descriptions siamoises, était un hâlage de corde-nāga par des licteurs qui représentaient les dieux et les démons ³⁷².

JOUEAU-DUBREUIL, à propos du barattement de la mer de lait, note qu'il « a une singulière ressemblance avec la manière de produire le feu dans le sacrifice », qui, « décrite dans les Vêdas (Arthava-vêda, 111 ; 29, 1) est encore employée de nos jours par les brahmes sacrificateurs ³⁷³ ». L'établissement d'un feu nouveau est, on le sait, un des rites saisonniers les plus largement répandus.

Les protagonistes du barattement de la mer sont les *deva* et les *asura* qui, ensuite, se combattent avec acharnement. Cette lutte fait partie de la légende de Krôn Pāli (récit C). Lors du hâlage de la corde, les adversaires des dieux

³⁶⁹ Sauf en quelques cas, où ils se trouvent sur des sites plus anciens, cf. R.A., chap. IV.

³⁷⁰ Cf. R.A., chap. III.

³⁷¹ Le Festin d'Immortalité, passim.

³⁷² Cf. R.A., chap. XI.

³⁷³ A.S.I. 2, p. 80, note 2. J'ai vu opérer de la même manière des Moï du Lang-bian.

(*tévodà*) sont des *yākh*, qui seraient donc les *asura*. Mais, dans la série des contes appartenant au cycle du déluge, on voit que les *yākh* sont annihilés par certaine espèce de citron, exactement comme le sont les crocodiles ³⁷⁴. Les ennemis des *tévodà*, habitants des cieux, seraient donc les génies de l'humidité, *yākh* ou crocodiles. Krõṇ Pāli, *nāk* ou crocodile, sort donc de son rôle en favorisant la victoire des dieux ; mais l'enjeu du hâlage de la corde n'est pas l'anéantissement de l'ennemi, c'est la primauté hiérarchique. On peut concevoir que celle-ci soit temporaire, et que la tradition ait confondu deux aspects symétriques : par le hâlage de la corde, qui doit produire la pluie, les génies de l'eau et de l'obscurité devaient avoir la primauté ; par le « barattement », producteur du feu, les génies de la sécheresse et de la lumière devaient avoir la puissance. Le rôle bizarre joué par Krõṇ Pāli peut venir du fait même qu'il est roi, car le roi des dieux est Indra (Prāḥ Ēn), qui est aussi le dieu de la pluie : c'est en cette qualité que, dans le récit C, Prāḥ Ēn arrose d'un élixir de vie – cette ambroisie obtenue par le barattement de la mer de lait – tous les morts de la guerre entre *tévodà* et *asòl* : de même, aux premières pluies, la nature se met à revivre.

Ainsi considéré, le mythe indien du barattement ne paraît pas plus pur que les traditions cambodgiennes. Il est d'autant plus remarquable de constater que l'histoire « n'a pas, dans l'iconographie des temples de l'Inde, l'importance qu'elle a dans les temples khmers » ³⁷⁵. Le mythe, au Cambodge, a « joui d'une faveur qu'il semble n'avoir connu dans aucun autre pays hindouisé ³⁷⁶ ». Cette « importance extraordinaire ³⁷⁷ » qui lui a été accordée est un phénomène identique à l'importance que prend au Cambodge Krõṇ Pāli, par rapport au rôle effacé que l'Inde fait jouer au Roi Bali. Nous ne nous étonnerons pas que l'une des inscriptions les plus anciennes du Cambodge, car elle date du Ve siècle, en mentionnant que Gunavarman, fils d'un roi comparé à Vikramin, devient « chef d'un domaine religieux conquis sur la boue », compare, semble-t-il, les travaux d'assèchement au barattement de la mer ³⁷⁸. Dans la légende, le *nāk*, en frappant l'eau de sa queue, produit la terre ; dans l'inscription, le barattement produit la terre sèche. M^{lle} GITEAU, qui n'avait pas comme nous le moyen d'incorporer le mythe du barattage à sa place dans un ensemble de traditions, a néanmoins senti que l'inscription appelait « un rapprochement avec la légende du Nagaraja qui, lui aussi, fit sortir de l'Océan la terre des fils de Kambu ³⁷⁹ ».

10. La famille de Krõṇ Pāli

L'ajustement de traditions d'origine différente aux religions venues de l'Inde se marque dans la composition de la famille de Krõṇ Pāli (document L). Les noms sont tous sanskrits, mais l'ensemble n'a rien d'orthodoxe par rapport à l'hindouisme. Le père et la mère de sept divinités gardiennes habitent le

³⁷⁴ R.A., chap. IV ; supra, pp. 575 et 619.

³⁷⁵ JOUVEAU-DUBREUIL, A.S.I. 2, p. 80.

³⁷⁶ MADELEINE GITEAU, Le Barattage de l'Océan dans l'Ancien Cambodge. B.S.E.I., 2^e trim. 1951, p. 141.

³⁷⁷ Ibid.

³⁷⁸ G. COEDÈS, Deux Inscriptions sanskrites du Fou-nan. BE 31, pp. 6 sq.

³⁷⁹ Op. cit., p. 143.

mont Kailās, c'est-à-dire le Kailāṣa, qui est la demeure de Īṣva et de son épouse Parvatī ; mais ils portent les noms d'Ōṭūmpor, qui désigne le *ficus glomerata* (sanskrit *udumbara*), et de Sabbaputrā, qui pourrait désigner, avec l'adjonction d'une épithète, le jujubier, *putrā* (sanskrit *badara*). Pour PRZYLUŚKI, le mot *udumbara* serait d'origine austro-asiatique : il appartiendrait à toute une famille de mots désignant des cucurbitacées, parce que le fruit de cet arbre est comparable « à certaines petites coloquintes et les nombreux grains contenus dans la pulpe ajoutent à leur ressemblance ». D'autre part, le mythe austro-asiatique de la « courge-ancêtre » se retrouve aux Indes, où l'on a tenté de l'ennoblir, associé aux origines des rois d'Ayodhyā³⁸⁰. Le thème de la courge d'où sort l'humanité entière est associé au cycle du déluge dans tout le Sud-Est Asiatique³⁸¹.

Plus caractéristique est la mention du *ĉau* Sōphotrasōr qui, pour accomplir ses fonctions, peut prendre deux formes, celles de Prāḥ Norāy (Viṣṇu) et de Prāḥ Eisōr (Īṣva). Nous avons ici la réminiscence d'un culte qui fut prospère à l'époque préangkorienne, celui de Harihara qui était en un seul corps Hari (Viṣṇu) et Hara (Īṣva). Ce n'est point par hasard qu'il fait partie de la famille de Krōṇ Pāli, puisque celui-ci est intimement associé à des complexes légendaires qui, par leurs localisations, nous ramènent également à l'époque préangkorienne. Harihara, que l'on dit mi-partie mâle, mi-partie femelle, représente l'union des principes opposés : les dieux du soleil et de la lune. Si les légendes cambodgiennes n'offraient qu'une image déformée des traditions indiennes, il me semblerait étrange que l'on ait constaté l'importance de Harihara plus grande au Cambodge qu'en Inde quand, d'autre part, le roi Bali, ou le barattement de la mer, n'ont pas en Inde l'importance qu'ils ont en pays khm̃er³⁸². Le hasard ferait trop bien les choses. Quand on groupe les traditions modernes relatives à Krōṇ Pāli, on s'aperçoit qu'elles correspondent à une véritable philosophie du monde liée à tout un complexe rituel et social, et l'on revient toujours à la plus ancienne période historique.

Avec Krōṇ Pāli nous trouvons autre chose – et beaucoup plus – que la dupe de Trivikrama. Rien dans les textes sanskrits³⁸³ ni, à ma connaissance, dans les traditions populaires de l'Inde, ne fait supposer que Bali est un nāga et qu'il est le véritable créateur de la terre. De plus, Krōṇ Pāli apparaît comme la divinité nationale, le totem, du Cambodge, ce qui lui donne une physionomie toute particulière.

(A suivre)

³⁸⁰ J. PRZYLUŚKI, Un Ancien Peuple du Penjab : les Udumbara. JA 208. 1926, pp. 30-38.

³⁸¹ R.A., chap. IX et X.

³⁸² De même Sākomonimēkhala, sœur de Krōṇ Pāli, déesse de la mer (*sāko* venant du sanskrit *sagara*, « mer ») n'est connue aux Indes que par un ou deux *jātaka*, mais très connue au Cambodge, au Siam, en Birmanie ; cf. SYLVAIN LÉVI, Maṇimekhalā, Divinité de la Mer ; On Maṇimekhalā « the Guardian Deity of the Sea », et : More on Maṇimekhalā, in « Memorial » ..., pp. 371-391.

³⁸³ Du moins ceux auxquels j'ai pu avoir accès par traductions ou commentaires.

Otto Meyers Wörterbuch der Tuna-Sprache auf Neubritannien

(Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 34)

Von A. BURGMANN

Die Literatur über die Tuna-Sprache¹ ist nicht sehr umfangreich. H. R. KLIENEGER zählt in seiner „Bibliography of Oceanic Linguistics“² 16 Nummern auf, von denen nicht einmal alle linguistische Arbeiten sind. Das Hauptverdienst an der wissenschaftlichen Erschließung dieser Sprache kommt den M(issionarii) S(acratissimi) C(ordis) zu, wie ein Blick in Bd. XXI (Australien und Ozeanien) der Bibliotheca Missionum³ überzeugend dartut. Unter den Missionaren hat sich OTTO MEYER MSC einen hervorragenden Platz gesichert. Die Bibliotheca Missionum verzeichnet 40 Arbeiten von ihm, 10 davon sind aus dem Gebiet der Linguistik. Als letzte figuriert ein „Wörterbuch der Tuna-sprache. 1921. 700 pp.“ unter der Abteilung „In Maschinenschrift oder Handschrift“.

OTTO MEYER hat 35 Jahre lang (1902-1937) auf Neubritannien gewirkt. Er wurde 1877 zu Oldenburg geboren und starb 1937 zu Brisbane. Neben der Missionsarbeit galt sein wissenschaftliches Hauptinteresse der Naturwissenschaft, vor allem der Ornithologie. C. LAUFER MSC nennt ihn in einer Notiz⁴ den „Führer der MSC-Naturwissenschaftler im Vikariat Rabaul“ und hat seine diesbezüglichen Arbeiten ebendort zusammengestellt.

Die Micro-Bibliotheca Anthropos legt nun das „Wörterbuch der Tuna-Sprache“ vor, und zwar in der Fassung, die laut einer Notiz auf dem Titelblatt

¹ Der volle Name der Sprache lautet Gunantuna-Sprache (*gunan tuna* „Platz rechter“ = „richtiger Eingeborener, Mensch“). Andere Bezeichnungen sind: Kuanua, Blanche Bay Dialect, New Britain, Neupommersche Sprache, Nordgazelle-Sprache.

² H. R. KLIENEGER, Bibliography of Oceanic Linguistics. London Oriental Bibliographies, Vol. 1. London 1957.

³ R. STREIT - J. DINDINGER, Bibliotheca Missionum, 21: Missionsliteratur von Australien und Ozeanien 1525-1950. Freiburg 1955.

⁴ Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 10. 1954, pp. 138-139.

von F. GRÜNDL MSC angefertigt wurde und das Datum 23. Januar 1944 trägt. Das für die MBA photographierte Exemplar umfaßt 492 hektographierte Seiten in Maschinenschrift. Ganz gelegentlich finden sich einige mit Bleistift eingetragene Ergänzungen.

In einem ausführlichen Vorwort legt O. MEYER dar, wie die Arbeit zustandekam und welche Grundsätze ihn dabei leiteten. „Dieses Wörterbuch ... beansprucht nichts weiter zu sein als die gesichtete Zusammenstellung der bisher, besonders in den letzten 20 Jahren, von den Missionaren gesammelten und schriftlich niedergelegten Wörterverzeichnisse der verschiedenen Dialekte.“

Er unterscheidet dabei drei Hauptdialekte, die verschiedene Landschaften umfassen :

| Kokopo-Dialekt | Rabaul-Dialekt (Nordküsten-D.) | Randküsten-Dialekt |
|------------------|-----------------------------------|--------------------------|
| Tavui-(Busch) | Matupit | Nodup |
| Tapo | Malakun | Tavui-(Kap) |
| Vunapope | Ratavul | Vuatan |
| Takabur | Ravaira | Livuan |
| Pararatava | Rakunai | Kabair |
| Qunaba | Tavuiliu | Vurar |
| Davaun (Raluana) | | Bainig-Ufer (Vunamarita) |

O. MEYER hält den Dialekt von Kokopo und Hinterland für älter, den Rabaul-Nordküstendialekt für entwickelter und nimmt an, daß die Randdialekte von den vorgenannten abgetrennt wurden, ja daß auch die weiteren Sprachdialekte (Rakada, Birar, Pala, Laur) nur Abzweigungen der weiter verbreiteten Tuna-Sprache darstellen.

Als Autoren bereits vorliegender Wörtersammlungen nennt O. MEYER an erster Stelle BERNHARD BLEY MSC, dessen Wörterbuch ⁵ ihm als Grundlage seiner Arbeit gedient habe. Es ist übrigens das einzige, das gedruckt worden ist, und hat bereits die älteren Arbeiten verwertet. Nachträge zu diesem Wörterbuch hat MESMIN FROMM MSC gemacht. Es gibt den Nordküsten-Dialekt wieder. Zu den älteren Autoren zählen BENJAMIN GAILLARD MSC (1885) und LOUIS VATAN MSC (1887) mit PHILIBERT GOUTHÉRAUD MSC. Über den Dialekt von Kokopo hatte R. H. RICKARD, von der Methodisten-Mission, ein Dictionary zusammengestellt (1889), das 6500 Wörter umfaßt. Den gleichen Dialekt nahm AUGUST KLEINTITSCHEN MSC in einer Schemula-Sammlung auf. O. MEYER bedauert, daß er die enzyklopädische Fülle dieser Aufzeichnungen nicht habe auswerten können, damit sein eigenes Wörterbuch nicht zu umfangreich würde. Den Randküsten-Dialekt zeichneten HERMANN ZWINGE MSC und BERNARD

⁵ BERNHARD BLEY, Wörterbuch der neupommerschen Sprache. Kanakisch-Deutsch. Münster 1900. – Von B. BLEY liegen auch zwei gedruckte Grammatiken der Tuna-Sprache vor: Grundzüge der Grammatik der Neupommerschen Sprache an der Nordküste der Gazelle-Halbinsel. Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen 3. 1897, pp. 85-130; Praktisches Handbuch zur Erlernung der Nordgazellen-Sprache. Münster 1912. Nach einer Angabe der Bibliotheca Missionum, 21, p. 324, stammt der Anhang mit dem Wörterbuch (pp. 181-238) von OTTO MEYER MSC, doch ist dies aus dem Buche selbst nicht ersichtlich.

MERTENS MSC sowie O. MEYER selber auf. Die dialektischen Eigenheiten sind im Wörterverzeichnis ausdrücklich vermerkt. Wo einzelne Wörter oder Bedeutungen aus den älteren Sammlungen nicht mehr verifiziert werden konnten, ist der Autorennamen angegeben.

Das Vorwort führt weiter aus, daß eine nicht geringe Schwierigkeit bei der Zusammensetzung der verschiedenen Dialektnotizen die Festlegung der Bedeutung war. Der Verfasser hat versucht, die verschiedenen angegebenen Bedeutungen desselben Wortes auf die Grundbedeutung zurückzuführen, wobei er annahm, daß die meisten Wörter sie verloren oder ihr Bedeutungsfeld erweitert haben. Bei der Vergleichung stieß er auch auf die in der Sprache viel gebrauchten Vorsilben, die bisher als solche nicht erkannt waren und konnte so manche Wörter zerlegen und auf ihre Stammbedeutung zurückführen.

Nach einigen Hinweisen für die Benutzung des Wörterbuches beschließt O. MEYER sein Vorwort wie folgt :

„... dieses neue Dialektwörterbuch wird jedem, der die Sprache (d. h. vorläufig die Dialekte) lernen will, Dienste leisten. Es wird uns Dienste leisten, besondere Wörter in allgemeinen Brauch zu bringen, die in einigen Ortschaften bekannt und für die aus anderen kein adäquates zu existieren scheint. Allgemach wird sich auch eine allgemeine Sprache herausbilden, nicht durch den Europäer allein, aber mittelst der Eingeborenen und Lehrer, eine allgemeine Verkehrs- und Schriftsprache, die aber die Dialekte weder verdrängen soll noch wird ; zu letzterem ist unser Einfluß noch zu oberflächlich und die konservative Natur der Leute zu stark.“

Heute, 40 Jahre nach der Fertigstellung der Arbeit, wird man feststellen können, ob und wie sich dieser sprachhistorische Prozeß vollzogen hat.

Analecta et Additamenta

Konferenz zum Studium der australischen Eingeborenen in Canberra, A. C. T., Australien. – Zum ersten Male in der Geschichte des Landes versammelten sich über 40 australische und tasmanische Anthropologen zur „Conference on Aboriginal Studies“ in der Hauptstadt Canberra zu einer Tagung, die vom 15. bis 21. Mai 1961 dauerte. Zu diesem Treffen waren vom Commonwealth of Australia Vertreter der Universitäten und Museen, sowie etliche unabhängige Forscher unter dem Vorsitz von W. E. H. STANNER, dem Dozenten für vergleichende Anthropologie und Soziologie an der Universität Canberra, berufen. Die Idee dieser Konferenz war von dem rührigen Parlamentsmitglied Mr. W. C. Wentworth ausgegangen, dem es gelang, den Prime Minister von Australien, R. G. Menzies, zur Einberufung dieses Gremiums zu veranlassen. Das Ziel der Tagung war die Feststellung der bisherigen Forschungsergebnisse in bezug auf die australische und tasmanische Urbevölkerung und der noch vorhandenen Lücken, sowie Vorschläge an die Regierung bezüglich der Einrichtung und der Aufgaben eines einheitlichen Forschungsinstitutes und Unterstützung weiterer anthropologischer Untersuchungen zum Füllen der festgestellten Lücken.

Während dieser Tagung wurden folgende Vorträge gehalten :

1. Die Entwicklung der wissenschaftlichen Erforschung der australischen Eingeborenen (A. P. ELKIN, Sydney).
2. Die physische Anthropologie der Eingeborenen (A. A. ABBIE, Adelaide).
3. Genetische und biometrische Erforschung der Eingeborenen (J. H. BENNETT, Adelaide).
4. Die australische Vorgeschichte (D. J. MULVANEY, Melbourne).
5. Probleme der Geochronologie des Quartärs in Australien (W. R. BROWN, Sydney).
6. Australische Eingeborenensprachen (S. A. WURM, Canberra).
7. Verteilung der Stämme und Bevölkerung der australischen Eingeborenen (N. B. TINDALE, Adelaide).
8. Materielle Kultur der australischen Eingeborenen (F. D. MCCARTHY, Sydney).
9. Zur Sozialorganisation : Morphologie und Typologie (M. J. MEGGITT, Sydney).
10. Zur Sozialorganisation : Gegenwärtige Grenzen und Möglichkeiten (J. A. BARNES, Canberra).
11. Die Notwendigkeit des Studiums der australischen und tasmanischen Religionen (E. A. WORMS, Manly).
12. Kunst und ästhetischer Ausdruck (C. H. BERNDT, Perth).
13. Ethno-musikalische Erforschung der australischen Eingeborenen (T. A. JONES, Perth).
14. Die soziale Stellung der Eingeborenenfrauen (M. O. REAY, Canberra).
15. Überlebende Eingeborenengruppen in geringem Kontakt mit Europäern (R. M. BERNDT, Perth).
16. Überlebende Eingeborenengruppen in starkem Kontakt mit Europäern (J. H. BELL, J. INGLIS, F. GALE, Sydney, Adelaide).

Die Resultate der zahlreichen Beratungen wurden von fünf Kommissionen zur Weitergabe an die Regierung formuliert, nämlich von der Kommission für physische Anthropologie, für kulturelle und soziologische Anthropologie, für Sprachwissenschaft, für Eingeborenemusik und Kunst. Ein großzügiger Unterstützungsplan künftiger Erforschung der Eingeborenen durch die australischen Universitäten, Museen und Forscher des In- und Auslandes von seiten des Australischen Commonwealth ist in Kürze zu erwarten.

E. A. WORMS.



a), c) Spielen der Maultrommel. b) Maultrommeln: 1. Java, 2. Timor, 3. Flores.
d) Zur Reisaussaat verwendete Körbe.

A Children's Arrow-thrower in the Central Highlands of New Guinea. – The children of different tribes in the Highlands (of the Vaugla, the Kulxkane etc.) divert themselves by catapulting toy arrows which consist of the thick middle *indaun* grass rib. The children, usually young boys, break off the upper part of a grass blade, and throw it away. The remaining lower part of the blade is now about 8 inches long. The two halves are severed from the bottom part of the middle rib on both sides of the latter almost half the length of the rib. There the two halves of the blade are still connected with the middle rib and the blade. Now the two loose ends of the blade are wound around the index finger of the left hand. They are kept in position by pressing the middle finger of the left hand against the index. The naked part of the middle rib lies on the left hand index, while the thumb of the same hand rests lightly on the remaining blade. Then the boy inserts his right hand index underneath the blade and behind the left hand index. Fast pressure with the right hand index tears the arrow, i. e. the middle rib, from the remaining parts of the blade and sends it towards its aim or just into the air. The boys shoot at one another with these toy arrows or at things. Since there is any amount of *indaun* grass available, this game may be continued for a long time.

Another way of catapulting an *indaun* grass rib is the following: The two halves of the blade are torn from the middle rib as described above, but the two ends of the blade are not wound around the index. They are knotted together and the thumb of the right hand is laid in the loop thus formed. At the same time the tip of the right hand index rests on the end point of the middle rib. Now the boy jerks his arm forwards into the air, releasing at the same moment his index from the rib, which flies away, tearing off those parts of the blade which were still connected with the rib.

This children's device seems very simple and unimportant, but could not this or another similar gadget have given the clue for the manufacturing of the first spear-thrower?

H. AUFENANGER.

Bedeutung der Maultrommel in Nage-Keo (Mittel-Flores, Indonesien). – In meinem Aufsatz über die Reisaussaat im Gebiet von Nage-Keo¹ bemerkte ich, daß zur Zeit des zweiten Jätens, wenn der junge Reisstengel Sprossen treibt, von Männern und Jungmännern die Maultrommel gespielt wird. Das Spiel bezweckt offenbar, das Wachstum des Reises zu fördern, und steht daher in engem Zusammenhang mit Fruchtbarkeitsriten. Darauf weisen auch die Form des Instrumentes hin sowie die Benennung seiner Teile nach den menschlichen Zeugungsorganen. Der feste Körper der Maultrommel heißt *lode* „labia“, die durchschlagende Zunge *lasu* „membrum“. Der Sinn des Spieles wäre demnach, den Stengel, der auch *ine* „Mutter“ genannt wird, fruchtbar zu machen, damit er viele Schößlinge treibe. Darum sind es auch nur Männer und Jungmänner, die das Instrument spielen, und zwar gerade zu der genannten Zeit und auf dem Reisfeld selber.

Über die Maultrommel selbst hat J. KUNST in seinem Buch „Music in Flores“² eingehende Angaben gemacht. Hier seien nur einige ergänzende Bemerkungen hinzugefügt. Während die Maultrommeln von Java und Timor aus der harten äußeren Schicht des Bambus geschnitzt sind, sind diejenigen von Flores aus dem Stengel des *aren*-Palm-Blattes gefertigt. Die Länge der Maultrommeln in meiner Sammlung variiert zwischen 11 und 12 cm, es werden jedoch auch größere gebraucht, die etwa 19 cm lang sind. Die Breite beträgt 12–22 mm. Die Zunge ist 1–1 ½ mm dick. Der ganze Körper zeigt an einigen Stellen kleine Verdickungen.

Die Maultrommel von Flores (Abb. 5, 3) zeigt deutlich eine Verbreiterung am Kopf, die dazu dient, das Instrument an dieser Stelle mit Daumen und Ringfinger festzuhalten. Die Verdickung an der Unterseite soll das ganze Instrument verstärken. An dem dort befindlichen kleinen Loch wird eine etwa 20 cm lange Schnur befestigt, an deren Ende

¹ Anthropos 56. 1961, pp. 543–547.

² Intern. Arch. f. Ethnogr., Suppl. zu Bd. 42. Leiden 1942.

ein kleines Querholz eingefügt ist. Durch kurzes, ruckartiges Ziehen an der Schnur wird die durchschlagende Zunge in Bewegung gesetzt. Um diese leichter in Schwingung zu halten, ist das obere Ende sehr schmal zugeschnitten, wobei dann noch – kurz vor dem schmalen Teil – die Zunge mit einer Art Wachs beschwert ist.

Bei dem Instrument von Timor (Abb. b, 2) fällt als besondere Einzelheit auf, daß der Oberteil offen geschnitten ist. Etwa 15 mm unterhalb des Kopfes umwickelt man es mit einem dünnen Baumwollfaden. Der Sinn ist mir nicht klar, da man die beiden Teile doch nicht mehr ganz aneinander bringt, die Öffnung also erhalten bleibt.

Die Maultrommel von Java (Abb. b, 1) besitzt am Oberrand eine kleine Verdickung, damit das Instrument nicht den Fingern entgleite, wenn die Zunge durch den beschwerten Unterteil zum Schwingen gebracht wird. In der Mitte der Zunge ist wieder eine Verdickung, damit sie leichter in Bewegung gerät. An ihrem Ende ist sie zweigeteilt; auch viergeteilte kommen vor.

Die Weisen, die auf der Maultrommel gespielt werden, sind mannigfaltig: improvisierte Melodien oder überlieferte Tanzweisen. Der Ton des Instrumentes ist sehr schwach. Doch nachts bei der Feldwache trägt er so weit, daß die Weise über das ganze Feld hin vernehmbar ist.

Die Bezeichnung für die Maultrommel ist in den einzelnen Gebieten von Flores verschieden. Hier sei (wiederum in Ergänzung der Angaben von J. KUNST) eine Übersicht geboten:

| | | | | | |
|--------------|---|--------------------------|------------|-----------------------|---------------------------|
| Ostflores | { | Larantuka : <i>gongo</i> | Westflores | { | Manggarai : <i>kombin</i> |
| | | Riangwulu : <i>lodo</i> | | | Redjang : <i>nèntu</i> |
| | | Adonara : <i>kedan</i> | | | |
| Mittelflores | { | Maumere : <i>wada</i> | { | Lio : <i>gubi</i> | |
| | | Palue : <i>ègo</i> | | Nagekéo : <i>wato</i> | |
| | | Sika : <i>ègon</i> | | Mbai : <i>kobèn</i> | |
| | | | | Ngada : <i>robe</i> | |

Auf Timor heißt die Maultrommel in $\left. \begin{matrix} \text{Dawan} \\ \text{Tetum} \end{matrix} \right\} \text{ kakeit}$; auf Java : *rindin*.

Die oben besprochenen Maultrommeln sind nur einige Formen der aus Holz (Bambus oder aren-Holz) gefertigten Instrumente. Die Maultrommel aus Metall, die ebenso in ganz Indonesien in Gebrauch war, ist jüngeren Datums und wurde wahrscheinlich eingeführt.

PÉ ROZING.

Miscellanea

Generalia

A Fresh Approach to the Problem of Magic and Religion (MISCHA TITIEV). – For many anthropologists in the States, especially, the old distinction between magic and religion has lost much of its pristine vitality and freshness. Therefore, a fresh basis for classification and analysis is needed, and can be found in the distinction of calendrical and critical rites. In all primitive societies one set of practices involving the supernatural always takes place recurrently, and may, accordingly, be termed calendrical; while the other set, which is celebrated only intermittently, and then only when an emergency or crisis seems to have arisen, may be called critical. Calendrical performances are intrusted to officially-sanctioned priests and can be interpreted only as having value for an entire society. Critical rituals may be designed to benefit either a whole society, a relatively small group, or even a single individual. Calendrical rites ordinarily disappear when a society diminishes in power or loses its identity, critical rites may persist long after an entire society has collapsed. This dichotomy should not be interpreted as a device for classifying every conceivable aspect of primitive religion. For instance, it does not apply smoothly to all the manifestations of the rites of passage: three of them – birth, marriage, and death – are critical, whereas the fourth – puberty of tribal initiation – is often calendrically observed. The likelihood is strong that every social unit's system of supernatural practices contains both calendrical and critical elements. (*Southwestern Journal of Anthropology* [Albuquerque] 16. 1960, pp. 292-298.)

Wesen und Bedeutung der Wissenschaft von den Kulturen (ANTON HILCKMAN). – Die menschlichen Fundamental-Phänomene (d. h. solche Gegebenheitskomplexe, die sowohl spezifisch-menschlich wie allgemein-menschlich sind) umfassen Sprache, Religion und Kultur. Der Terminus „Kultur“ (und seine Entsprechungen in den romanischen Sprachen) ist verhältnismäßig neuen Ursprungs; so ist auch die Notwendigkeit einer eigenen Wissenschaft von den Kulturen bis heute noch nicht allgemein anerkannt, während es schon lange eine allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft und eine allgemeine und vergleichende Religionswissenschaft gibt. Obwohl die einzelnen Teilgebiete der Kultur, wie Technik, Wirtschaft, Recht, Philosophie, Kunst bereits Gegenstand spezieller Wissenschaften sind, besteht doch auch die Notwendigkeit einer allgemeinen Behandlung der Kultur als Ganzheit. Die Kultur kann definiert werden als ein logisch zusammenhängendes Ganzes von Wertbegriffen und Werturteilen, von sittlichen Entscheidungen und sozialen Verhaltensweisen, also eine menschliche Gesamt-Lebensform (im objektiven Sinne: die Gesamtheit der Menschen, denen diese Lebensform zu eigen ist). Aus der Tatsache der Pluralität der Kulturen folgt, daß die Wissenschaft von den Kulturen vergleichenden Charakter tragen muß; sie arbeitet sowohl das Allgemein-Menschliche wie das Spezifisch-Unterscheidende der einzelnen Kulturen heraus. So umfaßt sie auch den Aufgabenbereich der Ethnologie; aus wissenschaftsökonomischen Gründen ist aber

zwischen der Ethnologie und der Kulturwissenschaft im engeren Sinne eine Grenze zu ziehen. Von der Geschichte im engeren Sinne unterscheidet sie sich dadurch, daß diese es vor allem mit dem Einzelnen und Besondereren zu tun hat, während die Kulturwissenschaft auch das Typische und Generelle sucht (Universalhistorie ist bereits eine erste Stufe der Kulturwissenschaft). Andererseits ist die Kulturwissenschaft (die selber keine Sinnfragen behandelt) eine Voraussetzung der Geschichtsphilosophie. Die Soziologie (wenn es überhaupt eine eigene Wissenschaft der Soziologie und nicht etwa nur eine soziologische Methode gibt) behandelt nur ein Teilgebiet der Gesamtlebensform und ist daher vielleicht eine Unterdisziplin oder eine Hilfswissenschaft der allgemeinen Kulturwissenschaft. (Zeitschr. f. Ganzheitsforschung [Wien] 1. 1961, pp. 2-21.)

Über islamischen Grab- und Heiligenkult (CÉSAR E. DUBLER). – Trotz der strengen Betonung des Monotheismus und der grundsätzlichen Ablehnung von Grab- und Heiligenkult im frühen Islam drangen auch in diese Religion immer mehr alte Volksbräuche ein. Die morphologischen Elemente des Grabkultes sind so einförmig, daß sie keine Gruppierung der islamischen Heiligen ermöglichen. Eine ideologische Gruppierung ist nur möglich, wenn man zunächst eine zeitliche Abfolge feststellt, doch gibt es in der Praxis manche Überschneidungen. Die ideologisch älteste Gruppe bezieht sich meist auf frühes Volksgut aus vorislamischer Zeit, z. B. Höhlen-, Stein-, Baum- und Quellenkult (in Iran auch alte Feuerkultstätten); dieses wird oft mit den Namen von alttestamentlichen Propheten, die im Koran oder in der frühen Tradition erwähnt sind, in Verbindung gebracht. Die zweite Gruppe islamischer Heiliger umfaßt Mohammed und seine Gefährten, meist historisch gut bekannte, aber von Legenden umspinnene Persönlichkeiten. Die dritte Gruppe besteht aus den asketischen Šūfī, die vom 10. Jahrh. n. Chr. an der Mystik im Islam Vorschub geleistet haben. In Vorderasien und Ägypten können die älteren, durch den Islam amalgamierten Elemente oft dokumentarisch als solche belegt werden; in Nordwestafrika fehlen derartige Belege fast ganz, das relative Alter des erhaltenen Brauchtums muß dort aus ethnographischen Angaben erschlossen werden. Während im Christentum die Heiligenverehrung nicht ausschließlich dem Volke überlassen ist, sondern der Sanktion durch die Kirche bedarf, ist im Islam der Heiligenkult ein reines Produkt des Volkes. Eine Heiligsprechung kann es im Islam nicht geben, weil sich der consensus doctorum, auf Mohammeds Lehre gestützt, stets gegen jeden etwaigen Mittler zwischen Allah und den Menschen aussprechen müßte. Die Orthodoxie versucht dort, wenn sie den diesbezüglichen Volksglauben nicht unterdrücken kann, wenigstens den rituellen Teil einzudämmen. Doch ist dieser elementare Volksglaube gewiß eine der Kraftquellen des heutigen populären Islams. (Schweiz. Archiv f. Volksk. [Basel] 56. 1960. 4, 23 pp.)

Textbelege zum islamischen Bilderverbot (RUDI PARET). – Im Koran findet sich noch kein Hinweis auf ein Bilderverbot. Dieses kann sich nur auf Texte der Überlieferung (*Hadīt*) und der systematischen Rechtsliteratur stützen. (BUḤĀRĪ und MUṢLIM, die Verfasser der beiden angesehensten *Hadīt*-Sammlungen, sind 870 bzw. 875 gestorben, der von ihnen mitgeteilte Stoff lag aber im wesentlichen bereits um die Mitte des 8. Jahrh. vor.) Die ältesten einschlägigen Texte (aus beiden Klassen von Literaturwerken) zeigen drei Charakteristika des islamischen Bilderverbotes: 1) es beschränkt sich auf die Darstellung von Wesen, „die Lebensodem haben“, d. h. von Menschen und Tieren; 2) auch Abbildungen von „Lebewesen“ im obigen Sinne werden geduldet, wenn sie im Raum nicht aufrecht stehen oder hängen, sondern auf Teppichen oder Sitzkissen angebracht sind; 3) ebenso gilt das Bild eines Lebewesens als erlaubt, wenn es keinen Kopf hat, oder wenn es Löcher hat, durch die es als lebensunfähig erscheint. Der ideologische Hintergrund dieser Vorschriften ist nicht nur in der Gefahr des Götzendienstes zu suchen; es spielt auch die Auffassung mit, daß die Darstellung von Wesen, die sich bewegen können, ein Versuch sei, sich Schöpferkraft anzumaßen. Dies wird aber ausgeschlossen, wenn die Darstellung die betreffenden Wesen als nicht lebensfähig erscheinen läßt. (Das Werk des Künstlers. H. Schrade z. 60. Geburtstag, pp. 36-48. Stuttgart 1960. W. KOHLHAMMER.)

Europa

Die schwarze Keramik in Ungarn und ihre osteuropäischen Beziehungen (JÓZSEF SZABADFALVI). – Die geräucherte, unglasierte, aber mit dem Stein polierte schwarze Töpferware hat eine Überlieferung von mehreren Jahrtausenden : sie begann in der Jungsteinzeit und besteht noch im 20. Jahrhundert. Das Neolithikum kennt bereits den Brennofen und das Polieren mit glattem Stein oder Kiesel, um die Undurchlässigkeit zu erhöhen. Die wenigen Daten aus der Bronzezeit und der Völkerwanderung reichen nicht aus, den Wegen der Entwicklung nachzugehen. Schwarze Töpferware wurde noch zu Beginn dieses Jahrhunderts in mehreren Gebieten des östlichen Europa hergestellt. Sie ist auch aus Mexiko, Peru, Indien und Ägypten bekannt. In Ungarn wurden schwarze Gefäße in den meisten Töpfereizentren vor der Ausgestaltung der farbigen Keramik verfertigt ; diese Zentren lagen zumeist in der Tiefebene. (Acta Ethnographica [Budapest] 7. 1958, pp. 387-427.)

Der ungarische Mais (IVÁN BALASSA). – Der Maisanbau in Ungarn beginnt in der ersten Hälfte des 17. Jh. Er hat zwei charakteristische Zentren : Siebenbürgen und den südlichen Teil Transdanubiens. Geschichte, Wortschatz, Anbau und Verwendung des Maises lassen erkennen, daß Rumänen und Südslawen die Vermittler der neuen Pflanze waren. Übereinstimmungen einzelner Elemente mit den entsprechenden amerikanisch-indianischen Geräten sind zufällig ; direkte Beziehungen zwischen indianischem und ungarischem Maisanbau erscheinen ausgeschlossen. (A magyar kukorica. 525 pp. in 8°. Mit 220 Abb. Budapest 1960. Akadémiai Kiadó.)

Milling Stones of Prehistoric Type in the Area of the Carpathians (BÉLA GUNDA). – Primitive milling stones are still used in various areas of the Carpathians for grinding salt, cereals and different spices and have survived in other European countries as well. Slovak, Bulgarian, Serbian, Hungarian and Roumanian fishermen mill a poisonous plant between two stones and the smashed plant will be thrown into the brook ; thus poison fishing is carried out. The farther we go back into the past, the better the use of the milling stones is revealed. They may be found not only among the relics of agricultural life but also among those of food-gatherers. In some cultures, such as the Mediterranean Capsian and the Shabarakh – which belongs to the Protoneolithic Gobi culture – the seeds of wild plants are milled by these primitive implements. They were the most widely used instruments in Europe during the Neolithic and Bronze periods and were known both to Proto-Indo-Europeans and Indo-Europeans. Their survival is due to geographical and social conditions and to the pastoral way of life of certain groups. (Prehисторикус jellegű őrlőkövek a Kárpátokban. Ethnographia [Budapest] 69. 1958, pp. 333-351.)

Asia

Licht und Finsternis in der sumerischen und babylonisch-assyrischen Religion (WOLFRAM VON SODEN). – Bei den Völkern des alten Orients ist das Licht der positive Wert, mit welchem Leben und Heil verbunden ist, der Finsternis dagegen sind Tod, Todesangst und Unglück zugeordnet. Daher ist bei den Sumerern wie bei den Semiten Mesopotamiens das Licht ein Kennzeichen der Götter, die Unterweltsgötter ausgenommen. Bei den Sumerern hat der Mond als Lichtspender den Vorzug vor der Sonne ; sein geheimnisvolles und weiches Licht repräsentiert auch die verborgene Weisheit. Bei den Babyloniern tritt der Mondgott in Kult und Mythos zurück, behält aber prinzipiell den ersten Platz. Der sumerische Sonnengott *Utu* ist eine ziemlich farblose Gestalt, dagegen tritt bei den Semiten Mesopotamiens der Sonnengott *Schamasch* von Anfang an stärker hervor. Er gilt als Schützer des Rechtes, da seinem Lichte nichts entgeht. Bei den Gottheiten der übrigen Gestirne ist das Astrale nur eine Seite ihres Wesens ; sie dürfen nicht einfach mit ihren Sternen identifiziert werden. *Nergal*, dem der Planet Mars zugeordnet ist, ist zugleich Himmelsgottheit und König der Unterwelt, also lichter und dunkler

Gott. Außer als Attribut großer Götter kommt das Licht verselbständigt vor in der Gestalt des *Nusku*. Aus der allgemeinen Wertung des Lichtes erklärt sich, daß man in Sonnen- und Mondfinsternissen Unheilszeichen sah. Es finden sich schließlich auch Ansätze, durch Schuldbekentnis und sittliches Wollen zu einem glücklicheren Leben zu gelangen, das als Abglanz göttlichen Lichtes empfunden wurde. (Studium Generale [Berlin] 13. 1960, pp. 648-653.)

Le travail du métal au pays de Sumer au temps de la III^e Dynastie d'Ur (HENRI LIMET). – La civilisation de Hassuna, au début du IV^e millénaire, et celle de Samarra qui la suit chronologiquement, ne connaissent pas encore le cuivre. Au niveau de Tell-el-Obeid, les trouvailles de métal sont encore rares. A partir de la période prédynastique (Djemdet Nasr) l'usage du cuivre et des autres métaux, à l'exception du fer, commence à se généraliser. Le temps de la III^e dynastie d'Ur (époque néo-sumérienne, environ 2050 à 1950 av. J.-C.) marque l'apogée de la civilisation industrielle qui avait commencé vers l'an 3000 av. J.-C. En plus des trouvailles archéologiques, de nombreux documents nous ont fait connaître la métallurgie et l'orfèvrerie de cette époque. Les principaux métaux employés alors sont le cuivre, l'or, l'argent et l'étain. La Mésopotamie n'étant pas productrice de minerais, on dépendait de l'importation. Beaucoup de cuivre était importé des îles Bahrein qui étaient un marché, les gisements étant situés plus à l'intérieur de l'Arabie. L'or suivait le même chemin ; l'argent, au contraire, ne pouvait venir que du Nord et du Nord-Est. L'étain avait peut-être une provenance occidentale ; mais plus vraisemblablement il venait du Caucase ou des plateaux iraniens. Les plus anciennes mentions du fer sont postérieures à la III^e dynastie d'Ur. Cette période ne présente pas de différences notables avec les périodes la précédant immédiatement ; les approvisionnements provenaient des mêmes sources, et il y a continuité dans les techniques et dans l'organisation et l'emploi de la main-d'œuvre ; on observe surtout une mainmise constante de l'administration sur les affaires. Avec la chute de la III^e dynastie d'Ur, c'est le dernier empire sumérien qui s'écroule, et les Sémites commencent à régner en maîtres incontestés aussi sur la Basse-Mésopotamie. A l'époque suivante, on remarque, entre autres différences, un changement de l'organisation économique dans le sens d'une plus grande importance du commerce privé. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Univ. de Liège, 155. 313 pp. in 8°. Avec 20 fig. Paris 1960. Les Belles Lettres.)

Three Adult Neanderthal Skeletons from Shanidar Cave, Northern Iraq (RALPH S. SOLECKI). – The recovery of three adult Neanderthal skeletons by the third Shanidar expedition in 1957 provides important new data for the study of Early Man. They were recovered from the upper part of the Mousterian deposits of Shanidar Cave. The youngest of these remains, Shanidar I, is dated at about 46,000 years ago. The others, by virtue of their lower stratigraphic positions, are somewhat older. The deposits in which the Shanidar Neanderthals have been found are correlated with the Upper Levalloiso-Mousterian of Palestine ; hence they are younger than the well-known Lower Levalloiso-Mousterian Neanderthals of Mount Carmel, 600 miles away. The latter are now accepted as of early Würm I age in the Alpine sequence by D. A. E. GARROD. Significantly, the Shanidar population on first impression appears to be more closely related to the "conservative" Tabūn skeletons than to the "progressive" or more advanced Skhūl skeletons. The gap of years between the Middle and the Upper Paleolithic deposits at Shanidar may be explained in terms of a return to the area of an extreme cold period. This presumably rendered the cave uninhabitable between circa 45,000 and 35,000 years ago, driving the Neanderthal populations away for all time. Presumably the terminal date for the Upper Levalloiso-Mousterian culture at Mount Carmel is about the same as the terminal date for the Mousterian elsewhere in the Near East. Thus, the date of 46,000 years for the top of the Mousterian layer at Shanidar is closely matched by the date of 43,000 years at Jerf Ajla in Syria (COON). (Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Inst. for 1959. Washington 1960, pp. 603-635.)

Megalithsystem und Jagdritual bei den Dardvölkern (KARL JETTMAR). – Die Kafiren im Hindukusch werden allgemein als Megalithvolk bezeichnet, weil sich bei ihm die charakteristische Trias von Malsetzung, Verdienstfest und Kopfjagd (bzw. Trophäen-

jagd) findet. Auch bei den (angrenzenden und nahe verwandten) Darden sind, vor allem im östlichen Teil ihres Gebietes, ähnliche Elemente festgestellt worden. Im Haramoshtal gab es bis vor kurzem kopfjagdartige Institutionen. Dabei ist aber die Mentalität der östlichen Darden nicht typisch agrarisch, sondern vielmehr jägerisch. Das Rind gilt als gefährlich und unrein, die Ziege (die dort fast wie ein Wildtier wirkt) als rein und heilig. Glaubensanschauungen und Praktiken, die mit der Jagd verbunden sind, weisen auf nordeurasisches Jagdbrauchtum hin. Nun zeigen sich in diesem Jägerglauben verschiedene Einzelheiten, die in Nordeurasien nicht oder nur schwach belegt sind, zu denen sich aber im Kaukasus weitgehende Übereinstimmungen finden. So ist ein südlicher (kaukasisch-iranisch-dardisch-tibetischer) Jagd- und Knochenkomplex vom nordeurasisch-nordamerikanischen zu unterscheiden. Diese südliche Jägerkultur (heute nur noch erhalten als jägerische Komponente in Ackerbaukulturen) ist vor allem mit der Wildziege verknüpft und durch Ideen angereichert, die bereits einem viehzüchterischen Milieu entstammen. Megalithsystem und Jagdbrauchtum der Darden brauchen nicht sekundär verbunden zu sein, wie es nach den Hypothesen, die das Megalithikum ganz in den Rahmen von Agrarkulturen stellen, anzunehmen wäre. Bei den Darden ist Megalithisches bzw. Agrarisches mit Jägerischem so untrennbar durchwirkt, daß Jagdriten und Megalithsystem vielleicht schon von der Wurzel her miteinander verknüpft sind. (Tribus [Stuttgart] 9. 1960, pp. 121-134.)

Die ursprünglichen Jagdmethoden der Chinesen (WALTER BÖTTGER). – Die Jagd war in China zur Shang- und zur frühen Chou-Zeit neben dem Ackerbau ein wichtiger Wirtschaftszweig. Von Staats wegen wurden jährlich vier Großjagden durchgeführt mit dem Ziel, möglichst große Wildmengen zu erbeuten und die Felder vor Wildschaden zu schützen. Die wichtigsten Beutetiere waren die Cerviden; Pfeile und Tonkugeln, Bogen oder Armbrust waren die hauptsächlichsten Waffen. Im frühgeschichtlichen China wurde vor allem die Treib- und Hetzjagd, weniger die Falkenjagd, geübt. Trotz ihrer Verfeinerung im frühgeschichtlichen China fußen die Jagdmethoden doch weitgehend auf den prähistorischen Methoden. Diese wurden bis in die jüngste Vergangenheit noch von den süd- und südwestlichen Nachbarn der Chinesen geübt und dürfen als typisch für das ostasiatische Festland gelten. Fremdgut ist die Jagd vom Wagen aus, die wohl erst während der Bronzezeit von den nördlichen Nachbarn übernommen worden ist. (Nach der alten chinesischen Literatur und einigen paläographischen Schriftzeichen. Veröffentl. d. Mus. f. Völkerk. z. Leipzig, 10. 97 pp. in 8°. Mit 7 Taf. Berlin 1960. Akademie-Verlag.)

Cultural Sequence in Hokkaido, Japan (HOWARD A. MACCORD). – The present archeological field work was carried out during 1953-54 as a part-time project. The stratigraphic evidence and the Carbon-14 dates from the three excavation sites demonstrate that Hokkaido has been the setting since at least 200 B. C. for a sequence of cultures almost identical to that of Honshu. The many similarities in ceramics, stone implements, pit houses, and the hint of iron working at the Tanaka Site, as compared with the Ogawara Pit House Culture of northern Honshu, permit the conclusion that the people responsible for both sites were identical culturally and, probably, racially. Such a long time span with its numerous close parallels indicates frequent cultural contacts, if not actual migrations and intermarrying of the peoples of the two islands. The indications of a nonceramic period in Hokkaido, while not conclusive, suggest a far longer occupation there by man before 2000 B. C. How much longer is unknown at present. Recent finds on Honshu prove a preceramic occupation there, and a more thorough search of Hokkaido may demonstrate a similar situation in the northern island. One stemmed arrowpoint is identical to many found in America, and Japanese archeologists refer to it as the "American Indian type". Such stemmed points of flint are more frequent in collections of stone implements from Sakhalin than from Hokkaido, and they are hardly ever seen in Honshu collections. This distributional pattern indicates a probable dispersion from a source common both to America and Japan – probably northeastern Siberia. The identity of the people responsible for the Jomon Period materials and for the proto-historic Tanaka Site materials remains problematical at this time. The role of the modern Ainu and his ancestors in this archeological picture is still too obscure for any positive

statement. Possibly the culture of the Ainu in early times was such that but stone implements could survive. If so, this fact would account for the nonceramic sites on Hokkaido. (Proceedings of the United States National Museum, Smithsonian Inst. 112, Washington 1960, pp. 481-503.)

On the Origin of the "Inau" Cult-Sticks of the Ainu (TARYŌ ŌBAYASHI). – The *inau* cult sticks of the Ainu in Hokkaido and Sakhalin are little sticks with long, curled pendant shavings. Their fundamental function is mediation between man and God. The myths dealing with the origin of the *inau* suggest some connection with Northern Asia and the resemblances between the *inau* and the northern Eurasian cult sticks show that this relation is a historico-genetic one. – The absence of certain features in the Ainu *inau*, which are, however, found among the Altaic speaking pastoral peoples, indicates that it branched off from the northern Eurasian matrix before the development of pastoral cultures in Central Asia. – The cult sticks found in North America also belong to the cultural heritage of the hunters who crossed into North America from Northern Asia. (The Japanese Journal of Ethnology [Tokyo] 24. 1960, pp. 1-30.)

Africa

Asongu Worship among the Nzema: A Study in Akan Art and Religion (VINIGI L. GROTTANELLI). – The name *asonu* is applied to earthenware figurines which, according to local belief, are the abodes or images of supernatural beings who manifest themselves by inflicting sickness, particularly to children. The same name is also given to these mystical beings themselves. They can be appeased and their harmful effects may even be turned into a positive protective force, if they are recognized in time and if the appropriate ritual action is performed, i. e. if a peculiar shrine with the statuettes is procured and the prescribed sacrifices are offered. The figurines are made of burnt clay and are 4 to 5 inches high. There is no stylistic resemblance with any anthropomorphic figurines in contemporary Ashanti and Fanti or Anyi-Baule ceramics nor with any other West African pottery objects. There are, however, some striking iconographic similarities with certain Sao terracottas of Lake Chad area. But as they are separated by a thousand miles in space and a thousand years in time, the criterion of continuity, which would allow further conclusions, is hardly applicable. (Africa [London] 31. 1961, pp. 46-60.)

Nana Buruku. Ein Beitrag zum Kult eines Gottes in Oberguinea (JÜRGEN ZWERNE-MANN). – *Nana Buruku* wird vor allem in den Stamm- und Einwanderungsgebieten der Yoruba zwischen Nigeria und Ghana verehrt. Natur und Funktionen dieser Gottheit sind lokal verschieden: In Südwest-Nigerien gilt sie als Clan- und Fruchtbarkeitsgöttin oder als Pockengottheit, in Zentral-Dahomey als weibliche oder auch als androgyne Schöpfergottheit und in Mittel-Togo als zumeist männlich gedachter Schöpfer- und Orakelgott. Verschiedene Autoren nehmen an, daß dieser Kult, getragen von den Wanderungen der Sha-Yoruba (für welche Y. PERSON das 16. Jahrh. ansetzt), sich von Osten nach Westen ausbreitete. Dieser Auffassung stehen aber weitgehend die Yoruba-Überlieferungen entgegen, die eher auf eine West-Ost Ausbreitung hindeuten, und, in gewissem Grad, auch die Tatsache, daß das mehr westlich gelegene Siare und nicht Dassa Hauptwallfahrtsort des Kultes ist. Es ist aber auch an die Möglichkeit zu denken, daß der Kult ursprünglich mit den Sha-Yoruba zum Westen kam und von dort später wiederum nach Osten ausstrahlte. (Acta Tropica [Basel] 17. 1960, pp. 343-364.)

The Divine Kingship of the Shilluk and its Origin (MOHAMED RIAD). – The notion of kingship among the Shilluk is all woven around *Nyikang*, the culture hero and demigod, who in their tradition is considered the first king and plays the principal role in the myths concerning the immigration of the Shilluk into their present country. Every Shilluk king is an incarnation of the "soul" of *Nyikang*, and this soul will be affected by the physical condition of that body; therefore no king should die a natural death, otherwise the soul of *Nyikang* would go to the other world, and sickness and famine would destroy the whole population. From this central idea everything is to be explained: the

ritual killing of the king when his health is failing, the election of a new king by the great chiefs, the tests and ordeals to which the king elect is submitted, the different ceremonies which culminate in the actual enthronement of the new king and his duties after his installation. The whole idea of divine kingship is reminiscent of Ancient Egypt; especially the traditions concerning *Nyikang* bear a striking resemblance to the myth of *Osiris*. These similarities as well as the analysis of the Shilluk migration traditions give proof that the Shilluk of *Nyikang* were ultimately driven from an area on the great Nile, probably Nubia, and were influenced by the Meroitic culture which derived its elements from Egypt, but added many African attributes to them. (Archiv für Völkerkunde [Wien] 14. 1959, pp. 141-284.)

The Molimo: A Men's Religious Association among the Ituri BaMbuti (COLIN M. TURNBULL). – To the BaMbuti pygmies the *molimo* is something that represents the spiritual and benevolent power or deity of the forest. During the *molimo* festival they attempt to communicate with this mystical being by means of special songs which are not sung in the presence of negroes. The use of the *molimo* trumpet ensures that these are heard by the forest. There is no special initiation ritual connected with it. Fire, sex, water and food appear to bear some symbolic meanings. Though women and children must not see the trumpet, the normal nightly routine of the men's singing and dancing is once or twice broken by the grown girls dancing around the group of men and by the fascinating performance of the old lady whirling around the fire and scattering it amongst the men. The legend even attributes original ownership of the *molimo* to the women. – The *molimo* of the BaMbuti plays a very important role in securing and reaffirming social unity among them both in regard to internal social structure and in their opposition to the negroes. It differs from the *molimo* of the latter in meaning and function. As among the negroes it is a part of the mourning ceremonies of notables, is organized by the clan head, and also involves a totemic ancestor cult. (Zaire [Bruxelles] 14. 1960, pp. 307-340.)

The Earliest Tool-makers in South Africa (R. J. MASON). – Recent studies in the Transvaal demonstrate the immense variability of Stone Age tool-making behaviour. At Kalkbank, 70 miles north-west of Limeworks, we have a large number of bone artefacts, together with a handful of stone tools, both very probably made by an end-Pleistocene Middle Stone Age *Homo sapiens*. We have excavated seven other sites of the same age in this area, finding thousands of stone tools but no bone tools. Clearly, Stone Age people had flexible ideas, and, depending on their needs and available materials, could satisfy their needs with either bone or stone artefacts. In view of the Kalkbank evidence, and KURTEN's revised dating of the known South African australopithecines, we have to consider the very strong probability that pithecanthropines who elsewhere made stone artefacts, occupied the Makapan Limeworks and, armed with bone weapons, ruthlessly slaughtered local australopithecines and ate their dismembered bodies in the shelter of the dolomite cave. – At present we have no evidence for stone-tool-making in South Africa earlier than the complex Earlier Acheul stage which is equivalent to the phase represented in Olduvai Gorge Bed 2. Numerous deposits remain to be explored and at the present time it would be wrong to assume that there was no stage equivalent to the Oldowan from Olduvai Bed 1 in South Africa. Progressive hominids making stone artefacts of Oldowan pattern may have evolved from the australopithecine stage in South Africa independent of developments elsewhere. (South African Journal of Science [Johannesburg] 57. 1961, pp. 13-16.)

America

The Use of the Atlatl on Lake Patzcuaro, Michoacan (M. W. STIRLING). – The *atlatl* "spear thrower", once employed throughout the Americas as the principal weapon of the aborigines, was used many centuries before the bow and arrow. At the beginning of the 16th century it was extensively used only in the two most civilized regions, Middle America and Peru. The reason may be that in these regions of intensive agriculture, hunting had become unimportant, while to the wild tribes the superiority of the bow

and arrow as a hunting weapon was more apparent. The *atlal* was also an effective weapon in warfare. In close combat it was superior to the bow and arrow. Very elaborate carved spear throwers, embellished with gold and semiprecious stones, were used by military leaders in both Mexico and Peru. It was not long after the Conquest that the *atlal* went out of use as a weapon of war, but it persisted until recent years as a hunting implement among the Aztecs in the region of Xochimilco in the Valley of Mexico, and among the Tarascans on Lake Patzcuaro. Probably the only other region in the New World where the spear thrower has not entirely gone out of use is the area occupied by the Nunivak Eskimo of western Alaska. Here, too, it is used only for aquatic hunting. For land hunting the Nunivak use the bow and arrow. The hunting techniques in these two widely separated regions are very similar. It can be assumed that the methods of using this interesting device are the same as those employed five centuries ago. (Anthrop. Papers, Smithsonian Inst., Bull. 173. Washington 1960, pp. 265-268.)

Une tribu indienne peu connue dans l'État brésilien Paraná (Č. LOUKOTKA). – En décembre 1957, l'Institut de recherches, entretenu par l'Université du Paraná (à Curitiba), organisa une expédition dans les montagnes Dourados avec le but principal de faire mieux connaître la culture matérielle d'une tribu découverte quelques années auparavant. Cette tribu n'est identique ni avec les Aré de BORBA, ni avec les Šetá de FRIČ, ni avec les Yvaporé de NIMUENDAJÚ. Les membres de cette tribu n'ont de dénomination pour aucune des tribus du Paraná; ils vivent isolés et dépourvus de la possibilité de communiquer avec d'autres groupes. – La langue de la tribu du Dourados contient des éléments étrangers assez nombreux. De plus, il s'agit de mots qui n'ont aucune relation avec les langues du Paraná, ni même avec aucun idiome du Brésil tout entier. Selon les investigations non encore terminées, ces indiens de la « Serra dos Dourados » ne doivent pas être nommés « Xetá » et leur langue n'est pas identique avec celle des « Xetá ». Elle constitue une langue à part, peu connue jusqu'ici, et intensément désagrégée par des influences étrangères. (Acta Ethnographica [Budapest] 9. 1960, pp. 329-368.)

Tonsur und Kopfnarben bei den Surára- und Pakidái-Indianern (HANS BECHER). – Männer und Frauen tragen die Tonsur, und zwar vom dritten Lebensjahre an, in dem durch die Entwöhnung die Kinder selbständige und von der Mutter unabhängige Individuen werden. Die Tonsur stellt nach übereinstimmender Aussage der Indianer eine Markierung der widerstandsfähigsten Kopfpartie dar, die bei Stockduellen das Ziel der Schläge wird. So erklärt es sich, daß bei fast allen Männern Narben an der Stelle der Tonsur zu sehen sind. Ähnliches kann man aber auch bei vielen Frauen beobachten. Bei Eifersuchtsszenen richtet nämlich der Ehemann auf den durch die Tonsur markierten Teil des Kopfes seine Schläge. Die Narben sind für Männer und Frauen Ursachen des Stolzes, für Männer als Erinnerung an Duell, von denen noch lange gesprochen wird, für die Frauen als Beweis, daß sie für schön und begehrenswert gehalten wurden. Das Ausrasieren der Tonsur ist Aufgabe der Frau, die dafür ein gespaltenes und auf einer Seite geschärftes Rohrstück benutzt. (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg 25. 1959, pp. 162-202.)

Nilotenstellung und Stockduell bei den Surára- und Pakidái-Indianern (HANS BECHER). – Die Nilotenstellung ist bei den Surára und Pakidái nicht eine Ruhestellung, sondern eine Kampfstellung, die bei Stockduellen eingenommen wird. Der bei der Tat überraschte Ehebrecher wird von dem beleidigten Ehemann zu einem Duell herausgefordert, das mit Stöcken ausgefochten wird. Die beiden sich gegenüberstehenden Gegner stützen sich auf 1,30 - 1,40 m lange Stöcke und rufen sich, etwa eine halbe Stunde lang, anklagende und rechtfertigende Worte zu. Plötzlich stößt der Fordernde drei schrille Schreie aus, zieht das linke Bein an, umschlingt damit das rechte in der Höhe des Knies und schlägt mit Wucht auf die durch die Tonsur markierte Kopfpartie des Gegners ein. Danach hat der Gegner unter denselben Bedingungen das Recht auf einen Schlag. Es wechseln sich die Schläge, bis einer niedersinkt. Nach der Aussage der Indianer soll durch die einbeinige Stellung die Wucht des Schlages gemildert werden. (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg 25. 1959, pp. 162-202.)

Oceania

Iban Augury (J. D. FREEMAN). – Augury with its pervasive importance in Iban culture, has the appearance of being an institution of considerable antiquity. All of the augural birds recognized by the Iban have a Malaysian distribution, and so the Iban may conceivably have possessed a system of augury prior to their coming to Borneo. One possibility is that augury may have been introduced to Malaysia by Indian traders and settlers, who in turn may have derived it from ancient Greece. Alternatively, augury could well be of more local origin, for in Southeast Asia there is evidence of ritual pre-occupation with birds dating from at least the Dongson culture of the Bronze age. (*Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* [’s-Gravenhage] 117. 1961, pp. 141-167.)

The Changing Linguistic Picture of New Guinea (S. A. WURM). – Former publications stress the enormous multiplicity and divergence of New Guinea languages and discourage attempts at classifying such languages into larger groups that would go beyond the level of the small groups of interrelated languages. On the basis of the method known as lexicostatistics the Highland languages may be seen to constitute a stock consisting of five languages. In addition one may fix the span of time which has elapsed since the formation of the different families (ca. 3,000 - 4,000 years) and individual languages within these families. – Although a large number of forms of speech listed by earlier observers have turned out to be only dialects, the actual, distinct languages are more numerous than was supposed. In the Sepik District, e. g., LAYCOCK discovered a considerable number of new languages, and demonstrated the existence of a very large family of closely interrelated languages in the same district. All told, the number of languages in New Guinea may amount to over 700. The study and learning of the New Guinea languages is made easier by the existence of large linguistic groups with very numerous speakers. (*Oceania* [Sydney] 31. 1960, pp. 121-136.)

Verwandschaftsnamen und Kulturschichten im Nordosten von Neuguinea (CARL A. SCHMITZ). – Auf Neuguinea und in Melanesien läßt sich eine der austronesischen Einwanderung unmittelbar vorangehende, nicht-melanesisch-sprechende Schicht nachweisen, die auf den melanesischen Inseln und entlang den Küsten von Neuguinea relativ einheitlich anzunehmen ist. Der Kulturbesitz dieser Schicht ist klarer zu erkennen als der Sprachtypus. Auf der Huon-Halbinsel ist noch mit einer älteren, ebenfalls nicht-melanesisch-sprechenden Schicht zu rechnen, die anscheinend auf Neuguinea beschränkt ist. Möglicherweise werden sich auf Neuguinea noch mehrere homogene Kulturen herausarbeiten lassen. – Die erstgenannte Schicht scheint außerordentlich weit gestreut und bis nach Polynesien hinein als Substrat wirksam gewesen zu sein. (*Zeitschr. f. Ethnol.* [Braunschweig] 85. 1960, pp. 1-16.)

Pacific Adzes and Migrations (ROGER DUFF). – The evidence of adze distribution at present is too uncertain to warrant support of any such exclusive hypothesis as that deliberate voyages were the agency for the settling in the Polynesian world. It is rather to be assumed that a combination of deliberate and drift voyages brought the Polynesians into their present area and differentiated the major cultural regions. As regards the adze, certain tentative conclusions were established: 1. Despite the gap of a still uncertain migration route, a common origin of the adze tradition of Neolithic Indonesia and Eastern Polynesia can be assumed. 2. The evidence of adze typology confirms studies based on other criteria in establishing the cultural schism of Eastern and Western areas within Polynesia, the former being distinguished as: Chathams, South Island (New Zealand), North Island (New Zealand), Kermadecs, Northern Cooks, Lower Cooks, Society, Tuamotu, Australs, Rapa, Pitcairn, Marquesas, Hawaii, Mangareva, Easter Island. 3. Within the Eastern area the succession of types can only be explained on the assumption of a diffusion from the Society Islands. (*The Journal of the Polynesian Society* [Wellington] 69. 1960, pp. 276-282.)

Easter Island House Types (EDWIN N. FERDON). – The apparent relationship of such diverse house types as the pole and thatch boat-shaped dwelling and the thick-

walled masonry house and *tupa* with specific native groups on the island suggests that the social units concerned may have had separate cultural origins. In this connection it is interesting to note MÉTRAUX's case, based upon construction techniques, for the boat-shaped house being essentially Polynesian in origin. Since many of the historically recorded Easter Island traits have a wide distribution in Polynesia, and pole and thatch dwellings, though having a variety of shapes, are predominant in that area, it is logical to assume that this house type was brought by or originated with, migrants from Polynesia. This cannot be said of the masonry dwellings. With the possible exception of Hawaii, prehistoric masonry-walled dwellings are absent in Polynesia, as is the corbeled roof and the concept of tightly grouped, contiguously walled houses, as found at Orongo. It is, therefore, interesting to note that to the east of Easter Island, in western South America, masonry dwelling of several different types are common. Thus, religious and/or secular structures having masonry walls and corbeled roofs are found from northern Peru to northern Argentina, while single room circular dwellings and multiple, contiguously walled rooms of dry masonry construction, which often lack lateral doorways as with the Easter Island thick-walled houses, are found in the Atacama region of northern Chile and in the highlands of Bolivia. Since these are not the only similarities in traits to west-central South America revealed by our investigation on the island, the possibility that masonry houses were introduced to Easter Island from this land mass must be considered. (El Palacio [Santa Fe] 68. 1961, pp. 28-46.)

Physical Changes in Australian Aborigines (A. A. ABBIE). — The physical changes so far detected in aborigines that are presumed to be due to European influence are : 1. An apparently rising level of immunity to many imported infectious diseases. 2. A probable rise in such blood chemicals as cholesterol, phospholipids and mucoprotein. 3. A probable rise in mean blood pressures. 4. A change in the menstrual pattern in women. 5. Fading of skin pigment and susceptibility to sunburn. 6. Obvious dental deterioration. 7. The possibility of preserving undesirable genetic recessives and mutants in subsequent generations. (Oceania [Sydney] 31. 1960, pp. 140-144.)

Bibliographia

Bianchi Ugo. *Il dualismo religioso*. Saggio storico ed etnologico. 215 pp. in 8°. Roma 1958. „L'Erma“ di BRETSCHNEIDER.

Im religionsgeschichtlichen Sinne ist Dualismus nicht der Gegensatz zu „Monismus“, sonst müßte man jede Religion, die eine von der Welt verschiedene Gottheit (oder eine Mehrheit von solchen) annimmt, als dualistisch bezeichnen. Zum Wesen des Dualismus gehört vielmehr eine ursprüngliche und wesentliche Dichotomie der übermenschlichen Wesen und zwar so, daß eines oder mehrere dieser Wesen als von Natur aus böse und feindlich betrachtet werden. Von dieser Definition ausgehend, stellt BIANCHI das Problem: Dualistische Religionen finden sich im Bereiche der Hochkulturen wie auch bei „primitiven“ Völkern; besteht zwischen diesen beiden Gruppen ein phänomenologischer und kulturhistorischer Zusammenhang, und wie ist dieser aufzufassen? Sind alle dualistischen Züge in „primitiven“ Religionen auf Einflüsse hochkultureller Systeme (Mazdaismus, Manichäismus, Gnosis, Bogomilismus usw.) zurückzuführen, oder ist ein von diesen unabhängiger „ethnologischer Mutterboden“ vorhanden, der mit den hochkulturellen Dualismen in Beziehungen steht? (p. 8 f.; cf. 26 f., 53 f., 66 f., 147, 200 f.).

Es gibt in dieser Frage zwei Gruppen von Auffassungen (wenn man überhaupt die Frage historisch stellt und sich nicht mit ahistorischen, psychologischen Erklärungen begnügt, cf. pp. 19-21): entweder geht die Tendenz dahin, jeden ethischen Dualismus auf hochkulturellen, letztlich iranischen Einfluß zurückzuführen (O. DÄHNHARDT hat diese Erklärung sogar auf die nordamerikanischen Coyote-Mythen ausgedehnt, was offenkundig unhaltbar ist), oder die „ethnologische Bodenständigkeit“ des Dualismus wird verteidigt, unter Minimisierung der hochkulturellen Einwirkungen (cf. p. 200 f., et passim). Der bedeutendste Vertreter der zweiten Richtung ist W. SCHMIDT, der in seinem „Ursprung der Gottesidee“ (UdG), besonders im VI. und im (posthum erschienenen) XII. Band sich nachdrücklich für die Originalität des ethischen Dualismus im nord-urasisch-nordamerikanischen Bereich eingesetzt hat. BIANCHI ist von W. SCHMIDT angeregt, nimmt aber das Thema in durchaus selbständiger Weise in Angriff. Fast überall geht er auf die Originalquellen zurück und unterwirft diese, wo es darauf ankommt, einer strengeren Kritik als W. SCHMIDT¹. Durch seine früheren Arbeiten, die sich vor allem

¹ So z. B. bezüglich der von W. RADLOW mitgeteilten südaltäischen Schöpfungs- und Sündenfallserzählung, die bei W. SCHMIDT eine große Rolle spielt (cf. UdG IX [1949], pp. 102-115; UdG XII [1955], pp. 184-212, et passim). Hier verweist BIANCHI (p. 201; cf. auch p. 178) in zustimmender Weise auf die Rezension von J. GOETZ über UdG XII (Recherches de science religieuse 46. 1958, pp. 118-121), der – bei aller Anerkennung der großen Gesamtleistung – schreibt: „Quant à tel thème secondaire, comme celui de la Chute, s'il est bien certain que le rôle mythique du chien, qui suppose une « chute » où l'homme n'est en rien responsable (tendance générale chez les primitifs), est bien authentique, par contre la revendication d'authenticité pour telle version altaïenne, avec chute de l'homme tout à fait biblique, relève plus probablement de la tendance maximaliste du P. [SCHMIDT] à tirer à son domaine tout ce qui peut l'enrichir... Mais il est tout de même remarquable que cette version se trouve là où on l'attendrait le moins. Une saine critique devra rester

mit der iranischen Religion und dem Synkretismus der ausgehenden Antike befaßten (cf. p. 18 nota 9, 24 nota 18, 44 nota 74a, 45 nota 79 und 80), war BIANCHI für diese Untersuchung schon in hervorragender Weise vorbereitet; überdies hat er sich mit großem Fleiß in die ethnologische Literatur eingearbeitet². Zu bedauern ist, daß die Bibliographie nirgends zusammengestellt, sondern nur in den Fußnoten enthalten ist; auch werden die angewandten Abkürzungen nicht erklärt; für einen mit dem Stoff etwas Vertrauten sind sie allerdings meist leicht verständlich. Im übrigen sind die bibliographischen Angaben sorgfältig (ein kleines Versehen findet sich p. 143 nota 15: die Arbeit von FR. K. NUMAZAWA ist nicht Zürich-New York 1950, sondern Freiburg/Schweiz 1946 erschienen)³. Schließlich muß auch noch gesagt werden, daß die Lektüre des Buches etwas mühsam ist, und zwar aus folgenden Gründen: Erstens ist der Autor ernstlich bestrebt, seine Aussagen genau zu nuancieren, unberechtigte Verallgemeinerungen, einseitige und apodiktische Behauptungen, wie auch Gedankensprünge bei der Ableitung seiner Schlußfolgerungen zu vermeiden. Gerade diese Gewissenhaftigkeit verleitet ihn aber manchmal zur Breite in der Darstellung. Zweitens möchte man sich eine größere Übersichtlichkeit in der äußeren Anlage wünschen. Die manchmal recht langen Kapitel sind zwar immer wieder in Abschnitte gegliedert, die durch drei Sternchen markiert sind; aber diese Unterabschnitte haben keine Überschriften. Auch ein so einfaches Mittel wie etwa die Hervorhebung der Völkernamen oder wichtiger Stichwörter im Text ist nicht ange-

sur la réserve vis-à-vis de ce mythe isolé, mais aura à profiter de l'ensemble de ce long travail, où le P. a fort justement vu le fondement de sa synthèse des religions des Pasteurs Asiates" (a. a. O. 119 f.). W. SCHMIDT schließt übrigens biblischen Einfluß in einigen Details nicht ganz aus (cf. UdG XII, pp. 182, 519), so daß BIANCHIS Formulierung „sostenendo ... l'autenticità etnologica (completa)“ (p. 204) nicht ganz genau ist; aber es ist richtig, daß dieses Zugeständnis bei SCHMIDT in der Auswertung der Mythe praktisch keine Rolle spielt. – Ein anderer Fall, wo eine genauere Quellenkritik noch angebracht wäre, ist die von JEREMIAH CURTIN (Creation Myths of Primitive America. London and Edinburgh 1899) mitgeteilte, seitdem immer wieder zitierte Sündenfall-Erzählung der Wintun. Hier ist mit einer literarischen Verschönerung durch CURTIN zu rechnen, zumal er auch sonst ungenau ist. (So wurde dem Referenten von kompetenter Seite mitgeteilt, daß CURTIN in seinen „Irish Fairy Tales“ eine Erzählung skandinavischer Herkunft als irisch bringt, für die niemals ein irischer Folklorist in Irland einen Beleg finden konnte). Da aber BIANCHI diese Mythe nur kurz behandelt (p. 87) und keinen großen Wert auf die Einzelheiten legt, würde eine diesbezügliche Quellenkritik an seinen Ergebnissen nichts ändern.

² Freilich war es bei der Weite des Themas unvermeidlich, daß ihm dabei zuweilen doch wichtige Arbeiten entgingen. So wird z. B. in dem Abschnitt: „Il 'demiurgotrickster' in Oceania“ (pp. 139-146) die umfangreiche Monographie: KATHARINE LUOMALA, Maui-of-a-Thousand-Tricks (Honolulu 1949; cf. Anthropos 46. 1951, p. 315) nicht erwähnt. – Etwas Ähnliches gilt für den Abschnitt über *Loki* (pp. 194-197); hier ist FOLKE STRÖM, *Loki. Ein mythologisches Problem* (Göteborg 1956) nicht berücksichtigt. Die Rezension im Anthropos (53. 1958, pp. 297-299) konnte freilich von BIANCHI noch nicht benutzt werden; sie bestätigt übrigens die Deutung *Lokis* als Trickster. Auch die Rezension über JAN DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte II* (Berlin 1957), Anthropos 54. 1959, pp. 593-597, wäre jetzt zu beachten, besonders p. 597. Ferner scheint BIANCHI nicht beachtet zu haben, daß UdG IX-XII durch ANNEMARIE V. GABAIN ausführlich besprochen wurde (Anthropos 51. 1956, pp. 1067-1074); ihre Bemerkungen zur Konstruktion einer mit der Gestalt *Bai Ülġāns* verbundenen „Erdreligion“ (a. a. O., p. 1071 f.) wären mit Nutzen bei BIANCHI, pp. 178-182, berücksichtigt worden. – Zur Vervollständigung der Darstellung des mongolischen Himmelsgottglaubens (pp. 157-169) gehörte auch die Arbeit von NIKOLAUS PALLISEN, zu der W. SCHMIDT noch selbst Stellung genommen hat (cf. Anthropos 48. 1953, pp. 621-624). [Cf. Korrekturzusatz, unten p. 702.]

³ Hier seien auch gerade noch einige Druckfehler angemerkt: p. 21 nota 13: K. BART statt K. BARTH; ibid: „die Komplexe Psychologie C. G. JUNG“ statt „die komplexe Psychologie ...“; p. 22: pouto statt potuto; p. 26 nota 1: Die religiöse statt Die religiösen; p. 36: superstizioni statt superstiziosi; p. 42 nota 68: Skyther statt Skythen; p. 43 nota 70: Nachbarvölkern statt Nachbarvölker; p. 70 nota 1: piano statt pianto; p. 97 nota 37 und p. 98 nota 37a: HULKRANTZ statt HULTKRANTZ; p. 154: un creazione statt una creazione; p. 178: 56 statt 65; p. 197: acts statt actes; jouer statt joueur; p. 193 nota 25 ist der Hinweis auf UdG XII 42 ss. und 44 richtig, aber die finnische Erzählung steht nicht ibid. p. 568, sondern XI, p. 568. Auch handelt es sich nicht um den Schatten, sondern um das Spiegelbild im Wasser.

wandt worden. Eine tabellarische Zusammenstellung der einzelnen Mythenmotive hätte ebenfalls die Übersichtlichkeit bedeutend erleichtert ⁴.

Nach Erwähnung dieser äußeren Mängel muß aber der große inhaltliche Wert des Buches um so nachdrücklicher betont werden. Dieser ergibt sich schon aus einer Übersicht über seine Gesamtanlage. Auf die kurze Einleitung mit Begriffsbestimmung und Problemstellung (pp. 7-9) folgt ein erster, mehr allgemein gehaltener Teil (pp. 11-54). Darin wird zunächst die Frage nach dem Charakter der dualistischen Gnosis scharfsinnig untersucht und in dem Sinne beantwortet, daß sie keine selbständige Weltreligion ist, sondern sich „parasitär“ zu großen Religionen verhält. Es ergibt sich aus dieser Analyse ferner: gnostischer und mazdaistischer Dualismus sind voneinander so verschieden, daß der eine nicht vom anderen abgeleitet sein kann; daher stellt sich die Frage nach einem gemeinsamen kulturhistorischen Hintergrund (Cap. I, pp. 11-25). Nun erstreckt sich aber ein weites Gebiet dualistischer Glaubensanschauungen und Mythen von Osteuropa über Nord- und Zentralasien, mit Ausläufern in das Kaukasus- und Mittelmeergebiet, bis nach Nordamerika. Von diesem wird mit großer Sachkenntnis zunächst der westliche Teil (Europa und Vorderasien) behandelt (Cap. II, pp. 26-54); dabei ergibt sich, daß eine Erklärung, die einseitig die hochkulturellen Dualismen als gebend betrachtet, nicht ausreicht, denn es finden sich z. B. sogar in Iran (durch außeriranische Quellen bezeugt) dualistische Mythen, die nicht aus dem Zoroastrismus stammen können, sondern „ethnologische“ Wurzeln haben müssen (pp. 27-33). Entsprechendes gilt für den Bogomilismus (pp. 33-36) und für viele Erzählungen aus der osteuropäischen Folklore (pp. 36-41).

Daher wird im zweiten Teil (pp. 55-197) die „ethnologische“ Verbreitung dualistischer Mythen genauer untersucht. Dabei vermeidet BIANCHI jede Schematisierung, behandelt vielmehr jedes geographische Gebiet zunächst für sich, stellt dessen Charakteristika fest und geht erst dann zu Vergleichen und Schlußfolgerungen über. Das geschieht in den folgenden fünf Kapiteln: Der „Demiurg-Trickster“ bei den Paläo-Sibiriern (Cap. III, pp. 57-68); Dualistische Mythen bei den nordamerikanischen Indianern (Cap. IV, pp. 69-138, mit einem Anhang über den „Demiurg-Trickster“ in Ozeanien, pp. 139-146); bei Ainu und Samojuden (Cap. V, pp. 147-156); bei mongolischen und türkischen Völkern (Cap. VI, pp. 157-186); bei Ugriern und Finnen (Cap. VII, pp. 187-193), mit einem Anhang über die Gestalt des *Loki* in der germanischen Mythologie (pp. 194-197). Es würde zu weit führen, den Gang der vorsichtig, schrittweise voranschreitenden Untersuchung und alle Teilergebnisse hier wiederzugeben; es seien nur einige besonders beachtenswerte Einzelheiten erwähnt: Die Gestalt des „Demiurg-Tricksters“ in der Raben-Mythologie der Paläosibirier ist so verschieden von den entsprechenden Gestalten im türkisch-jakutischen und burjatistischen Bereich, daß schon dadurch eine vollständige Entlehnung vom Westen her ausgeschlossen ist (pp. 60, 66 f., 68 nota 32); um so klarer sind die Beziehungen zu Nordamerika und Ozeanien (pp. 68, 73, 104 f.). – Der bodenständig amerikanische Charakter der Coyote-Mythen wird durch einen glänzend geschriebenen Abschnitt ins Licht gesetzt, wo der Charakter des wirklichen und des mythischen Coyote verglichen wird (p. 85 f.). In den Schlußbemerkungen zu den nordamerikanischen Mythen (pp. 124-138) ist die scharfsinnige Auseinandersetzung mit G. A. DORSEY über die Gruppierung der Schöpfungsmythen (pp. 124-126, 128 f.) und mit R. PETTAZZONI über den Charakter des Mythos im allgemeinen (pp. 126-128) wie auch die Herausarbeitung von drei Typen dualistischer Mythen (p. 137 f.) beachtenswert. – Die einschlägigen Ainu-Mythen stehen, trotz der räumlichen Nachbarschaft, denjenigen der Paläo-Sibirier weniger nahe als den nord- und zentralasiatischen (pp. 148-150); die tatarische Version

⁴ Der Index (pp. 209-214) bietet leider auch keinen entsprechenden Ausgleich. Er ist zu mechanisch angelegt und (zum Teil schon deswegen) viel zu unvollständig. So wird z. B. unter dem Stichwort America nur auf p. 71 verwiesen, während doch in dem ganzen Kapitel IV (pp. 69-138) und an vielen anderen Stellen amerikanische Mythen behandelt sind. Ähnlich ist es mit vielen anderen Stichwörtern. Bei wichtigen Termini, wie Coyote, Creator, Gnosti steht nur: „passim“. Verschiedene Formen des gleichen Namens (z. B. *Ahura Mazda*, *Ormazd*, *Ormuzd*) stehen beziehungslos jede an ihrer Stelle nach dem Alphabet.

der Menschenschöpfungsmythe könnte die Urform der (verarmten und entstellten) samo-jedischen und Ainu-Version sein (p. 163). – Bei den mongolischen Völkern gibt es unverkennbare buddhistische und iranische Einflüsse, aber in diesem Synkretismus finden sich auch bodenständige dualistische Elemente (pp. 157, 168 f.). Bei den Jakuten liegen einige interessante Parallelen zu Iran vor, die aber nicht auf direkte Einflüsse, sondern auf gemeinsame Grundgegebenheiten hinweisen (pp. 172-175). Auf die kritische Behandlung der (stark kontaminierten) altaischen Mythen (pp. 177-186 passim) ist schon hingewiesen worden (oben p. 645, Anm. 1).

Der Schlußabschnitt (pp. 199-207) faßt die Ergebnisse zusammen, von denen folgende die wichtigsten sind: 1) Es gibt innerhalb des behandelten Gebietes eindeutig dualistische Phänomene (im Bereich von Glaubensanschauungen, Mythen und Kultformen), die nicht von den klassischen Formen des iranischen oder gnostischen Dualismus abgeleitet werden können, sondern etwas Eigenständiges darstellen (p. 199). 2) Die Gestalten des „Weltschöpfers“ (creatore di base) und des „Demiurg-Tricksters“, seines Gefährten und Rivalen beim Schöpfungswerk, sind beide deutlich charakterisiert, und zwischen ihnen besteht ein solcher Unterschied des Niveaus, daß sie nicht von einem gemeinsamen Ausgangstyp abgeleitet sein können (p. 199 f.; cf. auch 7 f. und 130-134, wo sich BIANCHI auch mit P. RADIN auseinandersetzt). 3) Die Beziehungen zwischen „primitiven“ und hochkulturellen dualistischen Systemen sind vielfach wechselseitig, besonders im osteuropäischen und westasiatischen Raum, und viele Einzelheiten bleiben noch dunkel, aber dadurch wird das an erster Stelle genannte Ergebnis nicht aufgehoben (p. 200 f.). 4) Für die Klassifizierung der „Gegner“-Gestalten ist die Frage, ob sie Gegenstand des Kultes sind oder nicht, von wesentlicher Bedeutung (p. 201 f.). 5) Die Unterscheidung eines „absoluten“ und eines „monarchischen“ Dualismus ermöglicht eine historische Einordnung der verschiedenen Formen des Dualismus; je mehr dieser „symmetrisch“ wird, d. h. den Niveauunterschied zwischen dem Weltschöpfer und seinem Gegner verwischt, desto weiter entfernt er sich von seinem Ausgangspunkt (pp. 202-205).

Diese Wiedergabe mußte zwangsläufig vieles unberücksichtigt lassen, anderes vereinfachen und wird daher die Ergebnisse nicht immer als überzeugend erscheinen lassen. Hoffentlich regt sie aber viele dazu an, BIANCHIS Buch, das einen wertvollen und höchst anregenden Beitrag zu einem großen religionsgeschichtlichen Problem darstellt, gründlich zu studieren.

JOSEPH HENNINGER.

Von Korvin-Krasinski Cyrill. *Mikrokosmos und Makrokosmos*. 285 pp. in 8°. Düsseldorf 1960. Patmos Verlag.

Eine mikro-makrokosmische Ganzheitsschau auf einer breiteren Basis bei grundverschiedenen Völkern aufzuzeigen, ist eine verdienstvolle Arbeit. Bei allen Verschiedenheiten zwischen primitiven Wildbeutern des Urwaldes und kulturstolzen Stadtbewohnern tritt ein gemeinsames Erbe deutlich hervor.

Der Verfasser beginnt mit der Darstellung des Menschen als Mikrokosmos in der tibetischen Medizinphilosophie, wie er es bereits in seiner Dissertation (Tibetische Medizinphilosophie, Zürich 1953) getan hatte. Da das kosmische Denken der Tibeter hier aus der Medizin als seinem Zentrum erklärt wird, gehen die größeren Zusammenhänge und das tiefere Verständnis dafür verloren. Irreführend ist es, von einem „indisch-tibetischen Kulturkreis“ zu sprechen, in dem diese Weltanschauung entstanden wäre. Das kosmische Gedankengut des alttibetischen Nomadenkulturkreises wurde vielmehr durch iranische Einflüsse bereits in den Jahrhunderten v. Chr. stark weiterentwickelt und in der alten Bon-Lehre konzentriert. Auch von China aus wurde ähnliches Gedankengut wirksam, ebenso durch Turkvölker von Turkestan her, und zwar noch bevor der Buddhismus von Indien her größeren Einfluß gewann. Man versteht nicht recht, warum der Verfasser hier wiederum die drei Grundprinzipien oder Urelemente nicht mit den eigentlichen tibetischen Termini benennt, sondern „mongolische“ Namen braucht, von denen zwei nicht einmal mongolisch sind. *Chi* „Luft“ ist ein Lehnwort aus dem Chinesischen; *rlun* wäre das tibetische Wort. *Schara* heißt im Mongolischen „gelb“ und steht für „Galle“, die auf

tibetisch *mkhris* heißt. Dieses Organ ist der Sitz des Elementes *me* „Feuer“. „Wasser“, als drittes Element, heißt im Mongolischen *bad gan*, es ist das tibetische Lehnwort *bad kan* „Körperflüssigkeit (Lymphe)“. So werden die drei kosmologischen Urelemente (Luft, Wasser, Feuer) als die drei physiologischen Grundkräfte des menschlichen Körpers behandelt. Man kann sie also auf keinen Fall mit den drei abendländischen alchemistischen Elementen mercur (Quecksilber), sulfur und sal vergleichen oder sie als metaphysische Begriffe auffassen und mit „Weltidee“, „Weltkraft“ und „Weltsubstanz“ benennen (p. 31 ff.). Das widerspricht ihrem Sinn als kosmischen Urelementen.

Anregend und lehrreich sind die Ausführungen über den Wandel in der Weltanschauung bei den verschiedenen Stämmen der nordamerikanischen Waldindianer: Sioux-Osagen, Ost-, West- und Zentralalgonkin (pp. 134 ff.). Die nordkanadischen Jäger umgeben ihre „präexistenten Heroen“ nicht mit einem rituellen Zeremoniell, kennen keine Feiern, tragen keine Masken und errichten keine Festhäuser. Sie tragen nur die religiös-magischen Überlieferungen über das Ur-Drama vor, haben also nur ein Wort-Erlebnis und keine Schau in symbolischen Handlungen und Riten. Im appalachischen Süden dagegen haben die Völker, die erst vor etwa 2-3000 Jahren aus dem Norden abwanderten und dort dieselbe „nördliche Weltanschauung“ besaßen, diese infolge der neuen Verhältnisse umgewandelt und ihnen angepaßt. Sie haben selbst eine mythisch gefärbte Sozialstruktur, die ihnen zum religiösen Erleben wird (p. 141). Bei den Sioux-Osagen wird nicht nur ihre Stammesorganisation durch die dreiteilige makrokosmische Analogie Himmel-Erde-Unterwelt zum entsprechenden sozialen Mikrokosmos, sondern ihre ganze Umwelt und die Lebensverhältnisse werden von dieser Weltanschauung geformt (p. 148). Ihre Ritualhütte haben sie nach demselben kosmischen Urbild eingerichtet, weil in ihr wichtige Lebensriten, wie Namengebung etc. vollzogen werden, welche den Mikrokosmos Mensch in den Makrokosmos All einordnen und einorten (p. 149). „Das Mysterion Haus, Zentralstelle des Stammeskultes, wird somit als jene sakrale Weltmitte bezeichnet, in der die gesamte mythische Weltgeschichte beim Gesange der ritualen Texte rekapituliert wird“ (p. 149). Bei den Algonkin sind diese beiden Ausprägungen – nördliche Wort- und südliche Kult-Mystik – zu einem großartigen harmonischen Ganzen verschmolzen. Die Urzeittaten des Schöpfergottes werden in Gesängen geschildert und in Riten und Tänzen vergegenwärtigt. Das ostalgonkinsche Großhaus wird zum mikrokosmischen Kultbau, in welchem durch rituelle Feiern göttliche und andere mythische Urtaten vergegenwärtigt werden; also werden auch die Elemente der jüngeren Entwicklung an den Hochgott angeschlossen (p. 157 f.).

Bei anderen Völkern sind die jüngeren Entwicklungsstufen vom Schöpfergott losgelöst; z. B. bei den Pflanzervölkern, welche die dema-artigen Gottheiten schufen. Diese sind Stammes- und Kulturhéroen, Heilbringer und Transformer, welche in einer längst abgeschlossenen mythischen Urzeit bei der Schöpfung als Demiurgen tätig waren. In einer neu anhebenden Weltperiode dieser Völker werden diese Götter jedoch getötet oder lassen sich freiwillig töten, damit aus ihren Gliedmaßen eine neue Schöpfung hervorgehen kann und ihre Organe zu wichtigen Nutzpflanzen werden, um die Menschen zu ernähren. So werden sie die ersten Toten, die aber zum Leben zurückkommen, also wiedergeboren werden. Hier sind wohl die ältesten Ansätze für die später entwickelte Wiedergeburtstheorie. Diese Dema-Gottheiten haben meist nur für die Urzeit Geltung und wirken nicht in die Gegenwart hinein (pp. 113 ff.) In Australien sehen wir jedoch, wie ähnliche Dema-Wesen, *Wondjina* genannt, über die Urzeit hinaus in dem neuen Weltgeschehen weiterwirken und so Eigenschaften des tätig eingreifenden Hochgottes erhalten (p. 119). Auf verschiedenste Weise sehen wir also die Verknüpfung älterer und jüngerer Weltanschauungen.

Afrikanische Jagdriten bieten in ihrer religiös-magisch kosmischen Auswirkung eine großartige Analogie für das Verständnis der jungpaläolithischen Jagdzeremonien, die in den südfranzösischen Höhlen dargestellt sind (p. 105 f.). In den Fellverkleidungen bei den Initiationszeremonien und den Einweihungsriten in den Geheimbünden werden „kultische Wiederholungshandlungen“ erkennbar, die „Teile eines großen und geschlossenen Weltbildes“ sind, indem die Weihekandidaten das Urzeitgeschehen an sich erleben,

ja selbst leben müssen. Im Mittelpunkt steht die Tötung der Gottheit, und die Kultfiguranten, welche die „göttlichen Urwesen verkörpern“, treten durchgehends „in Tierverkleidung auf, und zwar vornehmlich in Felidenfellen, die den animalischen Charakter des Urwesens eindeutig erkennen lassen“ (p. 103). In dieser kultischen Tötung und Wiedererstehung der Gottheiten haben wir aber die Vorstufen der antiken Mysterienkulte der Hochkulturen. Diese sind ja vielfach aus einer Überlagerung der agrar-mutterrechtlichen Kulturen durch Jäger-Viehzüchter entstanden (pp. 94 ff.).

Zusammenfassend stellt der Autor „zwei verschiedene Grundhaltungen religiösen Denkens und Tuns“ heraus: 1. „die ältere, die ins Zentrum ihres Interesses das Ganze der religiösen Überlieferung rückt und daher einen ‚universalistischen‘ Charakter hatte“ (p. 195). Schöpfergott und seine Schöpfung stehen im Zentrum. Der Mikrokosmos „Mensch“ in seinem Stammesgefüge und seiner Umwelt ist dem Makrokosmos „Gott-All“ harmonisch eingeordnet. 2. In einer jüngeren Entwicklung dagegen tritt der Schöpfergott mit seinem „Goldenen Zeitalter“ mehr und mehr zurück. Kulturheroen und Heilbringer, die ursprünglich im Auftrag des Höchsten Wesens als Demiurgen wirkten, drängten sich vor. Doch ist auch für sie die Urzeit abgeschlossen, und aus ihrem Sterben und Auferstehen entwickelt sich eine neue Welt. Diese Mysterien werden nicht in den Stammesorganisationen gepflegt, sondern von Führerpersönlichkeiten und in den von ihnen geschaffenen Kultgruppen. Diese zwei extremen Betonungen religiöser Haltung kommen in ihrer reinen Form selten vor, sondern nur in verschiedenen Überlagerungen und Mischungen. So gelangt die Untersuchung zu anderen Ergebnissen als R. MOHR, der den homo divinus, den religiösen (theozentrischen) Menschen, und den homo faber, den magisch-anthropozentrischen Menschen, als zwei Grundtypen weltanschaulicher Haltung von Anfang an nebeneinander bestehen läßt¹.

Das Buch schließt mit dem ausführlichen Versuch, die christliche Lehre in diese Zusammenhänge hineinzustellen.
M. HERMANN.

Overhage P. *Um die ursächliche Erklärung der Hominisation*. Biologische Hypothesen über den Ursprung des Menschen. (Acta Biotheoretica, Suppl. 1.) 126 pp. in 8°. Leiden 1959. E. J. BRILL. Prijs: Fl. 18.—

E un'esposizione critica delle ipotesi scientifiche sull'ominizzazione in genere e sulla formazione di alcune caratteristiche umane in particolare.

Dopo aver premesso che il problema dell'ominizzazione non può essere risolto da una sola disciplina, ma necessita il concorso di parecchie scienze naturali e della filosofia, perchè l'Uomo è anche spirito (p. 5), l'A. giustamente osserva che in tale materia si procede, non di rado, con molta leggerezza. Le ipotesi scientifiche, considerate criticamente, sono: il mutazionismo, la selezione, la « teoria sintetica », la domesticazione, la fetalizzazione, la protogenesi e l'ortogenesi.

Le caratteristiche umane, esaminate, sono: l'incedere eretto, lo sviluppo e il perfezionamento del cervello, il linguaggio simbolico. Tutte le teorie sull'ominizzazione — secondo l'A. — si rivelano insufficienti a dare una spiegazione causale adeguata del grande fenomeno dell'evoluzione e della formazione dell'Uomo.

Le mutazioni casuali, conosciute, non spiegano, perchè presentano un'entità troppo lieve. Non superano il valore della specie tassonomica. Infatti, non si sono mai osservate mutazioni che oltrepassino la specie. La spiegazione della macroevoluzione, perciò, mediante le sole mutazioni conosciute, è una pura ipotesi di lavoro che oltrepassa ogni dato sperimentale (p. 10). Si aggiunge che esse non spiegano le numerose « coaptazioni », nè l'insorgere di organi nuovi e, tanto meno, il formarsi di apparati complicati, come l'occhio, con la sua organizzazione centrale.

Le mutazioni non spiegano la macroevoluzione neppure con l'aiuto della selezione, come vuole la « teoria sintetica ». La selezione — secondo i Neodarwinisti —, conservando

¹ RICHARD MOHR, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*. München 1954, pp. 5 ff.

i più adatti e eliminando i meno atti, sarebbe la causa del formarsi di nuove strutture. La selezione avrebbe così un potere positivo, creativo. Ma tale supposizione – rileva l'A. – non è suffragata dai fatti: è una visione puramente teorica. Nel caso dell'Uomo poi, l'incedere eretto che sarebbe avvenuto per adattamento selettivo all'ambiente di steppa nel periodo Pleistocenico, avrebbe preceduto tale ambiente, perchè, secondo l'A., le « *Australopithecinae* » avrebbero avuto la stazione eretta già all'inizio del Quaternario (p. 16).

L'ipotesi della domesticazione non è verificabile, perchè i rinvenimenti osteologici sono troppo scarsi. Inoltre, è in contrasto con alcune osservazioni. Nella domesticazione, il cervello non aumenta, ma diminuisce; e la maturità sessuale si accelera. Nell'Uomo, invece, rispetto agli Antropoidi, si osserva il contrario. Finalmente, la domesticazione avverrebbe con lo stabilirsi della cultura; ma questa suppone l'Uomo, non lo precede (p. 27).

Anche l'ipotesi della fetalizzazione, proposta da BOLK e la protogenesi di SCHINDEWOLF, sono in opposizione con diversi fatti accertati. La teoria dell'ortogenesi, com'è concepita dal WEIDENREICH, in quanto cioè è determinata da fattori interni, non è controllabile, perchè questi sfuggono ai metodi scientifici (p. 37). Se la si ritiene invece l'effetto di mutazioni casuali, dirette dalla selezione, come vogliono i Neodarwinisti, va incontro alle difficoltà della teoria sintetica. E interessante osservare, come rileva l'A., che anche alcuni Neodarwinisti di grande fama, ammettono con le mutazioni casuali e la selezione cieca, fattori finalistici. Per esempio SIMPSON e altri ricorrono a « *einer gewissen Gerichtetheit des Mutationsprozesses* » (p. 39).

Alla critica delle ipotesi sulla evoluzione e sulla ominizzazione segue quella del formarsi delle caratteristiche tipicamente umane. Poichè sostanzialmente i meccanismi finora escogitati per spiegare l'insorgere di tali caratteristiche, corrispondono sostanzialmente a quelli proposti per l'ominizzazione, ci dispensiamo di accennarli. Piuttosto riportiamo qualche conclusione dell'A. che viene più volte ribadita. L'ominizzazione è un fenomeno avvolto nel mistero. Le numerose ipotesi biologiche escogitate si dimostrano tutte insufficienti. La comparsa dell'Uomo non è un fenomeno che si possa spiegare con le sole risorse della biologia.

Noi pure riteniamo validi tali conclusioni; tuttavia ci sembra che l'A. insista un po' troppo, o, per essere più esatti, quasi esclusivamente sul lato negativo delle ipotesi studiate. Pur essendo insufficienti nel dare la spiegazione casuale di tutto l'Uomo, alcune ipotesi sono utili per far comprendere come possono essere derivate alcune strutture da altre precedenti. Ed è compito del naturalista cercare di ricostruire, quanto è possibile, tale processo.

Inoltre, ci sembra che la critica di qualche teoria sarebbe potuta essere un po' più esauriente. Specialmente la critica della « teoria sintetica » è troppo sommaria; mentre meriterebbe una considerazione speciale, essendo questa teoria, al presente, la più diffusa e quasi universalmente ammessa, specialmente nel mondo anglo-americano. Appesantiscono poi la lettura del testo le innumerevoli citazioni di Autori, non di rado molto lunghe e superflue, perchè non si tratta spesso né di osservazioni esclusive, né di rinvenimenti da essi fatti.

Vi sono anche alcune affermazioni che non corrispondono – sembra – alla realtà, o, per lo meno, sono molto discutibili. Per esempio, non è provato che le « *Australopithecinae* » avessero l'incedere eretto (p. 78). Nonostante la forma umana dell'ileo, depongono a favore della stazione semieretta e non completamente eretta, la posizione del foro occipitale e la conformazione del pube, come ritengono Autori che si sono particolarmente occupati dell'argomento. Hanno rilevato ciò, fra gli altri: EHGARTNER, in uno studio comparativo molto accurato¹, l'A. della presente², LE GROS CLARK, che ha comparato il bacino dei Pongidi attuali con quello delle « *Australopithecinae* »³. In questo studio

¹ W. EHGARTNER, Fossile Menschenaffen aus Südafrika. *Australopithecinae*. Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien 80. 1950, p. 200.

² V. MARCOZZI, *Australopithecinae*. Osservazioni Antropologiche. Rivista di Scienze Preistoriche 7. 1952, p. 65.

³ W. E. LE GROS CLARK, The Os Innominatum of the Recent Ponginae with Special Reference to that of the *Australopithecinae*. Amer. Jour. of Phys. Anthr. 13. 1955.

egli attenua le affermazioni sull'argomento delle sue pubblicazioni precedenti. E, pur ammettendo che le « Australopithecinae » sono molto più somiglianti all'Uomo che i Pongidi, rileva che il bacino presenta diversi caratteri primitivi. Questi lasciano supporre che la stazione verticale non raggiungesse il medesimo grado di perfezione che negli Uomini. Anche ZUCKERMAN ritiene che le « Australopithecinae » non avessero un incedere veramente verticale ⁴.

Come sa poi l'A. che i « Pithecanthropi » sono certamente uomini (p. 91) ? La loro morfologia lascia alquanto perplessi. Specialmente il « Pithecanthropus modjokertensis » o « robustus » presenta una conformazione assai enigmatica. Ha infatti oltre la forma molto teromorfa, il canino alquanto sporgente e un piccolo diastema. Si aggiunge che coi « Pithecanthropi » di Giava non si sono trovati finora manufatti. Sono state rinvenute pietre lavorate in stratificazioni contemporanee ai « Pithecanthropi », ma come provare che questi ne furono gli artefici o non piuttosto forme superiori, come gli « Javanthropi » ? La presenza di manufatti col « Sinanthropus » e con l'« Atlanthropus » non dirime tale dubbio, perchè i « Pithecanthropi », in particolare il « P. robustus », sono più teromorfi.

Infine, è proprio vero che lo strumento è indice della parola e della razionalità, come afferma l'A. (pp. 93-94) ?

La questione ha bisogno di distinzione, per non essere errata. Lo strumento è indice di razionalità, se è ottenuto mediante la *conoscenza cosciente* dei mezzi e del fine da raggiungere ; ma, se è ottenuto senza tale genere di conoscenza, come avviene nelle operazioni guidate dall'istinto e dall'estimativa, lo strumento è indice sì d'intelligenza, ma non in chi lo produce.

Ora, come escludere, se è avvenuta l'evoluzione, che prima di autentici uomini, dotati di facoltà raziocinative, siano esistiti animali più perfetti degli attuali, in possesso di facoltà psichiche sensitive più elevate dei presenti e atte a produrre strumenti rozzi, più o meno standardizzati ? Il dubbio dev'essere risolto dal *modo* come si sono ottenuti tali manufatti ⁵.

L'opera dell'A., benchè pregevole per utili osservazioni e l'abbondanza della bibliografia, diverrebbe forse più utile se maggiormente elaborata. V. MARCOZZI.

Coulborn Rushton. *The Origin of Civilized Societies*. xi-200 pp. in 8°. Princeton/New Jersey 1959. Princeton Univ. Press. Price : \$ 4.00.

COULBORN attempts to answer two primary questions : 1. Is there a difference between civilized and primitive societies ? 2. Are civilized societies of single or multiple origin ? He gives a positive answer to the first question but qualifies his answer by noting "that it cannot be stated correctly in any short theoretical formula". In his efforts to show that civilized societies' origins were multiple, he sketches an "historical account of the emergence of seven 'primary' civilized societies out of a foregoing regime of primitive societies" (p. viii).

In essence, his theory can be summarized briefly : The agricultural Mesolithic forerunners of the civilized societies lived (in some instances for thousands of years) along the borders of what later became the great centers of civilization. These areas eventually gave rise to the need to migrate elsewhere owing to soil exhaustion and (especially) extreme dessication. The great demand was for water. At this critical stage charismatic leaders appeared on the scene and introduced a new religion, which centered around the control of water (river gods in six instances and rain gods in the other). This new religion then became the stimulator of mass undertakings and cultural innovations that burgeoned into greater wealth, increased population, a more complex and sophisticated way of life, advanced technologies and greater knowledge of the physical world.

⁴ Citato da M. A. DELMAS, L'acquisition de la station erigée, in : Les processus de l'hominisation. Paris 1958, p. 28 in nota.

⁵ Cf. a tale proposito un nostro articolo « Alla ricerca delle prime tracce sicure dell'Uomo », Gregorianum 16. 1960, pp. 680-691.

Apart from the diversities that marked the different civilizations, religion was the main causal factor in man's rise from a primitive to a civilized existence. Religion, moreover, remained the dominant theme and sustainer of the new way of life for it served "to give the settlers in great river valleys the courage to clear the land, to keep it cleared, and to bring the water to it" (p. 177).

Although in most instances this water-cult type of religion degenerated into gods and goddesses of agriculture and fertility, it is found to this day in India, though there it might derive from "an earlier more explicit cult made by priests to keep alive in people's minds the devotion to water" (p. 178). Water worship itself, therefore, "is not a permanent and inherent feature of religion in civilized societies. Its great importance was temporary, though probably not shortlived, at its maximum at those seven crucial episodes" (p. 178).

COULBORN finds great difficulty in differentiating primitive from civilized societies. More than once, quantitative and qualitative differences are outlined only to be questioned and hedged in so many ways as to leave the reader much in doubt. In the end, it is very difficult to pin him down as to what specifically differentiates civilized from primitive societies. Take writing for instance. Although writing was invented by civilized peoples, primitives, however, have mnemonic devices and other symbolic conventional devices of communication. The one instance, that of the Cherokee genius SEQUOYA, who invented the Cherokee syllabary, is cited to demonstrate "the competence of primitives for this very special task" (p. 180). From the other characteristics that are weighed and found wanting by COULBORN, the cyclical rise and fall, the fast rate of change, the greater control over the physical environment, are all quantitative measurements the verdict on which is ultimately a matter of private opinion. He concedes that actual or "stimulus diffusion" (KROEBER) may transmit any culture trait from a civilized to a primitive milieu.

The author is a great believer in diffusion. "Diffusion can carry large complexes ... from one society to another ... It can even be world wide, given a long enough time ... Often it is difficult to know whether the appearance of a certain trait in a certain society was due to diffusion or to separate invention, but, where there is doubt, I incline toward diffusion, especially in the case of any intricate complex or association of traits. *Diffusion was never a cause or means of origin of a civilized society, but only a vehicle of its spread*"¹ (p. 23).

It is on this last mentioned matter that COULBORN critically attacks HEINE-GELDERN. Despite the latter's protest, he accuses him of deriving all civilization whatsoever from the Near East of the Old World. "Heine-Geldern ... is not aware of differences in style, or he thinks them mere differences of detail not important enough to need explanation" (p. 29). Aside from these unfair misinterpretations, without any proof, COULBORN's illogical and purely arbitrary interpretation on the origin of civilized societies can be seen in his own unsupported dogmatic statements: "Diffusion had nothing to do with the origin of the primary civilized societies, or of any civilized societies. The diffusion which brought particular culture traits to the primary civilized societies could have had nothing to do with their origin, for it occurred after their origin. The diffusion which was important to the primary civilized societies is the diffusion which occurred before their origin, spreading many mesolithic practices throughout the world and a number of early agricultural practices over large regions. In that diffusion the cultural virtuosity of the Near East of the Old World was of capital importance, but it had no direct bearing upon the origin of civilized societies in the manner supposed by Heine-Geldern" (p. 29 f.). *Sapienti sat!*

SYLVESTER A. SIEBER.

¹ Italicized by the reviewer.

Udy Stanley H. jr. *Organization of Work*. A comparative analysis of production among nonindustrial peoples. Introd. by G. P. MURDOCK. (Behavior Science Monograph.) 182 pp. in 8°. New Haven 1959. HRAF Press. Distributed by TAPLINGER Publishing Co., Inc., New York. Price : \$ 3.95.

This comparatively small compact work, a revised version of his doctor's thesis, is an attempt by UDY to present a comparative analysis of 150 nonindustrial production organizations. The data was extracted from the Human Relations Area Files. This material was arranged according to the following categories : Food quest, Animal husbandry, Agriculture, Exploitative activities, Processing of basic materials, Building and construction, Dwellings, Labor, Business and industrial organization. Relevant social forces were explored with regard to the following institutions : Kinship, Family, Community, and Government. He found seven types of nonindustrial production : Tillage, Hunting, Fishing, Collection, Construction, Animal husbandry, and Manufacturing. As a baseline from which to make his analysis UDY assumed that "all technological processes, ... have certain analytic features in common ; complexity, work load, outlay, and uncertainty" (p. 10). His main purpose seems to be an inquiry into "which specific aspects of organizational structure depend on technology, which depend on the social setting and what specific features of technology and social setting are involved" (p. 3 f.). He does not go into the question of the relationship between technology and society as such, pointing out that this has been done by C. D. FORDE (Habitat, Economy, and Society), R. THURNWALD (Economics in Primitive Society), F. COTTRELL (Energy and Society), and others.

After much manipulation of these concepts, statistical charts, and other procedures, in which American sociologists delight to engage (much to the bewilderment of down-to-earth anthropologists), UDY comes up with sixty-four propositions. Some of these propositions could be arrived at by even a superficial acquaintance with a selected range of anthropological literature, such as : *Tillage and construction are more complex in task structure than are hunting, fishing, and collection*. Other propositions of UDY are on a much more sophisticated level and, especially owing to their preciseness, may serve as a check on broad impressionistic speculations of anthropologists who pound the drum for "cultural relativism".

In this respect, UDY has performed a valuable service. He has shown that "cultural uniformities do exist and furthermore can be understood on a comparative basis without treating the cultures concerned as 'wholes' ... some relationships ... are not culturally relative ... [but] hold by virtue of physical-technological limitations combined with constants of human biology". With regard to cultural diversity he feels he has demonstrated that "no culture is 'completely' different from every other culture" (p. 134).

He also points up the great difficulties that are going to be encountered in the present-day attempts to raise the standards of "underdeveloped countries" owing to the many obstacles that are met when *custodial* organizations (as many of them now are), are deliberately changed into *contractual* structures. History has many examples of failure to change tenants into subcontractors. As a rule, the "*coloni*" tended to become peons rather than free contract laborers, and the ultimate consequence was merely another kind of custodial organization" (p. 138). If an anthropologist has the patience to become conversant with UDY's "sociological jargon", he can learn much from this small book.

SYLVESTER A. SIEBER.

Kroeber A. L. *Ethnographic Interpretations*. (Univ. of California Publ. in American Archaeology and Ethnology, 47, 2 and 3.) 1-6 : pp. 191-234, with 5 tables and 1 map ; 7-11 : pp. 235-309, with 4 tables, in 8°. Berkeley and Los Angeles 1957 and 1959. Univ. of California Press. Prices : \$ 1.00 and \$ 1.25.

This potpourri of brief incisive studies by KROEBER which reflect the wide range of his anthropological interests, is introduced by what may be regarded as a testament

of his theoretical position in the field of the social sciences. Professing himself to be "half humanist in spiritual ancestry and proclivities" (p. 202), and placing ethnography at the very core of anthropology, he, in rambling fashion, explores the relationships that (according to him) exist between ethnography and the social and natural sciences and the humanities. While much of what he says is interesting and provocative, the whole essay leaves the reader stimulated in various directions but hardly satisfied on any particular point. These tangential forays, always trenchant and even apodictic at times, never pursue any subject sufficiently or thoroughly. At the end of each paragraph the reader almost automatically protests: "Yes, but..."

This demurring reaction is pointedly illustrated by following his discussion of ethnography and history. He begins well with the solid declaration: "Cultures of the world, past and present, form an interconnected continuum" (p. 191). For the more recent era of written history we have documents. Ethnography delves into the earlier stages, unilluminated by documents, by making its own documents "by direct experience of living or by interview, question and record" (p. 192). But the picture portrayed by ethnography is synchronic and static. The application of the "microscopic" approach ("embroidering [the culture patterns] through interest in persons and their motivations, and in pertinent individual events" [p. 192]) enables the ethnographer to record "short-term changes" of one-generational length. It is unwarranted to project this back in time, for, despite the fact that human nature is repetitive, each generation of men is marked by its "particular combination of activating processes" (p. 192) internal and external, which operate differently. Thus it is necessary to apply the "telescopic" approach (by gathering in other cultures and comparing them "with emphasis both on exact feature of pattern ('typology') and on occurrence in geography ('distribution') ... and a long-range historical reconstruction can be effected for specific items of culture" (p. 193). But these add up only to histories of fragments of culture and hardly ever yield "generalized histories of whole cultures" (p. 193) but only "probable classifications of cultures which carry considerable historical implications" (ibid.).

This situation can be remedied somewhat with the help of the archaeologist whose techniques (typology and distribution) discover *relative* distributions in time which are often potentially convertible into *absolute* time. Thus ethnology and archaeology supplement each other. — KROEBER does not continue the discussion any further but turns to the "holistic" approach of anthropology and the anthropologist's ability to study culture "wholes". This discussion then leads off into random remarks about acculturation, modern community studies, psychology, social psychology, linguistics, LINTON's form, use, meaning and function of culture, and finally, biology. As a final assessment, the study of culture is different from research carried on by any of the other sciences for in culture "we get constant fusing as well as separation. Lines split, but also merge, and the actual course of events is therefore far more intricate, its conceptual representation more complex" (p. 203).

This programmatic utterance serves as a preface to the following ten studies: Numbers 2-6 are: "*Ad hoc* Reassurance Dreams" of the Yurok and Mohave Indians; "Coefficients of Cultural Similarity of Northern Paiute Bands"; "Some New Group Boundaries in Central California"; "California Indian Population about 1910"; "Mohave Clairvoyance". Numbers 7-11 are: "Yurok National Character"; "Reflections and Tests on Athabascan Glottochronology"; "Recent Ethnic Spreads"; "Problems on Boscana"; and "Desert Mohave: Fact or Fancy".

As in his introductory theoretical discussion, KROEBER in none of these studies makes any effort at cross-cultural comparisons. Thus, like the preface, all ten papers do not go beyond the methods and aims of his mentor, FRANZ BOAS. Inductive and analytical in the pure Boasian tradition, and at least by omission, anti-deductive and anti-synthesizing, KROEBER's essays do not support his claim of "half-humanist". His preoccupation with pattern and analysis, despite the minuscule one-generational tidbits of history that are depicted now and then, makes it impossible for him to become a humanist, an historian, or even a social scientist in the full sense. To the *humanist*,

history deals with human affairs and thus enriches our lives, but KROEBER exhibits neither sympathy nor intellectual attachment to anything human. KROEBER's super-organic conception of culture leaves it cold, impersonal and abstract. To the *historian*, human facts, distributed in time and place, are not left to remain a multiple palimpsest of fragmentary disjointed events but are synthesized into meaningful generalizations that transcend time and place, in a word, into histories which attempt to interpret and help us understand the past, the present, and perhaps even the future. To the *social scientist*, the facts on the human social scene are a laboratory, so to say, which can be reduced to generalized formulations which as hypothetic tests are to be used as measuring rods on one society after another, thus enabling the scientist to experience vicariously the dynamics of human experience in various social settings and thereby enlarge our understanding of men as human beings wherever you find them. KROEBER's work fails to pass any of these tests, for in the final analysis, it remains a kind of dilettante exercise of a brilliant intellect which is enjoyed for its own sake. Much like the flash of an atomic bomb, it illuminates and penetrates all that exists in the immediate "here and now" but soon fades and disappears, leaving in its wake countless little pockets of scattered "disiecta membra" of human culture in which neither humanist, nor historian, nor social scientist, would find much comfort.

SYLVESTER A. SIEBER.

Casagrande Joseph B. [edit.]. *In the Company of Man*. Twenty Portraits by Anthropologists. xvi-540 pp. in 8°, ill. New York 1960. HARPER & Brothers. Price: \$ 7.50.

Although GRAEBNER, already fifty years ago, stated that "Vorbedingung jeder wissenschaftlichen Arbeit ist gesichertes Forschungsmaterial" (Methode der Ethnologie, p. 7) it is only recently that questions have been raised concerning the "personalities" from whom the field worker obtained his information. Obviously those natives are more likely to offer themselves as "informants" with whom the anthropologist has established rapport and a congenial relationship, or to whom some economic or other advantages may accrue. In either case there is great danger, not to speak of many other factors involved, that the *personal* collaborative undertaking of scientific field worker and cooperative natives may result in a biased distorted report that will not only mislead many but even take years to correct.

CASAGRANDE thinks that the relationship between the anthropologist and his native informants is "most closely paralleled by the relationship between psychiatrist and patient. There is much of the same depth and intimacy, the same desire to gain insight, in the one case into the personality and in the other into the culture as it is reflected in the personality. There is the same constraint to maintain objectivity, and many of the psychodynamic currents of transference, countertransference, and identification are at work ... But there are marked differences. The relationship between the anthropologist and an informant usually bridges two cultures, it is less episodic, there is greater reciprocity, and it is entered into for quite different reasons" (p. xi). In most published monographs, except for a few footnote references or prefatory remarks, very little information is given concerning these all-important "personal" relationships as well as the character and make-up of the natives who literally were the anthropologist's teachers of the local culture.

In this collection, CASAGRANDE has gathered twenty memoirs by anthropologists that delineate in great detail the individuals who have served anthropologists in their field work as assistants, informants, interpreters, major domos, cooks, hangers-on, mentors, and associates. "They are the prismatic lenses, as it were, through which we see refracted the life we would observe" (p. xii). There is no attempt to give complete biographies but simply profile sketches calculated to picture credible human beings against the background of their own locale and culture. Some of the essays have been gleaned from works already published while others were purposely written for this publication. There is a kind of rough geographical arrangement of the selections, beginning with the Pacific Islands and Australia, and then passing on through India, Africa, South and

North America. This does not, by any means, represent all the areas in which anthropologists have done field work. Only two of the subjects are females.

It is to be hoped that the many "gaps" from other areas and other types of informants will be filled by future publications of this kind. These twenty sketches are not only very interesting but highly instructive especially for those going on a "field trip". As a matter of fact, they could give rise to a whole body of critical literature aimed at evaluating past and future anthropological monographs. Although the relationship of anthropologist to native informants can never be reduced to an unassailable format or formula, the reliability of many reports could well stand or fall with the aid of sketches like those CASAGRANDE has put together in this fine collection. Also to anyone who has been among non-literates, these "biographical vignettes" and "live" experiences of others must evoke nostalgic reminiscences of their own encounters, which created the schizophrenic dilemma of affectional reciprocities with those with whom, as participant-observer he plunges deeply into the native way of life, while trying to maintain the necessary psychological and emotional distance of scientific objectivity.

SYLVESTER A. SIEBER.

Márquez Miranda Fernando. *Siete arqueólogos – siete culturas.* (Nueva Colección Clío.) 932 pp. in 8°. Con muchas ilustr. Buenos Aires 1959. Librería HACHETTE S. A.

Obwohl sich das Buch äußerlich in großem Umfange präsentiert und nicht leicht zu lesen ist, hat es doch betont volkstümlichen Charakter: ein wissenschaftliches Werk, das keine besonderen Fachkenntnisse beim Leser voraussetzt. Der Verfasser beherrscht den Stoff als Fachmann; auch fehlt ihm keineswegs die praktische Erfahrung. Der Hauptzweck der „Sieben Archäologen – Sieben Kulturen“ besteht darin, die Archäologie nicht als langweilige Wissenschaft erscheinen zu lassen, die bestimmten Forschergruppen vorbehalten wäre; sie ist im Gegenteil für die große Masse von Interesse, wird sogar zu einer anziehenden und anregenden Lektüre, wie die Popularität gewisser talentvoller und phantasiebegabter Schriftsteller zeigt, die die Motive und Themata für ihre literarischen Werke den archäologischen Funden und antiken Kulturen entnehmen.

Diskutabel ist natürlich die Wahl gerade dieser sieben Kulturen, sowie der Forscher, deren Leben hier beschrieben wird. Diese Schwierigkeit ist freilich nicht leicht zu vermeiden. Eine Auswahl macht es immer schwer, wenn nicht unmöglich, allen zu gefallen und alle zufriedenzustellen. Die Archäologie des Ostens wurde mit Absicht beiseite gelassen, da es sich bereits um ein Gebiet handelt, in dem die Schriftgeschichte sehr weit zurückreicht, befaßt sich doch der Autor nur mit der eigentlichen Urgeschichte. Die Reihe der „Siete arqueólogos“ beginnt mit dem westlichen Mittelmeer und den alten europäischen Kulturen (BOUCHER DE PERTHES, Vorläufer der Paläonthologie; EMIL CARTAILHAC, Paläolithikum; ADOLF SCHULTEN, Forschungen in Spanien). Dann folgt ein kurzes ägyptisch-elamisches Zwischenkapitel (FLINDERS PETRIE, Botschaft eines Archäologen, JACQUES DE MORGAN, Ausgrabungen von Susa). Das Schlußkapitel ist dem Mittelmeerraum und den ägäischen Kulturen gewidmet (WILHELM SCHLIEMANN, Ausgrabungen von Troja und Mykene, ARTHUR EVANS, minoische Kultur).

JOSÉ VICENTE CÉSAR.

Ehrlich Ernst Ludwig. *Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum.* (Symbolik der Religionen, 3.) 143 pp. in 8°. Stuttgart 1959. ANTON HIERSE-MANN. Preis: DM 25,—.

Im Gegensatz zum Islam (cf. die Besprechung des 2. Bandes dieser Reihe, Anthropos 56. 1961, p. 298) besitzt die israelitisch-jüdische Religion eine äußerst reiche Kultsymbolik. Ihrer Entwicklung hat der strenge Monotheismus nicht entgegengestanden; vielleicht weil hier die Religion – anders als im Islam – stark durch die Geschichte geprägt wurde, die stets als Heilsgeschichte verstanden war. (Cf. die Reflexionen von G. E. von GRUNEBaum, Muhammadan Festivals [New York 1951], p. 3 f.) Vom Reichtum der Sym-

bole im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum gibt schon ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis dieses Buches mit seinen 27, vielfach noch untergegliederten Kapiteln, eine eindruckliche Vorstellung. Nach einem kurzen Kapitel über die Verwertung des Mythos (pp. 12-17) behandeln eine Reihe von Abschnitten Kultorte, Kultsymbole, Kult-handlungen (kultischer Tanz, Opfer), gottgeweihte Personen (Priester, König) (cf. Kap. II-VIII, pp. 18-52). Weitere Kapitel betreffen Zeitabschnitte in ihrer religiösen Bedeutung (Feste, Sabbat, Neumondstage, Fasttage, Werktag; Kap. IX-XIII, pp. 52-85). Wenn bisher vor allem die biblische Epoche beschrieben und die spätere Entwicklung nur kurz berücksichtigt wurde, so steht in den folgenden Abschnitten (Kap. XIV-XIX, pp. 86-108), die Synagoge, nach der Zerstörung des Tempels der einzige geistige Mittelpunkt des Judentums, und der dort abgehaltene Gottesdienst mit seinen verschiedenen Aspekten im Vordergrund. Die letzten Kapitel schildern die religiöse Weihe des Lebens, von der Beschneidung bis zur Totenklage (Kap. XX-XXIV, pp. 108-125) und bringen anhangsweise noch einige Varia; den (etwas pointierten) Schluß bildet die Geschichte des sogenannten Davidsterns (Kap. XXV-XXVII, pp. 125-131). Daran schließen sich noch Bibliographie und Indices (pp. 132-143).

Der Verfasser verfügt über eine große Belesenheit (in den 355 Fußnoten werden noch weit mehr Arbeiten berücksichtigt als in der Bibliographie verzeichnet sind); vor allem zeigt sich überall seine Vertrautheit mit der nachbiblischen jüdischen Literatur. (Man wird es aber bedauern, daß er nur das Erscheinungsjahr der zitierten Bücher angibt, den Erscheinungsort dagegen nicht nennt.) – Vollständigkeit der Literatur ist bei einem solchen Thema natürlich unmöglich; immerhin sähe man, wenn man das Buch mit speziell religionsgeschichtlichem Interesse liest, gerne noch das eine oder andere Werk erwähnt, z. B. JULIAN MORGENSTERN, *The Ark, the Ephod and the „Tent of Meeting“* (Cincinnati 1945); wie auch immer man sich zu den Theorien dieses Autors stellen mag, sein Buch enthält die reichste Sammlung von Parallelen zu diesen Kultgeräten aus dem Bereich anderer semitischer Völker. Etwas Ähnliches gilt auch für RENÉ DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (Paris 1941). – Es sei gestattet, hier auch die wenigen störenden Druckfehler zu erwähnen, die dem Referenten auffielen: p. 92 Anm. 246 „des Presbyterismus“ statt „des Presbyteriums“; p. 100 Anm. 268 „in der Präsens“ statt „in der Präsenz“; p. 115 Anm. 306, p. 128 Anm. 351, p. 129 Anm. 354 „H. A. WINCKLER“ statt „H. A. WINKLER“.

Über diesen Kleinigkeiten soll jedoch die große Linie des Buches nicht übersehen werden. Sie besteht darin, daß die Originalität der israelitisch-jüdischen Religion kräftig unterstrichen wird, zugleich aber auch die Einflüsse von außen im Laufe einer dreitausendjährigen Geschichte, ihre geistige Verarbeitung und ihre (oft mehrmalige) Umdeutung sorgfältig registriert werden. Zum ersten Gesichtspunkt gehören z. B. die Feststellungen, daß das Judentum dem Mythos eher abhold ist, daß sich daher im Alten Testament nur Reste von Mythen finden (in der späteren Tradition bricht der Mythos allerdings teilweise wieder stärker durch, cf. pp. 12-17 passim), und daß es außerhalb Israels kein echtes Analogon zur Idee des Sabbats gibt (p. 77); ferner die Notwendigkeit der rechten Gesinnung beim Opfer nach dem Alten Testament (p. 39); das messianische Element in den Königspsalmen (p. 51 f.). Gegen simplizistische Theorien, z. B. über das sakrale Königtum, wird entschieden Stellung genommen (p. 49 Anm. 125), ebenso gegen weit hergeholte Erklärungen von Trauerbräuchen (p. 117 f. mit Anm. 314 und 315; ebenso wird auch p. 34 Anm. 67 die Priorität des spontanen Erlebnisses gegenüber zeremoniellem Brauchtum betont). Im Anschluß an K. MEULI stellt der Verfasser (p. 118) den richtigen Grundsatz auf: „... animistische und dämonistische Vorstellungen ... darf man freilich nicht in die Texte hineininterpretieren, wenn keine ausdrücklichen Zeugnisse dafür vorliegen.“ Dieser Grundsatz sollte aber noch konsequenter angewandt werden, auch gegenüber solchen Erklärungen, die überall „ursprünglich magische“ Handlungen sehen wollen; dann wären manche Abschnitte, z. B. im Kapitel über die Opfer (pp. 38-44) oder über das Passahfest (pp. 65-71) zurückhaltender formuliert worden. (Zu letzterem sei es dem Referenten gestattet, auf seine Besprechung von TH. H. GASTER, *Passover* [Anthropos 54, 1959, p. 611 f.] zu verweisen.)

Wo ein so umfassendes und vielschichtiges Thema wie das vorliegende behandelt wird, werden unvermeidlicherweise viele Fragen berührt, über die das letzte Wort noch nicht gesprochen ist und wo daher jede Stellungnahme hier oder dort Widerspruch hervorruft. Deshalb sei nach diesen kritischen Bemerkungen noch einmal betont, wie reich an Material und an Anregungen das vorliegende Buch ist. Einige abgelegene Themata, die man nicht im (sonst sehr sorgfältigen) Index findet, seien noch eigens erwähnt: die Beziehung zwischen Mond und Frau (p. 82 Anm. 215); die Verwendung des Eies im Totenbrauch (p. 124 Anm. 338); die Umdeutung heidnischer Symbole (pp. 86-88, 91-94) und die astrale Symbolik des siebenarmigen Leuchters (pp. 94-96). JOSEPH HENNINGER.

Asad Muhammad und Zbinden Hans [edit.]. *Islam und Abendland. Begegnung zweier Welten. Eine Vortragsfolge von Radio Beromünster, Winter 1958-59.* 238 pp. in 8°. Mit 12 Taf. und 1 Kt. Olten 1960. WALTER-Verlag.

Von den Mitarbeitern vorliegender Vortragsreihe sind zwei eigentliche Islamwissenschaftler, B. SPULER (Das Vordringen des Islams bis ins südliche Europa und die Verdrängung des Christentums, pp. 35-72) und R. PARET (Die geistige Situation in der heutigen Welt des Islams, pp. 165-182). Beide fußen auf den Ergebnissen der philologisch-historischen Wissenschaft, stellen vergangene Ereignisse dar und schildern gegenwärtige Situationen, die freilich, wie dies ja auch für das Gebiet des Christentums gilt, weder den heutigen Stand noch die Zukunftsaussichten der Religion vollständig erfassen können. In den christlichen Kirchen wie im Islam kann man vom „lautlosen Abfall der Massen“ sprechen, zumal dort, wo Verhältnisse auftreten, die westlichen Situationen ähneln und denen weder eine apologetische Literatur noch sich besinnende Eliten gewachsen sind. Zwei christliche Theologen, J. HENNINGER (Die Kirche des Ostens und die Geburt des Islams, pp. 33-52) und E. KELLERHALS (Der Islam als Weltreligion. Seine Ausdehnung und missionarische Kraft, pp. 121-142) bieten historisch gesicherte Darstellungen über eine mögliche Beeinflussung Muhammads durch die damalige christliche Predigt und über die wohl besonders afrikanische Art der islamischen Mission; spricht doch der Islam trotz meist andersartiger Weisen der Glaubensverbreitung heute ganz besonders von seiner *risāla* „Mission“. H. ZBINDEN bespricht als Kulturwissenschaftler (pp. 201-236) die Voraussetzungen für eine Partnerschaft in der Abwehr des dialektischen Materialismus. Der Historiker ungarischer Herkunft J. DÉER (Der Gegenstoß des Abendlandes: Die Kreuzzüge, pp. 73-98) weist neue Aspekte der heute gerade im islamischen Osten stark kritisierten kolonialistischen Entartung der Kreuzzüge nach. Der Ägypter ZAKI ALI schildert den Einfluß der arabisch-islamischen Kultur auf das europäische Mittelalter (pp. 99-120), wobei die Mittlerrolle der Muslime zwischen Altindien und Europa nicht besonders hervorgehoben wird. MUHAMMAD ASAD hat das Wort beim Gespräch mit ZBINDEN sowie in seinem Vortrag „Die islamisch-abendländische Begegnung im Geschichtsbild der Muslime“ (pp. 11-32 und pp. 183-200) ergriffen. Dem Konvertiten aus dem Judentum osteuropäischer Prägung (Lemberg) sind bei der Charakterisierung des Christentums Fehlzeichnungen unterlaufen, die wohl auf einseitiger Information beruhen. Die zweimal wiederkehrende Behauptung (pp. 24 und 151 ff.) von der „Trennung von Leib und Geist“ im Christentum stammt vielleicht aus M. IQBALS „Reconstruction of Religious Thought“ (frz. Paris 1955, pp. 15 ff. und 111). Der Ausspruch des Propheten „Es gibt keine Askese im Islam“ (p. 149) wird ja im Islam selbst als unsicher und erst aus dem 3. Jh. der H. stammend bezeichnet. Außerdem begründet die neu erscheinende Enzyklopädie „Dā'ira-ye ma'ārif-i islāmīya“ (Lahore 1959, vol. 4, fasc. 3, pp. 431 ff.) die Askese der Sufis doch aus dem christlichen Evangelium. Anstelle der Ausführungen M. ASADS würde man lieber einen in islamischem Milieu aufgewachsenen, theologisch genauer orientierten Muslim als Gesprächspartner sehen. Die Geschichte des Christentums ist viel zu komplex, als daß man dieses Problem derart vereinfachen könnte.

ERNST BANNERTH.

Boessneck Joachim. *Zur Entwicklung vor- und frühgeschichtlicher Haus- und Wildtiere Bayerns im Rahmen der gleichzeitigen Tierwelt Mitteleuropas*. (Studien an vor- und frühgeschichtlichen Tierresten Bayerns, 2.) 171 pp. in 8°. Mit 20 Taf., 153 Abb. und 3 Faltkarten. München 1958. Verlag: Tieranatomisches Institut der Universität München. Preis: DM 33,90.

Das Tieranatomische Institut der Universität München gibt seit 1956 eine Reihe heraus mit dem Titel „Studien an vor- und frühgeschichtlichen Tierresten Bayerns“. In dieser Reihe, von der bisher acht Bände veröffentlicht werden konnten, wurden die beiden ersten Bände von JOACHIM BOESSNECK geschrieben, der auch die übrigen Arbeiten betreute. Der erste Band (München 1956) erschien unter dem Titel: „Tierknochen aus spätneolithischen Siedlungen Bayerns“.

Der Verfasser prüft das Tierknochenmaterial des Bayerischen Raumes aus dem Neolithikum, der Bronzezeit, der Hallstattzeit, der Latènezeit, der Römerzeit, des Frühmittelalters, des Hochmittelalters und des Spätmittelalters.

Schon in der Einleitung wird deutlich, daß er nicht bei einer reinen Aufzählung und Auswertung der vorhandenen Tierknochenfunde Bayerns stehen bleiben will, sondern daß er seine Arbeit einzureihen versucht in den allgemeinen Entwicklungsprozeß des Menschen, seiner Pflanzen- und Tierwelt und der ihn umgebenden Wildtierarten. Darum werden im Kap. B. „Haustiere“ zahlreiche Vergleiche mit dem jeweiligen Fundmaterial anderer europäischer Gebiete gebracht.

Von den Haustieren werden Pferd, Rind, Schaf, Ziege, Hausschwein, Hund, Katze, Haushuhn, Pfau, Taube, Hausgans und Hausente eingehender besprochen. – Den Begriff „Haustier“ definiert BOESSNECK im Sinne von KELLER (1902), für den Haustiere solche Tiere sind, „die mit den Menschen eine dauernde Symbiose eingegangen haben, vom Menschen zu bestimmten wirtschaftlichen Leistungen verwendet werden, sich in dieser Symbiose regelmäßig fortpflanzen und dabei der künstlichen Züchtung vorübergehend oder dauernd unterworfen werden.“ (Doch teilt er KELLERS Ansichten über die Abstammung unserer Haustiere nicht.) – Der Autor stellt fest, daß das Rind in dem von ihm untersuchten Raum unter den Haustieren die erste Stelle einnimmt, während die Schaf-, Ziegen-, und Schweinehaltung von den Vegetationsverhältnissen in den einzelnen Landschaften abhängig war. Von den Wildtieren werden nicht nur Säugetierfunde, sondern auch Funde von Vögeln, Reptilien, Amphibien, Fischen und sogar Weichtieren (wie Austern und Weinbergschnecken) besprochen.

BOESSNECK vermeidet eine übertriebene Rassendifferenzierung der vorgeschichtlichen Haus- und Wildtiere und geht hier konform mit der haustierkundlichen Schule von BERTHOLD KLATT und WOLF HERRE sowie mit WALTER KOCH. Er betont, daß zuerst die natürliche Variation und Variationsfähigkeit in einer Population beachtet werden muß, ehe man an die Unterscheidung mehrerer Rassen denken darf. Gerade der z. T. enorm große Geschlechtsdimorphismus darf nicht als Rassenunterschied ausgelegt werden, wie es früher vielfach geschehen ist. Vorliegende Untersuchungen haben ergeben, daß es in vorgeschichtlicher Zeit, mit Ausnahme des Hundes, nur jeweils eine Rasse primitiven Typs von einer Art in einer Gegend gegeben hat. Das Hauptaugenmerk hat BOESSNECK darum darauf gerichtet, die Ursache dieser bei den einzelnen Arten verschiedenen Größenentwicklungen zu untersuchen. Von den kleineren Haustieren ist die Fundmenge noch derart gering, daß sich vorerst keine Entwicklungslinien aufzeigen lassen. Trotzdem wird versucht, das früheste Auftreten einiger Haustierarten festzustellen. Bei der Auswertung von Tierknochenfunden bestehen morphologisch oft gar keine Möglichkeiten, für die einzelnen Tiere Differenzierungen zwischen verschiedenen enger begrenzten Räumen herauszuarbeiten. So war es auch nicht zu erwarten, daß BOESSNECKS Untersuchungen für den Raum Bayern erheblich andere Ergebnisse bringen würden als vorausgegangene Untersuchungen in einigen anderen mitteleuropäischen Gebieten, die ähnliche Biotope wie Bayern aufweisen. Das Verdienst des Autors liegt nicht zuletzt darin, ein größeres, zwar aus einem engbegrenzten Gebiet, aber aus den verschiedensten Zeiträumen stammendes Fundmaterial untersucht und kritisch ausgewertet zu haben. Seine Arbeit wurde dadurch erschwert, daß das Fundmaterial räumlich wie auch mengen-

mäßig stark variiert und z. T. so gering ist, daß sich nicht überall allgemeine Ergebnisse ableiten lassen. Darum betont der Autor in aller Bescheidenheit, daß seine Studie eben nur „einen Anfang in der Erforschung der vor- und frühgeschichtlichen Jagd- und Haustiere des Bayerischen Raumes darstellen kann.“

Zahlreiche Tabellen, die die Summe der an den einzelnen Fundstellen geborgenen Knochen und die errechnete Mindestzahl der betreffenden Individuen bringen, fassen in anschaulicher Form die ausführlichen Materialberichte zusammen. Vielleicht hätte man der Arbeit noch eine Verbreitungskarte der einzelnen besprochenen Fundplätze beifügen sollen. – Beachtlich ist das umfangreiche Literaturverzeichnis und die in den einzelnen Kapiteln angeführte zahlreiche Literatur. Gegen Schluß der Arbeit finden sich eine Reihe von Maßtabellen.

BOESSNECK hat mit seiner Arbeit das Interesse geweckt für die osteologische Forschungsarbeit, die von Seiten der Prähistoriker in steigendem Maße unterstützt wird. Es wäre zu begrüßen, wenn der hier vorliegenden anatomisch-biologischen Auswertung bald die angekündigte kulturgeschichtliche Auswertung folgen würde. J. HUPPERTZ.

Tschenkéli Kita. *Georgisch-Deutsches Wörterbuch*, 1. xxxviii-58 pp. in 8°. Zürich 1960. AMIRANI-Verlag.

Als Fortsetzung und Ergänzung seines Werkes „Einführung in die georgische Sprache“ (cf. die Besprechung in *Anthropos* 54. 1959, pp. 275-277) entschloß sich der Verfasser, nunmehr das erste theoretisch-praktische Wörterbuch in deutscher Sprache zum umfassenden Erlernen der georgischen Sprache in fortlaufenden Faszikeln erscheinen zu lassen.

Dieses in seiner Art einmalige Nachschlagewerk beschränkt sich weder auf eine bestimmte Region der georgischen Umgangssprache noch ausschließlich auf die Textmaterialien der „Einführung“, sondern ist als zuverlässiger Führer in die derzeit lebendige Schrift- und Umgangssprache von Sakharthwelo überhaupt bestimmt. Durch die Aufnahme des Wortschatzes älterer Literatur, sowie ihrer speziellen Idiomatismen etc., soll dieses Wörterbuch dem Bedarf der wissenschaftlichen Sprachforschung ebenso dienen wie auch dem Lehr- und Schulgebrauch des praktischen Interessenten. Das Nähere über dieses weitgesteckte Ziel erfährt der Benutzer ausführlicher durch den Autor selber (pp. xi-xiii).

Das gesamte georgische Sprachgut erscheint in TSCHENKÉLIS Wörterbuch unter Berufung auf B. T. RUDENKOS „Grammatik der georgischen Sprache“ (Moskau 1940, pp. 14 u. 25) ohne jegliche europäische Transkription lediglich im nationalen Alphabet (*mchedruli*) konzipiert vorgeführt. Mit der Entscheidung für dieses „einzig ideale Alphabet“ zur Lautwiedergabe des kharthwelischen Sprachgutes hat der Verfasser in genialer Weise die phonetische Wirrnis der europäischen Kaukasistik hinsichtlich der Lautfixierung vermieden, die durch die oftmals kunterbunte Vergleichung heterogener Kaukasus-Idiome stets erschwerend in Erscheinung getreten ist.

Hätte TSCHENKÉLI den Weg der bisher üblichen Konzeption kaukasischen Sprachgutes durch Transkription in ein diakritisierendes Latein-Alphabet eingeschlagen, wie ihm von verschiedensten Seiten her geraten wurde, dann wäre ihm die Grundlage für jegliche allgemein verständliche Lautwiedergabe für seine Sprache entzogen gewesen. „Standard“-Alphabete besitzen die heutigen europäischen Phonetiker und Sprachwissenschaftler aller Art in ausreichender Fülle; nur eines fehlt dabei: die allseitig verbindliche Konvention, wie in so vielen anderen Dingen.

Trotz Festlegung der georgischen Phonetik auf das National-Alphabet hat der Autor für den Bedarf von Zitation etc. für außenstehende Leser, denen man vorherige Erlernung der Schrift nicht zumuten kann, selbst ein ausgesuchtes Transkriptions-System („Einführung“, Bd. 1, pp. xliii ff.) bereits beigegeben.

Anschließend hieran wäre noch zu bemerken, daß das Kharthwelische unter sämtlichen Kaukasus-Sprachen ja die einzige historische Sprache – (ca. 1500 Jahre alt) – darstellt. Ebenso wenig wie es heute niemandem einfällt, für die Wiedergabe des Koptischen

eine diakritisierende Latein-Schrift vorzuschlagen, oder solche zur Darstellung arabischer Literatur obligat zu machen begehrt, fällt es ja auch niemandem ein, das Armenische nur noch lateinisch zu phonetisieren oder zu verlangen, daß das Neugriechische latinisiert werde usw. Da es sich bei TSCHENKÉLIS Grammatik und Wörterbuch zudem nicht um reine Sprachvergleiche handelt, sondern um ein Standardwerk zur praktischen Erlernung der dem Europäer noch so fernliegenden Nationalsprache Georgiens, liegt es klar auf der Hand, daß man zu dieser Erlernung vor allen Dingen bei der nationalen Schrift-Tradition verbleibt und nicht von Anfang an davon abdrängt.

In wahrhaft genialer Weise aber hat nun TSCHENKÉLI für sein Wörterbuch das bisher unlösbare Problem der alphabetischen Anordnung des georgischen Verbalbestandes aus der Welt geschafft. Bekanntlich besitzt die Sprache keine Verbalform, von der aus konsequent für alle Verba der reine Grundstamm zur Anschauung kommt und den man zur alphabetischen Ordnung der Wörterbücher benötigen würde. (Cf. Indogerm.: Infinitiv; Semitisch: Verbalnomen oder 3. Pers. masc. Perfecti; Neu-Libysch: Imperativstamm.) Durch Festlegung des so ungemein formenreichen kharthwelischen Verbalbestandes auf die von ihm so benannte „Verbwurzel“ hat TSCHENKÉLI nicht nur eine theoretische Übersicht, sondern auch die praktisch raumersparende Basis für die von ihm angestrebte alphabetische Anordnung im Wörterbuch geschaffen (nähere Einzelheiten cf. F 1, pp. xv-xxvi). Die durch Fettdruck sichtbar hervorgehobene neutrale „Wurzel“ ermöglicht es nun, alle erforderlichen Formen des aspektiv so vielseitig gegliederten kharthwelischen Verbums an einer Stelle im Wörterbuch zu vereinen und sonstwie selbständig gebrauchte Derivate des betreffenden Wurzelverbums (Verbalnomina = Adjectiva, Komplexe etc.) andernorts auf die alphabetische Stelle ihrer „Wurzel“ zu verweisen. Gleichlautende „Wurzeln“ solcher Art von unterschiedlicher Grundbedeutung erscheinen durch Numerierung differenziert.

Mit diesem Stammwurzel-System hat auch der von europäischen Kaukasisten gelegentlich angeregte Versuch, das kharthwelische Verbum analog zum semitistischen Verbale, d. h. dessen auf dem Šóreš „Wurzel“ basierenden Konjugationssystem zu behandeln, seine empirische Durcharbeitung erfahren. Sprachtheoretisch gesehen handelt es sich hierbei aber um grundbegrifflich heterogene Sprachfundamente. Die semitische „Wurzel“ mit ihren meist drei so genannten „Radikalen“ ist sprachtypisch an sich bereits an eine subjektiv-verbale Begriffssphäre – Tätigkeit oder Eigenschaft – gebunden. Im Gegensatz hierzu erscheint nun im Kharthwelischen der nackte Verbalstamm an sich nicht nur intransitiv-zuständlich aufgefaßt, sondern – gleichfalls sprachtypisch – gänzlich frei von all dem, was im Kharthwelischen ein Verbale erst grammatisch formiert, also frei von formbildenden Präverbien, Versions- und subjektiv-objektiven Pronominal-Formantien sowie temporal-modalen Konjugations-Suffixen. Die kharthwelische Stammform bildet also für sich eine rein nominale und persönlich neutrale Basis der Konjugation. Nur in einem Punkt treffen beide Stammtypen zusammen: Beide können, rein äußerlich betrachtet, als Fundament einer alphabetischen Anordnung der Verba im Wörterbuch verwendet werden, und eben das ist es, was TSCHENKÉLIS Verarbeitung des kharthwelischen Wortschatzes den Charakter des Erstmaligen verleiht.

Der von ihm eröffnete leichte Überblick über die unterschiedliche Gestalt der neutralen Konjugationsbasis des Georgischen erlaubt es u. a. dem Sprachhistoriker, sich über die historischen Entwicklungsschichten der sogenannten „Verbwurzel“ ein Bild zu machen, obwohl der Autor in seinem Werke solchen Ausführungen selbst keinen Raum gewährt, sondern diese vielmehr dem wissenschaftlichen Spezialinteressenten freistellt. Erst der Gesamtüberblick über das zu ermittelnde Material an verbalen Konjugationsbasen (corpora verbi) kann es ermöglichen, an historische Schichtungen im Kharthwelischen heranzugehen.

Zweifellos wird es aber bereits jetzt manchem auffallen, daß es im Georgischen neben sogenannten „Wurzelverben“ (einfach oder mit den regulären Ergänzungs-Suffixen *-i*, *-av*, *-am*, *-eb*, *-ob* versehen) auch solche Kurzstämme mit irregulärem Suffix (**-en* und **-ev*) gibt, denen man bisher für die Grundbedeutung etymologisch niemals beikommen konnte. Es handelt sich jedenfalls um Altgut der Sprache, wie wir solches

ja auch in bereits historisch erforschbaren Sprachen allenthalben nachzuweisen Gelegenheit finden. – Auffallend erscheint auch in dem mit ziemlich gemäßigttem „stress“ artikulierten Georgisch der Umstand, daß bestimmte Wurzelstämme mit *l*, *r* oder *n* als Auslaut epenthetische Inkorporation des erwähnten Suffixes *-av* erlitten haben, wie z. B. das Verbum für „töten“ mit den Wurzelstämmen: *kl* gegenüber *kal* respektive *kvl* in der Konjugation. Dabei muß betont werden, daß Kharthwelisch keinen vokalischen Ablaut wie Semitisch oder Indogermanisch kennt.

Das Georgische in seiner heute bekannten Entwicklung kann prinzipiell jedes Nomen, ja sogar solche in attributiver Komposition als neutrale Konjugationsbasis verwenden, bloß dadurch, daß es dieselben von den benötigten Pronominalien und Verbalien umklammern läßt. Unter Weglassung der nominalen Suffixe wird dann der so sterilisierte Ausdruck als „Verbwurzel“ verwendet, gleichgültig wie lang ein solches corpus verbi dabei geraten mag. Im Prinzip erinnert obgenanntes Umklammerungs-Verfahren an die Konjugationsverhältnisse im Baskischen.

Beispiele:

saxl- „Haft“, davon: *me v-a-saxl-eb* „Ich siedle (jmd.) an“.

av-gul- „böse-Herz“, davon: *me v-av-gul-ob* „ich bin gehässig“.

aḡal-ga.zrd.av- „neu-Aufwuchs“, davon: *me v-a-aḡal-ga.zrd.av-eb* „ich mache (jmd.) wieder jung“, usw.

Das heißt, daß der georgisch Sprechende seinem Zuhörer nichts von all dem schenkt, was zur aspektiven Charakterisierung des verbalen Vorganges notwendig erscheint, mag die nominale Basis nun sein, welche sie wolle.

Der Entschluß, dem Benützer des Wörterbuches durch Fettdruck der jeweilig stabilen „Verbwurzel“ den augenfälligen Halt für den Aufbau verbaler Formen zu geben, zeitigte gleichermaßen die erwähnte langerwünschte Basis für die konsequente alphabetische Einordnung der Verba des Georgischen. Mit Recht kann man also den Einfall TSCHENKÉLIS, sich der corpora verbi auch als lexikographischer Ordnungsbasis zu bedienen, sozusagen als das „Ei des Columbus“ bezeichnen.

In der gleichen Weise hat sich im Georgischen auch Verbifizierung apperzipierten orientalischen und europäischen Sprachguts vollzogen, wie das ja bei einem in nachbarlichem Kontakt mit ausländischen Kulturen lebenden Volke nur selbstverständlich erscheint. Auch in diesen Fällen sind es durchwegs *nominale* Basen, welche im Georgischen als „Verbwurzeln“ fungieren, wie z. B. persisch-arabisch:

| | | | |
|-----------------|----------------------|--------------------------|--------------------------|
| <i>azaḡ-</i> | „befreien“ | pers. <i>āzād</i> | „frei“ (nicht leibeigen) |
| <i>aziz-</i> | „zart sein“ | arab. <i>ʿazīz</i> | „fein, zart“ |
| <i>azr-</i> | „nachdenken“ | arab. <i>ḥazr</i> | „Vermutung, Konjektur“ |
| <i>amḡanag-</i> | „Freund sein“ | pers. <i>ham-ḥānd(g)</i> | „Kamerad“ |
| <i>baas-</i> | „plaudern“ | arab. <i>baḡṣ</i> | „Disput, Diskussion“ |
| <i>badr-</i> | „voll werden“ (Mond) | arab. <i>badr</i> | „Vollmond“ |

Schließlich noch einige Beispiele aus europäischer Literatur:

| | | |
|------------------|----------------------|--------------------------------------|
| <i>avans-</i> | „(Geld) vorschießen“ | } Substantiva und Infinitivstämme |
| <i>aspʰalt-</i> | „asphaltieren“ | |
| <i>arḡist-</i> | „schauspiellern“ | |
| <i>asimilir-</i> | „assimilieren“ | |
| <i>akʰtiur-</i> | „aktivieren“ | |

Schon diese wenigen Proben genügen, um aufzuzeigen, was wir mit der Vollenendung des Georgisch-Deutschen Wörterbuches von TSCHENKÉLI zu erwarten haben, nämlich die vollkommene Übersicht über die bisher den europäischen Sprachforschern stets so undurchdringlich erschienene Struktur der kharthwelischen Verba. Auch dieses Endziel haben wir der unermüdlichen und aufopfernden Tätigkeit des uneigennütigen Georgiers zu verdanken, dessen „Einführung“ erst durch diese vorliegende Arbeit für den europäischen Interessenten so recht fruchtbringend wird.

Nachtrag. – Während der Drucklegung des Anthropos-Heftes 3-4 erschien Faszikel 2 des Wörterbuches (b-g), Fasz. 3 ist inzwischen beendet und druckfertig geworden.

Es ist zu wünschen, daß es dem Verlag gelingen möge, in der festgesetzten Zeit die wohl mehr als 12. Faszikel des Wörterbuches herauszubringen. An materieller Förderung seitens deutscher wissenschaftlicher Stellen fehlt es heute allerdings noch gewaltig, obwohl gerade die deutsche Kaukasistik spezielles Interesse an der Durchführung und Vollendung von KITA TSCHENKÉLIS Lebensarbeit haben müßte. Was zur Zeit geleistet wurde, ist fast ausschließlich dem geradezu humanistischen Idealismus des Verlages zu verdanken.

E. ZYHLARZ.

Inal-Ipa Š. *Abchazy. Istoriko-etnografičeskije očerki*. 447 pp. in 8°, ill. Suchumi 1960. Verlag Tsena : 10 Rbl. 75 Kop.

Das Buch ist die erste zusammenfassende Darstellung der Geographie (pp. 3-20), Geschichte – sie beginnt mit dem Paläolithikum (pp. 21-107) – und Ethnographie der Abchazen, eines Völkchens, das im Nordosten des Schwarzen Meeres zwischen den Georgiern und Adygen (Čerkessen) lebt. Der Verfasser, selbst Abchaze, hat es teilweise aufgrund eigener Forschungen und schwer zugänglicher georgischer Quellen geschrieben. Er betrachtet es als eine populär-wissenschaftliche Arbeit, das Quellenverzeichnis umfaßt jedoch 14 Seiten (pp. 433-446) ! Im großen und ganzen ist es frei von jenen politischen Phrasen, die Ausländern wissenschaftliche Arbeiten in russischer Sprache oft so fremd erscheinen lassen. Der Verfasser erklärt das teilweise mit dem Fehlen von Spezialuntersuchungen über Geschichte und Gesellschaftsordnung seines Volkes während der kommunistischen Periode (p. 431), doch sind die pp. 391-428 den Veränderungen in Kultur und Leben des abchazischen Dorfes während der Sowjet-Zeit gewidmet.

Eine ethnographische Schilderung ohne geographischen und historischen Hintergrund betrachtet INAL-IPA als unbefriedigend (p. 430). Vergleiche aus andern Völkern hat er nicht heranziehen können. Unter den Abchazen findet man Menschen mit blondem Haar und blauen Augen (p. 13), andererseits aber auch negroide Elemente (p. 254 s.). Hier verdient eine weitverbreitete alte Ursprungssage Beachtung (p. 37 s.), die auffallende Entsprechungen in Afrika hat. Für afrikanische Verbindungen sprechen auch die alten runden Hütten des Volkes mit ihren Kegeldächern (pp. 190 ss.). Noch im 19. Jahrhundert wurden in Abchazien einige Negerfamilien angesiedelt (p. 254 s.).

Das zur iberokaukasischen Gruppe gehörende Abchazische wird in der ganzen Sowjetunion von etwa 90.000 Menschen gesprochen. Zehntausende haben die Heimat verlassen ; im Lande leben an die 400.000 Menschen, die sich auf etwa 20 Nationalitäten verteilen.

Seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. werden sowohl Ackerbau als auch Viehzucht betrieben (p. 24). Schon seit sehr alten Zeiten ist das Land von vielen Völkern beeinflusst worden : Assyriern, Hethitern, Ägyptern, Griechen, Persern, Römern, Skythen, Byzantinern, Arabern, Genuesen. Wohl bis ins 11. Jahrhundert reichen die Verbindungen mit der Kiever Rus' zurück. Dann kamen die Türken und 1810 der endgültige „Anschluß“ an Rußland, dem „Gefängnis der Völker“ (pp. 68, 70, 74 s.).

Hier lebten HERODOTS Läuseesser (p. 44), die wir heute nicht mehr als Spiel der Phantasie betrachten (cf. M. D. SAHLINS, *The Origin of Society*. Scientific American, 1960, Separat p. 12) und die wir im afrikanischen Märchen noch wiederholt als Absurdität antreffen.

Den verschiedenen Erscheinungen der Gesellschaftsordnung wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Der wirtschaftliche und soziale Verfall der Städte in den ersten Jahrhunderten n. Chr. wird der Sklaverei zugeschrieben (p. 47), und ebenso später der Einführung des Kapitalismus, dem jedoch manches Positive nicht abgesprochen wird (p. 79). Gerade die kapitalistische Zeit erinnert stark an die koloniale Periode Afrikas.

Der ethnographische Teil der Arbeit umfaßt die Kapitel : 1. Jagd, Bienenzucht, Fischfang ; 2. Viehzucht ; 3. Ackerbau ; 4. Handwerk ; 5. Verkehrsverbindungen zu Wasser und zu Lande ; 6. Siedlung und Häuser ; 7. Kleidung und Waffen ; 8. Nahrung ;

9. Feudale Beziehungen Abchaziens im 19. Jahrhundert ; 10. Reste von Klaneinteilung ; 11. Reste patriarchalischer Beziehungen ; 12. Blutrache ; 13. Milchbruderschaft ; 14. Gastfreundschaft ; 15. Ehe und Familie (jus primae noctis) p. 327 ; Brautraub kommt noch vor ; persönliches Glück wird wiederholt erwähnt, p. 413 s. ; Polygamie ; seit dem 19. Jahrhundert Ehen mit (gefangenen) Russen ; Byzantiner schlossen mit Abchazen Ehen, um ihnen das Christentum aufzuzwingen, p. 328 ; 16. Religion, pp. 336-374 ; 17. Folklore (pp. 375-391).

Der religiöse Werdegang des Volkes ist von der alten Volksreligion, vom Christentum, vom Islam und vom modernen Atheismus bestimmt worden. In der Volksreligion spielten die *Airg'*, die Herren der Wälder, des Wildes und der Jagd, eine große Rolle ; ihnen wurden bis zu Anfang des 20. Jahrhunderts von je 1000 Rindern 100 nach allen vier Winden freigelassen (p. 337). Die Göttin *Anana-Gunda* war Beschirmerin der Bienen und der Jagd, aber auch der Frauen und der Ehe ; der Verfasser vergleicht sie mit Recht mit der vorderasiatischen *Nana* oder *Inana*. Schöpfer der Haustiere ist *Aitar* (p. 338), die siebenfache Gottheit, in deren Namen sich *Athar-Išthar* birgt. *Alyšjkintyr* war der Gott der Hunde (p. 369), *Džadža* die Gottheit des Ackerbaues – unter den ihr dargebrachten Speisen mußten sich unbedingt Kürbisse befinden (p. 340 s.), die bekanntlich als eiförmig die Fruchtbarkeit darstellen. Es gab auch eine Herrscherin der Erde und eine Mutter der Gewässer (Namen werden hier leider nicht genannt), die letztere herrschte über Undinen, an deren Füße die Zehen nach hinten und die Fersen nach vorne gerichtet waren (p. 341), ganz wie bei den blonden Feen im Hunzatal in Pakistan (cf. *Anthropos* 55. 1960, p. 661)¹. Wir haben es hier offenbar mit Gestalten des Gewässers, des Ursprungs und des Todes zu tun ; entsprechende „Verkehrtheiten“ sind in Afrika in diesem Zusammenhang eine recht gewöhnliche Erscheinung (cf. A.-I. BERGLUND, *Some African Funeral Inversions*. Uppsala 1957). Die große Nationalgottheit heißt *Antsva* ; sie überschattet alle andern Gottheiten. Ihr Name deutet auf eine ursprüngliche Muttergottheit hin (p. 368). Wir dürfen daher *An-tsva* an das sumerische Paar *Anu-Antu* und an den ägyptischen *An* (Osiris als Mondgott) anschließen.

Für Schmiede und Eisen gab es einen besonderen Kult (pp. 348 ss., 379), ebenso einen Baum- und Hainkult. In die heiligen Haine wurden Kreuze gestellt, was nicht unbedingt auf alten christlichen Einflüssen zu beruhen braucht, denn auch die Adygen (Čerkessen) verehrten und beopferten als Heiden das Kreuz (*Journal des Missions Évangéliques* 30. 1855, pp. 66-69). Auch Doppelschwerter gehörten zu diesem Kult (p. 351). Hier vermißt man eine Abbildung ! Entsprach ihre Funktion derjenigen der Doppelspeere in Afrika ? (cf. G. LINDBLOM, *Spears and Staffs with Two or More Points, in Africa*. Stockholm 1937). Mit Beerdigungen waren Pferderennen verbunden (pp. 355 ss.). Im 3. Jahrhundert v. Chr. wurden Männerleichen in ungegerbte Stierhäute gewickelt und in Bäumen aufgehängt, Frauen dagegen wurden beerdigt (p. 359). Das erstere betrachtet der Verfasser als einen den Abchazen eigentümlichen Brauch, aber auch hier möchte ich an afrikanische Entsprechungen erinnern.

Das Christentum war anscheinend schon zu Anfang des 4. Jahrhunderts unter den ansässigen Griechen verbreitet. Der Verfasser betrachtet es als eine „typische Ideologie der Klassengesellschaftsordnung“ (p. 370). Vom 6. bis zum 8. Jahrhundert erreichte es den Höhepunkt seiner Entwicklung und inneren Kraft, wovon u. a. zahlreiche Ruinen großer alter Kirchen zeugen (pp. 43 s., 371). Die Seiten 371-375 enthalten ein interessantes, wenig bekanntes kirchengeschichtliches Kapitel mit wertvollen Quellenangaben. Das Christentum brachte dem Volke materielle und geistliche Kultur (p. 373). Dem Islam gelang es nicht, das Christentum zu verdrängen, wohl aber entstand eine Mischreligion. Gerne hätte man etwas über das religiöse Leben der Jetztzeit erfahren.

Das Buch ist eine wahre Fundgrube.

HARALD VON SICARD.

¹ HERMANN BERGER, Bericht über sprachliche und volkskundliche Forschungen im Hunzatal.

Reallexikon der Assyriologie. Hrsg. von E. EBELING und E. WEIDNER. III. Bd., 2. Lfg.: *Flächenmaß - Gebet*. pp. 81-160, in 8°. Berlin 1959. WALTER DE GRUYTER & Co. Preis: DM 18,—.

Nachdem zwischen dem II. und III. Band dieses Reallexikons eine fast 20jährige Unterbrechung eingetreten war, konnte 1957 endlich die 1. Lieferung des III. Bandes erscheinen (cf. *Anthropos* 54. 1959, p. 1017). Erfreulicherweise ist bereits 1959 die 2. Lieferung gefolgt. Diese enthält zahlreiche kurze Artikel, so über Orts- und Götternamen, ferner solche biographischen Inhalts usw., daneben auch eine Reihe von umfangreicheren, besonders aus dem Gebiet der Soziologie, z. B. Flüchtling, Fratriarchat, Frau, Frauenhaus, Freilassung, Freund und Feind. Unter dem Stichwort Frau (p. 100b-105b) wird nur ihre ökonomische Stellung behandelt, für andere Einzelheiten wird auf bereits früher erschienene Artikel verwiesen. (Wenn es dort [p. 101a] heißt: „Urukagina beendet ... mit der Beseitigung der Poly(Dy)andrie den Zustand des Matriarchats“, so ist das zu summarisch. Einmal ist das Vorhandensein von Polyandrie kein Beweis für die Existenz von Mutterrecht oder gar Matriarchat, und dann ist man in der Deutung des — ganz isolierten — Textes aus Urukaginas Reformdekret jetzt viel zurückhaltender; cf. DIETZ OTTO EDZARD, in: *Aspects du contact suméro-accadien* [Genava, n. s., tome 8, Genève 1960], p. 256 f. und die dort zitierte Literatur.) Fragen allgemeinerer Art werden z. B. unter den Stichwörtern Fluß(system) und Flut behandelt. Aus dem Bereich der materiellen Kultur seien die Artikel Flasche, Fleisch, Fußbekleidung, Fußboden, Gabel, Garten, Gebäck genannt, aus dem Gebiet der Kunst: Flechtband, Flöte, Flügeltür, Frau (geflügelt), Fries, Füllsel. Über Medizin im alten Orient handeln die Beiträge: Frauenkrankheiten, Fußkrankheiten, Gallenkrankheit (Gelbsucht). Religion und Mythologie sind, neben vielen kleineren Artikeln, vertreten durch die Stichwörter Flußgottheiten und Gebet; letzteres reicht noch in die nächste Lieferung hinüber, die hoffentlich bald folgen wird. Es sei noch vermerkt, daß eine große Anzahl Beiträge von dem (bereits 1955) verstorbenen ERICH EBELING stammen; so ist auch hier wieder ersichtlich, welche wertvolle Vorarbeit er noch für den III. Band dieses, von ihm mitbegründeten, Lexikons geleistet hat.

JOSEPH HENNINGER.

May Jacques. *Candrakīrti Prasannapādā Madhyamakavṛtti*. Douze chapitres traduits du sanskrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine. Préf. de PAUL DEMIÉVILLE. (Coll. JEAN PRZYLUCKI, 2.) IV-539 pp. in 8°. Paris 1959. ADRIEN-MAISONNEUVE. Prix: 50 NF.

Monsieur JACQUES MAY vient d'apporter une très importante contribution à notre connaissance de la pensée bouddhique et nous sommes heureux de saluer en ce jeune savant l'un des espoirs de la science du Bouddhisme. Son maître, Monsieur CONSTANTIN REGAMEY, Professeur aux Universités de Lausanne et Fribourg, doit être justement fier d'avoir formé un disciple à l'esprit si vigoureux et si pénétrant et qui se meut à l'aise dans le domaine d'une philologie particulièrement difficile.

Matériellement, si je puis dire, l'ouvrage que nous analysons se présente comme formé de quelques pièces majeures destinées à s'insérer dans un ensemble plus vaste. Il nous offre, en effet, la traduction française de douze chapitres sur les vingt-sept que compte le grand traité de NĀGĀRJUNA intitulé « Vers didactiques fondamentaux du Système du milieu »¹ et de son commentaire par CANDRAKĪRTI désigné par les manuscrits sous le nom de « Commentaire au Traité du milieu, rédigé en termes limpides »².

M. MAY complète ainsi la traduction en langues européennes de ce double texte indien. Le tableau que voici permettra de mieux apprécier la part considérable qui lui revient dans ce travail collectif.

¹ En sanscrit: *Mūlamadhyamakakārikā*. L'œuvre contient 450 vers mnémotechniques. NĀGĀRJUNA aurait vécu aux alentours de l'an 100 de l'ère chrétienne.

² En sanscrit: *Prasannapādā Madhyamakavṛtti*, ordinairement abrégé en *Prasannapādā*. CANDRAKĪRTI composa ce commentaire vers 600 ap. J.-C.

- A. Version allemande intégrale des seuls vers mnémotechniques de NĀGĀRJUNA, par M. WALLESER.
- B. Traduction des vers mnémotechniques et du commentaire :
- | | |
|-------------------|--|
| Ch. I. | Traduction anglaise par TH. STCHERBATSKY |
| Ch. II à IV. | Traduction française par J. MAY |
| Ch. V. | Traduction allemande par ST. SCHAYER |
| Ch. VI à IX. | Traduction française par J. MAY |
| Ch. X. | Traduction allemande par ST. SCHAYER |
| Ch. XI. | Traduction française par J. MAY |
| Ch. XII à XVI. | Traduction allemande par ST. SCHAYER |
| Ch. XVII. | Traduction française par E. LAMOTTE |
| Ch. XVIII à XXII. | Traduction française par J. W. DE JONG |
| Ch. XXIII, XXIV. | Traduction française par J. MAY |
| Ch. XXV. | Traduction anglaise par TH. STCHERBATSKY |
| Ch. XXVI, XXVII. | Traduction française par J. MAY. |

M. MAY n'avait pas à se préoccuper de l'édition des textes sanscrits de NĀGĀRJUNA et de CANDRAKĪRTI, puisque LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN s'en était chargé dès 1903-13 dans la « *Bibliotheca Buddhica* » de St-Petersbourg (vol. IV). Par contre, la version tibétaine, n'ayant fait l'objet que de révisions critiques fragmentaires, appelait un éditeur moderne : M. MAY s'est fait cet éditeur pour les douze chapitres qu'il a traduits (pp. 303-492 de l'ouvrage recensé).

Pour en finir avec cette description matérielle du livre, soulignons le caractère substantiel de l'Introduction, l'abondance, la précision, la densité des notes (plus d'un millier en ce qui concerne la seule traduction) : elles constituent pratiquement un commentaire moderne, extrêmement précieux, de l'ouvrage ancien. L'Index (pp. 493-531) « relève plutôt la terminologie philosophique du texte que ses particularités philologiques ». Il comprend, en particulier, les termes techniques *mādhyamika*, sanscrits et tibétains.

Dans sa Préface, M. PAUL DEMIÉVILLE juge la traduction de M. MAY « précise, rigoureuse, élégante ». On ne peut que s'associer à cette estimation élogieuse. La manière de rendre chaque terme important a été soigneusement repensée, et la solution proposée concilie très heureusement la fidélité littérale aux langues originales et l'obéissance aux requêtes du français.

Comme il se doit, M. MAY consacre quelques pages de son Introduction (§ 3, Aperçu doctrinal) et plusieurs de ses notes si nourries, à la méthode et à la pensée du *Mādhyamika*. Ce faisant, il est amené à situer sa propre interprétation par rapport à celles de quelques grands prédécesseurs : SCHAYER, LA VALLÉE POUSSIN, T. R. V. MURTI...³.

Je crois que M. MAY a raison de présenter la doctrine *mādhyamika* comme une ontologie. Pour reprendre ses propres expressions⁴, « elle construit abolitivement l'être, elle fait l'exposition négative d'une ontologie (et non pas, comme un nihilisme, l'exposition d'une ontologie négative) ». Il s'ensuit aussi que si le Bouddhisme du Grand Véhicule a engendré de véritables écoles idéalistes, postérieures au *Mādhyamika*, celui-ci ne peut être à l'avance rangé parmi elles. La « vérité d'enveloppement » n'est pas réelle, parce qu'elle doit être tenue aussi bien pour faux-être que pour fausse-connaissance ; et la « vérité absolue » est tout ensemble réalité et connaissance absolues.

Entre ces deux ordres y a-t-il relation d'immanence ou de transcendance ? La vérité absolue, le nirvāna sont-ils transcendants ou immanents à la vérité d'enveloppement, au monde de la transmigration ? Je comprends fort bien les raisons qui font hésiter M. MAY et, finalement, l'incitent à rejeter ce schème comme étranger aux perspectives *mādhyamika*. Je pense, cependant, qu'il ne se trompait pas lorsqu'il écrivait dans une étude antérieure⁵ : « Tout d'abord, quelle est la position de la réalité absolue par rapport

³ Cf. aussi quelques articles antérieurs de M. JACQUES MAY, dans l'*Indo-Iranian Journal* 3. 1958 ; 2. 1959.

⁴ *Indo-Iranian Journal* 2. 1959, p. 108.

⁵ In : *Bulletin annuel de la Fondation Suisse* 3. 1954, p. 29.

à la réalité de surface ? Elle ne lui est, pensons-nous, nullement transcendante mais immanente. » Métaphysiquement parlant, c'est bien la continuité d'immanence qui l'emporte, quoique, dialectiquement et psychologiquement prise, la méthode mādhyamika conserve un léger goût de transcendance, dans la mesure où elle reconnaît entre transmigration et nirvāna une « identité négative », un passage par « renversement ».

Il me semble enfin que M. MAY n'a pas tort lorsqu'il insiste sur l'absence de rupture entre les différents niveaux de la *sapience*, de nature nettement intellectuelle, ambiguë entre l'ordre « mondain » et l'ordre « ultramondain », et convertible de l'un à l'autre. Mais ceci n'empêche point, en ce qui concerne la réalité des démarches de l'esprit, de l'intelligence, qu'on doive souligner, en contraste avec le mouvement antinomique de la dialectique, l'immédiateté d'une expérience spirituelle qui caractérise la sapience à son moment terminal.

Une fois encore, remercions M. MAY pour l'œuvre magistrale qu'il vient de nous donner.

OLIVIER LACOMBE.

Fuchs Stephen. *The Gond and Bhumia of Eastern Mandla*. xi-584 pp. in 8°. With 21 pl. and 1 map. London 1960. Asia Publishing House. Price : 71s. 6d.

The Gond and Bhumia, subjects of this ethnographical work, are of interest for more reasons than one. The Gond number approximately 3,264,332 (population-strength in 1941 : "Tribal Map of India", Department of Anthropology, Government of India ; FUCHS, quoting A. V. THAKKAR, *Tribes of India* [Delhi 1950], puts them down at 3,201,004 for the same year). They occupy an extensive area in Madhya Pradesh and adjoining States and display a complex, acculturated pattern of ancient and modern traits. The Bhumia are an important division of the Baiga tribe, "one of the few remaining", as VERRIER ELWIN phrases it, "in the Central Provinces of India that has not yet been greatly affected by civilization". They live in a close, multipronged relationship with the Gond.

The author, whose competence as an ethnographer was well-illustrated by his earlier work on the Balahi (*The Children of Hari*. Wien 1950), has spent more than two decades of his life in India, dedicated to the task of making on-the-spot studies of tribes and castes located particularly in Central India. In the present work, therefore, we have, as is to be expected, a study of unquestioned, general, ethnographic merit, rendered all the more stimulating by a series of occasional annotations which pin-point parallels and deduce affinities and affiliations.

Adequate studies of both these tribes can be counted on the fingers of the hand. For the Gond of the former Bastar State we have W. V. GRIGSON's "The Maria Gonds of Bastar State" (Oxford 1938 ; new edition : Oxford 1949) and V. ELWIN's "The Muria and their Ghotul" (Oxford 1947) and for the Gond of Adilbad FÜRER-HAIMENDORF's "The Raj Gonds of Adilbad" (London 1948). Two or three studies of the language, Gondi, as spoken in limited areas, Betul District and Bastar State, have also been made. As for the Baiga, as J. H. HUTTON, referring to V. ELWIN's "The Baiga" (London 1939) puts it, anthropology has waited for a hundred years for a full account. In the work under review FUCHS concentrates attention on the Gond and Bhumia of Eastern Mandla, thus adding to our information on the Gond and clearly demonstrating the economic and cultural dependence of Baiga on Gond, a fact which ELWIN all but bypasses in his work on the Baiga.

The fact that "in all the tracts which are inhabited by the Baiga, the population is overwhelmingly Gondish" (p. 8) has its resulting consequences on almost all aspects of the "socio-culture" of the two tribes concerned. The Gond by reason of their numbers and relative prosperity compel the Baiga, the oldest settlers in their present habitat, to play the role of socio-cultural imitators ; the Gond in turn playing the same role in relation to Hinduism. We have, therefore, in this book valuable material for a study of the processes of symbiosis and acculturation.

Nevertheless, the Baiga (much more so than the Gond) still retain a number of

their ancient traits. It is on the basis of these traits that FUCHS traces a connection between the Baiga and the Bhuiya of Bihar and Bengal, regarding the former as an offshoot of the latter. The bamboo-plaited rain hood is an instance in point which serves to underline the affiliation between the Baiga and the Bhuiya; but the Gond and Bhumia make these rain hoods equally well, "and it does not appear that either of these two tribes learned to make them from the other" (p. 47). In answering the question – From which part of India have the Gond migrated to their present habitat? – FUCHS points out that "almost half of the Gond speak a Dravidian dialect" (p. 12) and that, following GRIERSON, Gondi "is more akin to Tamil and Kanarese than to Telugu" (p. 12). On the other hand, FÜRER-HAIMENDORF asserts that the colourful and complex cultures of the Murias, the Hill Marias and the Bisonhorn Marias "are representative of ancient aboriginal India and show obvious affinities with the Austroasiatic cultures of Orissa and Chota Nagpur".

It is statements like these which stress the necessity – in the face of appallingly inadequate linguistic, anthropometric, ethnographic and archaeological material – of the intensive study of "crucial instances". For example, the Bhaina, as FUCHS points out, are pronounced totemists, while totemism is almost unknown among the Baiga; yet RUSSELL and HIRALAL regard the Bhaina as a sub-section of the Baiga. Again, materially the Nahal appear to be akin to the Baiga; if further research could demonstrate the identity of the two, the problem of the original language of the Baiga would also be solved (p. 5).

But the study of crucial instances does not displace ethnographical investigations in the old tradition. In giving us this systematic and thorough survey of two important tribes in Central India, the author has rendered valuable service to ethnology and allied disciplines.

J. V. FERREIRA.

Pinnow Heinz-Jürgen. *Versuch einer historischen Lautlehre der Kharia-Sprache.* XVIII-514 pp. in 8°. Mit 1 Kt. Wiesbaden 1959. OTTO HARRASSOWITZ. Preis: DM 70,—.

Das Buch bietet mehr als der Titel verspricht: es geht um den Versuch, die Stellung der Munda-Sprachen näher zu umschreiben. Das Kharia bietet dazu einen sehr geeigneten Ausgangspunkt, da es, was das Lautsystem anbelangt, die offensichtlich altertümlichste Sprache (p. VIII) unter den Munda-Sprachen ist.

Aus den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit ergibt sich, daß „die austroasiatischen Sprachen einschließlich der Munda-Sprachen miteinander etwa so verwandt sind wie die einzelnen Gruppen des indogermanischen Sprachstammes“ (p. 1.). Der Verfasser bietet einleitend eine eingehende Übersicht über diesen ganzen Sprachstamm (dazu eine Karte) und erörtert weiterhin die Stellung der Tjam-Sprachen sowie die Zusammengehörigkeit der austroasiatischen und austronesischen Sprache, wobei er unter allen Theorien über die Stellung der Munda-Sprachen die von W. SCHMIDT für die einzige hält, „die ernstlich diskutiert werden kann“ (p. 7).

Auf die Einzelheiten des gewaltigen Werkes soll hier nicht eingegangen werden. Sie zeigen jedenfalls, wie sehr seit den Arbeiten von SCHMIDT das Material angewachsen und die Methoden verfeinert sind.

Das Corpus der Arbeit machen die beiden großen Teile „Vokalismus“ (pp. 69-196) und „Konsonantismus“ (pp. 197-428) aus. Sie bringen jeweils nach einer Zusammenfassung die deduktive Anwendung des Urmunda-Vokal-(bzw. Konsonanten-)systems auf die wichtigsten Einzelsprachen, eine Methode, die an das Werk DEMPWOLFFS über die „Vergleichende Lautlehre des austronesischen Wortschatzes“ denken läßt.

Dem Verfasser gebührt alle Anerkennung für die ungeheure Arbeitsleistung und besonderer Dank für die umfangreiche (31 Seiten) und mit Anmerkungen versehene Bibliographie, die in der Art der Darbietung sozusagen eine ganze Geschichte der Erforschung des austroasiatischen Sprachstammes darstellt. Es ist für den Anthropos eine besondere Genugtuung, vermerken zu können, daß die Leistung seines Begründers durch dieses gediegene Werk in das rechte Licht gerückt wird, der freilich zu der Zeit, als er sich mit den Problemen „seiner austrischen Sprachfamilie“ beschäftigte, noch mehr Linguist als Ethnologe, also doch in etwa „Fachgelehrter“ (cf. p. VII) war.

A. BURGMANN.

Bascom William R. and Herskovits Melville J. [edit.]. *Continuity and Change in African Cultures*. VII-309 pp. in 8°. With 8 fig. Chicago 1959. The Univ. of Chicago Press. Price : \$ 7.00.

Dieses Sammelwerk enthält Untersuchungen über die Verquickung von Beständigkeit und Wechsel in der afrikanischen Kultur (M. J. HERSKOVITS und W. R. BASCOM), über die afrikanische Linguistik (J. H. GREENBERG), über afrikanische Kunst (J. M. CORDWELL), über afrikanische Musik (A. P. MERRIAM), über die Rolle der Vielweiberei in der afrikanischen Demographie (V. R. DORJAHN), über die Bedeutung der „Ethnohistory“ im Studium des Kulturwandels in Südost-Afrika (CH. E. FULLER), über die Akkulturationsfähigkeit der Ibo (S. OTTENBERG), über den Widerstand gegen das Moderne bei den Pakot (H. K. SCHNEIDER), über die Sippentrennung bei den Ngombe (A. W. WOLFE), über Heirat und Sippe bei den Ashanti und Agni; eine Studie der verschiedenen Akkulturation (R. A. LYSTAD), über die sich wandelnde wirtschaftliche Stellung der Frauen bei den Afikpo Ibo (PH. V. OTTENBERG), über Arbeitsgemeinschaften bei den Wolof (D. W. AMES), über die wirtschaftliche Veränderung und die Mossi-Akkulturation (P. B. HAMMOND), über die Adoption bei den Priesterschaften der Fanti (J. B. CHRISTENSEN) und über die religiöse Akkulturation bei den Anang Ibibio (J. S. MESSENGER, Jr.).

Im ersten Kapitel wird von den Herausgebern dieser Publikation hervorgehoben, daß nicht so sehr die sozialen Einrichtungen, sondern das, was wir allgemein Kultur nennen, den Menschen von der übrigen biologischen Welt trennt. Sogenannte soziale Einrichtungen kenne auch die Tierwelt, wie Familie, Staat usw. Aber nur der Mensch habe eine Sprache, Religion, Kunst und andere Bestandteile der Kultur.

Solche Kultur ist nicht angeboren oder biologisch festgelegt, sondern ein spezifisch menschliches Verhalten. Was nicht angeboren, sondern angelernt ist, unterliegt einem Wandel, und daher ist die eigentliche Frage dieses Buches: Was ist an der afrikanischen Kultur stabil und unveränderlich, und was unterliegt einer Veränderung? Weil die Kultur sich wandelt, darum muß sie in ihrer geschichtlichen Entwicklung verstanden werden, in ihrer Beziehung zu den einzelnen Komponenten, die zu dieser Veränderung beigetragen haben. Diese Art von historischer Anthropologie im amerikanischen Sinne bezeichnen die Herausgeber durchgehends mit dem Wort „Ethnohistory“.

So erfreulich es ist, daß endlich von amerikanischer Seite der in den letzten Jahren blühenden soziologischen Forschungsarbeit (social anthropology) nicht mehr der unbedingte Vorrang eingeräumt wird, so ist doch zu bedauern, daß im vorliegenden Werke nicht offen die Wendung zu jener kulturhistorischen Methode ausgesprochen wird, wie sie dank der Initiative von W. SCHMIDT in Deutschland seit Jahrzehnten gepflegt wird. Die kulturhistorische Methode verfolgt das gleiche Ziel, wie es hier im Buch durch die „Ethnohistory“ geplant wird. HERSKOVITS und BASCOM erinnern zwar kurz an die evolutionistische Methode (p. 8), erwähnen aber leider nicht die europäischen Versuche, diese Methode zu berichtigen. So fehlt z. B. der Hinweis auf die Kulturmorphologie, die von FROBENIUS (Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre. München 1921) begründet wurde, der, vom mathematisch-naturwissenschaftlichen Denken seiner Zeit beeinflusst, die Kultur als eine Art eigenes Lebewesen erkennen will, das in seiner Entfaltung nicht vom Menschen abhängig ist. Auch die Kölner Schule mit FOY, GRAEBNER und ANKERMANN und später die Wiener Schule mit SCHMIDT und seinen Schülern sind nicht genannt, die den historischen Zeitströmungen um die Jahrhundertwende gerecht zu werden versuchen. All diese Forscher betrachteten die Menschheitskulturen mit ihren auftauchenden Parallelen in ihrem geschichtlichen Zusammenhang. In der von ihnen vertretenen kulturgeschichtlichen Ethnologie steht im Gegensatz zur Kulturmorphologie eine äußere, durch historische Beeinflussung bedingte Entwicklung gleichberechtigt neben der inneren allgemeinen Menschheitsentwicklung.

Für SCHMIDT sind die durch exakte kulturhistorische Forschung herauskristallisierten Kulturgebiete ebenso lebendige Organismen wie das Leben selbst. Damit ist gemeint, daß die einzelnen Glieder, die eine Kultur ausmachen, „Wirtschaft, Ergologie, Gesellschaft, Sitte, Religion, nicht zusammenhanglos nebeneinander stehen in einer zufälligen Verbindung; sondern daß sie organisch miteinander verbunden sind, so daß man

vielfach aus der Art des einen auf die des anderen Teiles schließen kann. Das wird auch dadurch noch verstärkt, daß gewöhnlich einer dieser Teile tragend und beherrschend hervortritt, entweder die (religiöse) Weltanschauung, oder die Wirtschaft, oder die Gesellschaft, und dann allen anderen Teilen und ihren einzelnen Elementen ein gewisses eigenes Siegel aufdrückt. Dieses Siegel ist nun ein neues, umfassendes Qualitätskriterium, das die einzelnen Elemente mit sich nehmen, und welches dann den historischen Zusammenhang mit dem Mutterkulturkreis erkennen läßt" (W. SCHMIDT, Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie. Münster 1937, p. 165).

Die amerikanischen Forscher des vorliegenden Werkes wollen in ähnlicher Richtung weiterarbeiten. Zu begrüßen ist, daß sie nicht gleich von der Entwicklungsgeschichte der Menschheit im allgemeinen reden wollen, sondern ihre Untersuchungen auf regional begrenzte Gebiete beschränken. Sie hoffen, durch Feldforschung in den verschiedenen afrikanischen Gebieten südlich der Sahara für das Werden und Vergehen der Kulturen eine Klärung zu finden durch das Aufzeigen der stagnierenden und der wechselnden Elemente. Es soll also nicht bei einem reinen Feststellen akkultureller Elemente bleiben. Wie ist aber eine derartige Bemühung ohne ein umfangreiches Literaturstudium möglich? Alles Kulturgesehen durch die Jahrtausende hindurch ist durch eine Kette von Akkulturationen bedingt. Die geplanten historischen Untersuchungen lassen sich darum nicht nur durch eine vielleicht einjährige Feldforschung in den einzelnen Gebieten befriedigend durchführen, sondern müßten gleichzeitig durch ein eingehendes Quellenstudium unterbaut werden, was aber bei vielen Arbeiten, wenn überhaupt, dann nur in bescheidenem Rahmen erfolgt ist.

Es ist nicht gut möglich, in einer Besprechung auf alle Artikel des gut ausgewählten Themenkreises der vorliegenden Publikation einzugehen. Doch sei noch ganz besonders auf die Untersuchung von FULLER verwiesen, der als Missionar in den Jahren 1939-1952 in Südost-Afrika tätig war, und dem dadurch und durch sein intensives Literaturstudium eine abgerundete Darstellung der „Ethnohistory“ in the Study of Culture Change in Southeast Africa möglich wurde. FULLER versäumt nicht zu erwähnen, daß noch eine Unmenge von historischen Dokumenten der Auswertung harren, die, neben weiterer Feldforschung und anderer Erforschung der zeitgenössischen afrikanischen Kultur, zu einem besseren und zuverlässigeren Verständnis des Wechsels und der Beständigkeit der afrikanischen Kulturen führen könnten.

J. HUPPERTZ.

Ottenberg Simon and Phoebe [edit.]. *Cultures and Societies of Africa*. ix-614 pp. in 8°. With 24 pl. New York 1960. Random House. Price: \$ 7.50.

Ein „Lesebuch“ für die höheren Kollegien und Universitäten Amerikas „to provide an Introduction to the anthropology of Africa south of the Sahara and to show the range of African social and cultural forms“ (p. 5). In der Auswahl der „Lesestücke“ berücksichtigten die Herausgeber mit Ausnahme von GRIAULE und MAQUET nur die anglo-amerikanische Fachliteratur. Es sind bekannte Namen wie RICHARDS, LINTON, FORDE, FORTES, LITTLE, HUNTINGFORD, WILSON, BASCOM, RATTRAY, COLSON, EVANS-PRITCHARD, HERSKOVITS, SCHAPER, KUPER, FALLERS, FAGG, NADEL, DOUGLAS etc., deren Arbeiten aus Zeitschriften und Monographien hier in mosaikartiger Zusammenstellung neu veröffentlicht werden. Sie sollen ein repräsentatives Bild von der Mannigfaltigkeit des traditionellen sozial-kulturellen Lebens und seiner verschiedenen inhaltlichen und geographischen Aspekte geben.

Man wird gerne die Kompetenz der einzelnen Autoren und die Qualität ihrer Arbeiten anerkennen. Auch die Auswahl der Themata, die in den fünf Hauptgruppen: People and Environment – Social Groupings – Authority and Government – Values, Religion, and Aesthetics – Culture Contact and Change zusammengefaßt sind, zeugt von Überlegung. Doch wird dem politisch-rechtlichen Bereich – was sich aus der fast ausschließlichen Beschränkung auf die anglo-amerikanische Literatur erklärt – ein unverhältnismäßig breiter Raum gestattet, während andere Gebiete, wie z. B. die Sachkultur,

die Zeremonien des Lebens- und Jahreszyklus, Animismus und Hochgott-Vorstellungen etc. kaum ihrer Bedeutung entsprechend berücksichtigt sind.

So kann diese Zusammenstellung kaum den Eindruck eines beseelten Gesamt-Mosaiks des afrikanischen Lebens wiedergeben, weil eben hier Einzelaspekte aus verschiedenartiger ethnischer Umwelt in logischer Ordnung aneinandergereiht werden. Hingegen zeichnet die ca. 80 Seiten umfassende Einleitung der Herausgeber das typisch Afrikanische in manchem sehr trefflich und bietet auch in einigen Teilbereichen einen guten Ansatz zu einem Gesamtbild. Die eine oder andere Aussage wird man etwas einschränken müssen, z. B. : „... Pygmies, who are essentially Negro in their physical characteristics...“ (p. 19) ; „... particularly in Ruanda-Urundi, Uganda ... are found the Nilotes ...“ (p. 19); „... Berbers emphasize patrilineal ties ...“ (p. 14). Auch dürften die Herausgeber in ihrer linguistischen Übersicht nicht einfach an den deutschen Afrikanisten vorbeigehen und sich allein auf GREENBERG stützen.

Der kontinentale europäische Leser wird die ausgewählte Bibliographie anglo-amerikanischer Publikationen über Afrika, wie auch die Wiederveröffentlichung einzelner, in nicht leicht zugänglichen amerikanischen Zeitschriften publizierter Arbeiten begrüßen.

H. HUBER.

Jahn Janheinz and Ramsaran John. *Approaches to African Literature*. 1 : Non-English Writings. 2 : English Writings in West Africa. 31 pp. in 8°. Ibadan 1959. Ibadan University Press. Price : 2s.

Auf der jährlichen Konferenz „West African Library Association“ an der Universität Ibadan, Nigeria, wurden unter anderen im März 1959 zwei kurze Referate über afrikanische Literatur gehalten. Beide sind zuerst in Wala News, Bulletin of the West African Library Association, Vol. 3, pp. 117-128, Juni 1959 erschienen und im vorliegenden Heft separat nachgedruckt unter Hinzufügung einer Bibliographie mit über 200 Titeln von modernen afrikanischen Schriftstellern aus Französisch- und ehemals Französisch-Afrika, aus dem Kongo, aus Südafrika, Ostafrika, Westafrika und von Afrikanern, die in England oder Amerika leben.

Es handelt sich um moderne Literatur, die sich von der traditionellen mündlichen Überlieferung hauptsächlich dadurch unterscheidet, daß die Dichter nicht mehr anonym bleiben und ihre Werke drucken lassen. Den Beginn der modernen Literatur setzt JANHEINZ JAHN mit dem Zeitpunkt der Einführung des lateinischen Alphabetes in Afrika gleich. „As this literature is using European as well as African languages, stylistic researches will be necessary to find out, whether one individual literary creation has to be classified as belonging to European or to African civilization, for neither the language used, nor the birthplace of the author can decide this, nor his colour of skin. Literature can be classified according to stylistic categories“ (p. 5). Innerhalb der afrikanischen Literatur lassen sich zunächst zwei Perioden unterscheiden. Die ältere brachte die sogenannte Zöglingsliteratur (gefördert durch die Missionsschulen) hervor, dann folgte die Emanzipationsliteratur. Eine dritte Kategorie entwickelte sich von Amerika her (Negro Spirituals, Blues).

JOHN RAMSARANS Aufruf (p. 15 f.), die moderne afrikanische Literatur in einer umfassenden Bibliographie zusammenzustellen, war nicht in den Wind gesprochen. In den Frankfurter Heften 1961 veröffentlicht J. JAHN in Fortsetzungen die neuesten Erscheinungen. Darüber hinaus ist zu hoffen, daß der gleiche Autor in absehbarer Zeit seine afrikanische Literaturgeschichte mit vollständiger Bibliographie herausgeben kann.

H. CHRISTOFFELS.

Holas B. *Cultures matérielles de la Côte d'Ivoire*. Préf. par FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY. (République de la Côte d'Ivoire, Ministère de l'Education Nationale, Centre des Sciences Humaines.) 96 pp. in 8°. Avec 61 pl. et 25 fig. Paris 1960. Presses Univ. de France. Prix : 7,50 NF.

Die heutigen Ethnologen vernachlässigen oft das Studium der gegenständlichen Kulturformen und der damit verbundenen Kunst Afrikas. Andererseits sind Kunstbücher über Afrika meist viel zu allgemein gehalten und nicht genügend ikonographisch fundiert. Dem Verfasser des vorliegenden Buches gelingt es, beide Extreme zu vermeiden.

Es ist als Einleitung zum Studium von Kunst und Handwerk der Elfenbeinküste gedacht, und zwar besonders für Gymnasien und Lyzeen.

Nach einem kurzen Hinweis auf die Urgeschichte des Landes beschreibt der Autor die verschiedenen Lebensbedingungen der Eingeborenen, je nachdem, ob es sich um Ackerbauern, Jäger, Fischer oder Wildbeuter handelt, sowie die entsprechenden Geräte.

Es folgen aufschlußreiche Darstellungen von Wohnkultur, Haushaltsgeräten, Kleidern und Haartrachten.

Dann geht der Autor auf Handwerk und Kunsthandwerk ein: Wandmalerei, Töpferei, Weberei, Färberei, Leder- und Metallbearbeitung. Auf Holzarbeiten, wie Statuen und Masken, wird in dieser Studie viel Sorgfalt verwandt. Ein Abschnitt über Musik und Tanz beschließt das kleine Werk. – Das Buch zeugt von solider Sachkenntnis. Besonders erfreulich ist die verständnisvolle Berücksichtigung des völkisch-religiösen Hintergrundes bei den verschiedenen Stämmen.

Die Elfenbeinküste eignet sich ausgezeichnet für eine derartige Darstellung. – Stark profilierte, eigenständige Kulturen bestehen nebeneinander und beeinflussen sich gegenseitig in fruchtbarer Weise. Man beachte z. B. den wesenhaften Unterschied zwischen den klassisch-balancierten Baoulé-Masken und den surrealistisch-phantastischen Guéré-Masken.

Die differenziertere – beinahe philosophisch-abstrakte – Weltanschauung der Senufo-Kultur steht in reizvoller Kontrastwirkung zu den aus psychologisch tiefer gelagerten Schichten kommenden Wandmalereien von Meerungetümen aus der Cavally-Gegend.

Das Interesse des Rezensenten gehört den Akanstämmen. Es ist leider selbst in Fachkreisen viel zu wenig bekannt, daß große Akanstämme an der Elfenbeinküste leben; es dürften nahezu 2 Millionen Menschen sein. Hinzu kommt, daß die Akankultur auf zahlreiche kleinere Stämme der Elfenbeinküste einen starken Einfluß ausgeübt hat. – Schon das Bildmaterial von B. HOLAS zeugt von der großen Bedeutung der Akankultur für die Elfenbeinküste. Zwei Dinge fallen dabei auf:

Erstens findet man durchgehend einheitlich gestaltete Gegenstände der Akankultur, z. B. Zeremonialschwerter, Häuptlingsinsignien, Terrakotten, Goldgewichte und Textilien.

Zweitens sind die Akanstämme eine kulturelle Symbiose mit den Völkern der Elfenbeinküste eingegangen, unter denen sie sich ansiedelten. Dies zeigt sich besonders bei den Baoulé-Statuen und -Masken.

Das Buch ist nicht rein historisch-retrospektiv. Die kulturellen Wandlungen, die durch die Plantagenwirtschaft, die modernen Verkehrsmittel und die Schule herbeigeführt werden, finden die ihnen gebührende Berücksichtigung.

Der Autor ist wie kein anderer berufen, ein solches Werk zu schreiben. Seit langen Jahren forscht er an der Elfenbeinküste und das vorzügliche Museum in Abidjan ist sein Werk. Sein umfassendes Wissen zeigt schon der Literaturnachweis. Leider fehlt vielen Veröffentlichungen eine solche umfassende Schau. Selbst viele gebildete Afrikaner kennen ihre eigene Kultur und Vergangenheit kaum. Sie begnügen sich mit einer schlagwortartigen Verherrlichung alles Afrikanischen. Was aber wirklich bei ihnen zählt, ist westliche Technik und westliches Wissen.

Dieser Tendenz wollen die verantwortlichen Männer der Elfenbeinküste mit Büchern wie dem vorliegenden steuern. Bedauerlicherweise hat sich diese Erkenntnis bei andern westafrikanischen Erziehungsbehörden noch nicht genügend durchgesetzt. Die

Illustrationen sind vorzüglich. Die knappe Formulierung bringt es jedoch mit sich, daß einzelne Abschnitte für den nicht-Fachmann sowie die gebildeten Afrikaner und Gymnasiasten, an die sich B. HOLAS vor allem wendet, nur schwer verständlich werden. Dies fällt besonders bei der Darstellung der religiösen und soziologischen Funktion der Sénoufo-Masken auf.

Das Buch gehört in die Bibliotheken der Anthropologen und der Kunstgeschichtler. Für letztere bietet es einen guten Beitrag zur regionalen Ikonographie afrikanischer Kunst. Im übrigen zeigt gerade dieses Buch und seine Bibliographie, wieviel an der Elfenbeinküste noch zu erforschen ist.

HANS W. DEBRUNNER.

Field M. J. *Search for Security*. An ethno-psychiatric study of Rural Ghana. 478 pp. in 8°. London 1960. FABER and FABER. Price: 42s.

Die Autorin zeigt in diesem Buch, daß Geisteskrankheiten und geistige Affiziertheit im ländlichen Afrika genau so verbreitet sind wie im überzivilisierten Abendland.

Der erste Teil des Buches beginnt mit einer trefflichen Beschreibung des Milieus, aus dem die geistig affizierten Menschen kommen, deren Krankheitsbild im 2. Teil (The Patients) von Fall zu Fall beschrieben wird. Dann umreißt die Autorin die Ideologie der Patienten, da deren Kenntnis für das Verstehen der Fälle unumgänglich ist.

Es folgt ein Kapitel über religiöse Trance (Spirit Possession), d. h. über die Art und Weise, wie Medien an heidnischen Schreinen in Trance geraten und was davon zu halten sein dürfte. Es folgt die Beschreibung der sogenannten „neuen Schreine“ in Ghana; das sind neue Formen des Heidentums, die besonders dem Bedürfnis nach Schutz vor den angeblichen Hexen entgegenkommen, und die man darum auch schon Anti-Hexen-Schreine genannt hat. Die Autorin kennt diese Art von Schreinen gründlichst, sammelte sie doch an ihnen den Hauptanteil ihrer Informationen.

Im 5. Kapitel des 1. Teiles (The Troubles and Desires of Ordinary People) werden die Bitten gewöhnlicher, geistig nicht affizierter Menschen besprochen, die diese an den neuen Schreinen vorbrachten. Es sind zumeist Klagen über schädigende Tätigkeit der Hexen und Bitten um Schutz gegen Krankheit, Mißerfolg, Kindersterblichkeit, Eheschwierigkeiten, Impotenz, pädagogische Entwicklungsprobleme, Schlaflosigkeit etc.

In einem Anhang zu diesem Kapitel werden die Aufschriften auf den Lastwagen analysiert, die das Hauptverkehrsmittel Ghanas sind, mit erhellenden Schlüssen auf die Mentalität der Chauffeurs.

Der 2., weit umfangreichere Teil des Buches beschreibt 146 Fälle von geistig affizierten, z. T. direkt geisteskranken Menschen (case histories). Sie sind systematisch geordnet: Depression, Reaktion auf Furcht, Angstgefühle, die paranoide Reaktion, neue Fälle von Schizophrenie, Geisteskrankheit als Resultat von physischen Erkrankungen, ungewollte Psychosen, post-influenzale Psychosen, schizo-affektive Psychosen, geistig affizierte Kinder, balancierte Personen und chronische Schizophrenie (als Vergleichsmaterial).

Die bei aller Gründlichkeit behutsame Beurteilung berührt angenehm. Sie zeugt von tiefer Ehrfurcht vor dem afrikanischen und andersgearteten Menschen.

Das Buch ist voll von bemerkenswerten Einzelerkenntnissen. Genannt seien die Bemerkungen über den soziologischen Effekt des Kakaoanbaus, der Familien weit weg von ihrem Heimatort führt (p. 24), über den Onkel mütterlicherseits, den man in der Akangesellschaft dereinst beerben wird, und der darum im Kind ein Trauma weckt; er ist „full-fed“: das Kind bekommt nur was übrigbleibt (p. 27 f.). Auf p. 38 findet sich eine glänzende Definition der soziologischen Funktion des Hexenglaubens (sie stammt von M. FORTES): of „providing something to blame when things go wrong“. Der Glaube an Zwerge (p. 45) hängt damit zusammen, daß geistig affizierte Personen oft Liliputaner-Illusionen haben. In Ghana wirken sich solche Illusionen auch auf Denkweise und religiöse Vorstellungen normaler Menschen aus; die Autorin spricht daher von „influence of sub-clinical mental illness on ideology“ als einem oft vernachlässigten Faktor.

Auf pp. 46-48 ist vom „Theologischen Dogma“ die Rede. Ständige Völkerverschiebungen durch die Jahrhunderte bringen es mit sich, daß in Ghana die verschiedensten Elemente und Fragmente von religiösen Vorstellungen und Riten zu finden sind. Trotzdem glaubt die Autorin einen ausgleichenden Prozeß festzustellen, der all diese Fragmente und Elemente zu einem einheitlichen religiösen Denken umformte.

Lesenswert ist auf pp. 49-51 die Beschreibung des „popular assessment of Christianity“. Die Kritik der ungeschulten ländlichen Afrikaner am Christentum wird so dargestellt: „The main aspersion cast to-day upon Christians by *obosom*-worshippers¹ is that the former trade upon the fact that they are not threatened, in this life, by any retribution for sin. The *obosom* makes stern ethical demands: Christian Church membership demands only that delinquency be not found out“ (p. 50). Solche Behauptungen kann man in der Tat in Afrika oft hören: die Verbundenheit des kirchlichen Schulwesens mit westlichem Denken, das zerstörerisch emanzipierend wirkt, führt zu solchen bedenklichen Fehlurteilen. Natürlich spielen dabei noch andere Faktoren mit.

Gegenüber dem zwiespältigen Urteil über die heidnischen Priester stellt die Verfasserin nüchtern und gerecht fest: „The profession of priest, like that of any of the professions in our own country – Medicine, the Stage, the Bar, the Police – contains its quota of poor and base personalities, its leaven of richly endowed excellent personalities and its body of inoffensive pedestrian members. By and large, the people who do well in it exhibit the same personal qualities which would bring them esteem and success in any other calling“ (p. 76).

Diese Beispiele guter Einzelerkenntnisse könnten beliebig vermehrt werden. Demgegenüber sind Fehlurteile im Buche relativ selten und kommen meist dann vor, wenn die Autorin sich veranlaßt sieht, Parallelen aus Gebieten außerhalb ihres westafrikanischen Forschungsbereiches heranzuziehen.

Man kann sich fragen, ob die von M. J. FIELD herangezogene etruskische Parallele zum mythischen Waldungeheuer *sasabonsam* (p. 46) nicht zu weit hergeholt ist und höchstens als Kuriosum Interesse beanspruchen dürfte. Das gleiche gilt für die Behauptung: „It may even be that the lesser deity Tsaweh (often called Nyongmo Tsaweh or Sky-god Tsaweh), of the Accra Plain, was once Jahweh“ (p. 47 f.).

An den Parallelen zwischen der Trance westafrikanischer heidnischer Medien und der „Geistbesessenheit“ der alttestamentlichen Propheten (p. 78) ist manches richtig gesehen. Ob allerdings die Erzeugung von chemischem Rauch für die Erklärung gewisser Elemente der Mosegeschichte wirklich fördernd ist, muß bezweifelt werden. Auf alle Fälle gehört diese Darstellung nicht in ein sonst so vortreffliches Buch über Westafrika.

Das Buch als Ganzes ist jedoch eine wertvolle Ergänzung der religionsgeschichtlichen Literatur über Ghana – das erste Buch, das vom psychiatrischen Standpunkt aus geschrieben ist. Das ist wichtig, da die Medizin in Ghana sonst leider noch völlig pragmatisch betrieben wird, und zwar in Missionsspitalern ebenso wie in Regierungsspitalern. Ärzte und Krankenschwestern in Westafrika werden gut daran tun, das Buch sorgfältig zu studieren. Ebenso sollten die im Schulwesen tätigen Europäer zumindest den ersten Teil durcharbeiten. Das gilt auch für Missionare und Pfarrer. Der Religionswissenschaftler und Soziologe wird auch gern zu diesem Buch greifen, denn es enthält mehr als sein Titel verspricht.

HANS W. DEBRUNNER.

Middleton John. *Lugbara Religion*. Ritual and Authority among an East African People. XII-276 pp. in 8°. With 5 pl. and 10 fig. London 1960. Oxford Univ. Press. Price: 38s.

This book is the best and most detailed study of the ancestral rites of an African people which has yet been published. As such, it is essential reading for anyone interested in the study of the religions of primitive peoples. However, it is not, as the title seems to imply, a comprehensive study of all – or even most – aspects of Lugbara religion.

¹ *obosom* „Schutzgeist“.

In his preface the author states : "This book does not seek to present Lugbara religion as a system of theology, but to make a sociological analysis of the place of ritual and belief in Lugbara social life. For reasons which will become apparent, most attention is therefore devoted to the rites and beliefs associated with the cult of the dead. But since this cult cannot be understood in complete isolation, I have included accounts of some other rites and beliefs."

The Lugbara studied by the author inhabit northern Uganda. They are the only central Sudanic people in British East Africa and are usually grouped linguistically and culturally with peoples of the Sudan and Congo.

The author introduces his study with a very brief account of Lugbara social and political organisation. The bulk of the book may be divided into two sections : two chapters forming an exposition of Lugbara beliefs and practices related to the cult of the dead ; one chapter forming a detailed analysis of the relation of such beliefs and practices to the struggle for power and authority within Lugbara society. The study concludes with a brief discussion of various other topics, some of which are only loosely related to the preceding chapters : myth, witchcraft, sorcery, prophets, dualistic concepts, social change.

The heart of the book is the penultimate chapter in which the author indicates how the performance of ritual for the dead serves as a field of struggle for authority within the lineage segments which comprise the various Lugbara clans. The author discusses thirty-four occasions of ritual performed within one settlement during a period of over one year. This settlement was comprised of one minimal lineage. However, at the time the study was made, this group was in the process of dividing into two new minimal lineages. The author shows how ritual beliefs and practices involving the cult of the dead were used by rival leaders within the group in their attempts to hasten or prevent the potential fission of this lineage. Ritual to placate the dead, divination, accusation of having invoked the dead or of having practised witchcraft, were each in turn used in this struggle. On some occasions these activities secured the harmony and co-operation of these contesting kinsmen while on other occasions they served as means of venting the bitter anger and jealousy of these men. Conveniently for the author, the elder whose authority held these two segments together died in the course of the study. Consequently, the analysis is neatly turned to include the final stages of fission of this group. To my knowledge, this complicated but fascinating chapter is the best existing account available of the means ritual provides for the expression of the various social relations within an African society. That ritual serves such purposes is hardly a novel assertion among social anthropologists, but the author has provided us with the first richly detailed and intensive account for a particular social unit within an African society. It is only from such accounts as this that the sociological significance of such systems of religious belief can be grasped.

This book is indeed welcome as a very real contribution to our understanding of the workings of ritual within a patrilineage. However, there are two important omissions which somewhat detract from the excellence of much of this book. The sociological significance of a people's religion is difficult to understand without the broader framework of their social, political and economic organisation. The degree to which this subsidiary information must be provided is undoubtedly a matter of some dispute. In this reviewer's opinion, the author's all too brief introductory chapter does not provide sufficient information for this task. For example, the author gives us only two half-pages of information on Lugbara economy. Such extensive background material would be less necessary here if other books on the Lugbara existed, but they do not. Secondly, although the author explicitly states that he is concerned with social relations and not primarily with beliefs, this division may at times seem somewhat spurious. There are many points in the book at which a clearer and more detailed exposition of Lugbara cosmology, values and symbolism would seem necessary in order to understand the social actions being described. The ideology behind rainmaking, fertility, divination and the dualistic aspects of the Lugbara's world are touched upon very lightly indeed. I give a

few examples of where such elaboration seems especially desirable: The author's table of the dualistic aspects of the Lugbara's world (p. 250) was extremely interesting but clearly demanded a more extensive analysis and undoubtedly could have been supplemented with further entries, some of which were hinted at elsewhere in the book itself. For example, witchcraft, sorcery, and divination are placed with women rather than men, and yet the author states that "witches are always men" (p. 239). The reader learns that men and women are treated very differently in regard to the consecration of sacrifices and that there are important sexual differences relating to witchcraft, sorcery and divination. Do these rest upon certain moral, spiritual and perhaps even physical attributes of the sexes? Unfortunately, the reader is not given any clear idea of how these many conceptualisations are interrelated. One would guess that the ordering of this wealth of information on Lugbara ideology might provide extremely powerful tools for analysing Lugbara's social actions.

Undoubtedly it would require another volume to deal with these topics. The great interest of what has been already presented surely allows readers to hope that the author will provide us with another book, or at least with many additional articles, concerned with these important questions of Lugbara belief, values and symbolism.

The book itself is attractively bound and produced. The reader would have been greatly aided in coping with the complexities of the penultimate chapter if the relevant genealogy were placed on a fold-out page so that it could have been examined in conjunction with the text. It is unfortunate that there is no bibliography; it is especially needed in this instance since the other publications which provide important supplementary information on the Lugbara are found in widely scattered sources. In his preface and footnotes the author refers to some of the publications in question, but strangely enough does not cite his own important article on the Lugbara political system which appeared in "Tribes without Rulers" of which he was co-editor. T. O. BEIDELMAN.

Young Roland and Fosbrooke Henry. *Land and Politics among the Luguru of Tanganyika*. XII-212 pp. in 8°. With 8 pl., 2 fig., and tables. London 1960. ROUTLEDGE & KEGAN PAUL. Price: 35s.

The two authors of this book, an American political scientist and a former government anthropologist in Tanganyika, present this study as an analysis of the political organisation of a chiefdom in East Africa. The area studied is that of the Luguru, matrilineal Bantu cultivators living in the mountains of east-central Tanganyika. The authors attempt to describe the traditional Luguru political organisation and then to indicate how this is related to the modern local Native Authority. As a focal point for their analysis they have chosen to describe the course of a government land usage scheme which was opposed by a large number of the Luguru. They try to account for the failure of this scheme and hope that in so doing they can indicate some of the basic problems in local government in East Africa. In short, this study attempts to present data of value to students of African local administration and to social anthropologists. Unfortunately, this volume does not meet the current standards of analysis in either of these fields, and, indeed, the authors give the impression that they have not digested any of the important relevant works on either topic. This is most regrettable since their problem is of enormous importance today and since the Luguru themselves are an especially interesting subject, both to social anthropologists and African administrators.

This volume is divided into eight chapters plus several appendices of supplementary information. The chapters deal with: changing political institutions in Tanganyika; the history, geography and demography of the Luguru area; the social organisation of the Luguru; Luguru lineages, marriage, and rights to land; the modern system of local government of the Luguru; the relation of the Luguru to a nearby urban area and to the colonial administration; the Luguru Land Usage Scheme; colonial policy and the implications of African nationalism. The first and last of these chapters contain very little information about the Luguru and are only tenuously related to the bulk of the

book. This means that the remaining one hundred and fifty pages of text must carry the burden of the large and complex topics listed above. The resulting shallow generality and lack of detail and depth are the greatest defects of this study.

To illustrate this serious criticism, I briefly mention some examples of the many instances of omissions or generalisations I have in mind: In the second chapter the reader is given a very brief history of the area. In it, one and a half paragraphs are devoted to the thirty years of German colonial influence in the area while three pages are devoted primarily to scenic impressions of early English travellers and to various irrelevant details of their expeditions. The Luguru area was profoundly influenced by the Germans and was the site of one of their major inland stations in East Africa. A scholarly account of the influence of colonial rule upon the Luguru political system would surely require a clear description of German rule as well as a careful consideration of the social, economic and political influence of the Arabs. Instead, we are given a few brief and disconnected remarks upon these points. The Luguru area has some of the richest historical documentation in inland Tanganyika, and it is extraordinary that the authors cite none of the wealth of early German and French literature of this period, not even such invaluable and well-known sources as HANS MEYER, CARL PETERS, F. STUHLMAN, FR. HORNER, FR. LE ROY, and R. SCHMIDT.

In the beginning of their discussion of Luguru social structure the authors cite two symposium volumes on African political systems and note that neither provides information on any matrilineal, acephalous African society. They then seem to imply that their information on the Luguru will begin to fill such a gap. They make no mention anywhere of the research of Professor E. COLSON, FOSBROOKE's predecessor at the Rhodes Livingstone Institute. Her name appears in one footnote as a co-editor of a symposium but her work is not mentioned. COLSON's books and numerous articles present an intensive and important study of the Tonga, a matrilineal, acephalous African people extremely similar socially to the Luguru. Furthermore, the authors make no attempt to relate their findings to any other African studies either of matrilineal societies or of problems in local administration. Ethnographic accounts of the Luguru, in English and French, have appeared earlier in various journals, including "Anthropos", and none of these are cited either.

The authors' discussion of Luguru social organisation is too general to provide useful ethnography to the social anthropologist, nor does it make any theoretical contribution. If the authors' aim was to provide a useful political account, they have failed in this as well. They do not make clear how power and authority are exercised by individuals in the chiefdom, how orders are issued and carried out, i. e. how government policies are actually communicated to and implemented at the local, "grass-roots" level. The authors do not make clear precisely how local leaders enforce their control over the distribution of land or how supernatural beliefs, such as witchcraft, rainmaking, ancestor propitiation, support the present political system. We are only told that "shared ritual" is "a diminishing force", yet we are later told that the leader protesting against the Land Usage Scheme gained support because ... "with him in power there was the promise of more rain and better crops" (p. 152). After finishing the book, one still has no clear idea of how brideprice and "land rent" are actually collected, how economic aid is obtained from members of a neighbourhood or matrilineage, how local government labour is secured to build roads, clear paths, etc., precisely how criminals are apprehended, how litigation is carried out (other than in three land cases), how taxes are collected, etc. The problem of sanctions, so vital to both social anthropologists and political scientists, is not adequately discussed. For example, the authors write: "In one case a lineage member agreed to sell such a house, valued at about eight hundred shillings, to an outsider for just that sum. The lineage interfered, prohibited the sale, and a lineage member, with the assistance of others, bought it in for three hundred shillings. The original owner did not go to court, but had he done so there would have been little chance of his succeeding" (pp. 71-72). This is one of the more detailed examples in the text and yet it well illustrates the authors' inability to come to grips with the actual means

by which power and authority are exercised. What lineage members enforced these acts and why? In what way did they interfere? Why was there little chance of a successful court case? Likewise, there is no discussion of the well-known problem of a headman's conflicting obligations to his subjects and to his government superiors. A reader wonders about possible wealth differentiation within local descent and settlement groups and how this is related to political leadership, about the way in which police and courts are employed to enforce the decisions of headmen and others.

The authors devote only three pages of discussion (pp. 115-117) to local courts even though these are generally conceded to be one of the most crucial aspects of African local government. This description is a mere account of the Tanganyika Government's official publications on what a court should be; it gives little information as to how such bodies actually function to maintain order within the chiefdom. In one of the appendices, the authors give a very brief outline of the Luguru court system and the court records for three cases. This is far more useful than their previous discussion and one wonders why such material was not incorporated into the text and related more systematically to the analysis. Unfortunately, we are only given information from government court records of cases which do not seem to have been attended by the authors. Anyone who has worked with African courts will be aware of the limitations and dangers of reliance exclusively upon such "official records" of court procedure and cases, however detailed they appear to be. I use the word "exclusively" since I presume the authors would have used illustrations of such cases which they had actually attended if they had been able to do so.

The authors only briefly mention the Christian missions in this area. This is amazing since the Luguru area is one of the earliest and greatest Roman Catholic mission centres in East Africa. The Church is responsible for most of the education in the chiefdom so that the issues of Christian belief and Church membership inevitably enter into local Luguru political affairs. As the largest non-traditional landowner in the chiefdom, as the teacher of almost all modern oriented Luguru and consequently the source of their initial ideas concerning modern life, the Christian mission requires some analysis in any discussion of contemporary political affairs in this area. For example, there was no mention of the mission's official and unofficial positions in regard to the Land Usage Scheme, nor was there any mention of the issue of religion in the recent 1958 elections even though this was a topic of argument in the Luguru area when I was there in 1957-58.

Chapter six discusses the affairs of Morogoro town, the administrative centre on the borders of the Luguru chiefdom. There is a long discussion of the "on paper" functions of the township government, local town services, etc. but there is little attempt to relate all of this to the previous chapters on the Luguru chiefdom. It is obvious that many groups centred in the town do affect the Luguru chiefdom but the authors make little attempt to give us a cogent picture of how this happens.

The concluding chapters describe the Luguru Land Usage Scheme and the present political trends in the district, especially in the light of the current African nationalist movement towards self-government. The nationalists are discussed only in the most general terms and are never systematically related to political affairs within the chiefdom. The tribal affiliation of local nationalist leaders was never discussed. The authors do not mention that membership in any political party is forbidden African government employees and that this had interesting implications for the Native Authority. There is no clear discussion of how the Land Usage Scheme was implemented locally through the headmen and courts, but we are told that the scheme "required additionally the use of Native Authority, which was capable of making binding rules" (p. 146). What effects did this scheme have upon various headmen and their relations to their subjects? How did it affect the hierarchy of the Luguru officials within this Native Authority? How did the courts function in this affair? What were the conflicting attitudes and aims of the various individual Africans and Europeans involved, in terms of their positions within a local political hierarchy? We are given scraps of information on these problems but no systematic discussion and analysis.

The book is attractively laid out but the illustrations are poorly reproduced. There is no bibliography and the index is not a complete guide to the topics in its listings. The ethnological map inside the cover is almost illegible to anyone not already familiar with the names on it. Some of the tribal boundaries and linguistic categories presented might not be acceptable to all anthropologists, e. g. the click-speaking Sandawe appear on the map as Nilotes.

It is dejecting that a volume on such an important subject and dealing with such a fascinating area and with such potentially dramatic data could prove so dissatisfying. In view of the paucity of books on Tanganyika, this study provides much useful information. However, it cannot be recommended as a scholarly contribution either to the study of African local government or to social anthropology.

T. O. BEIDELMAN.

Trimborn Hermann. *Das Alte Amerika*. (Große Kulturen d. Frühzeit, N. F.) 277 pp. in 4°. Mit 112 Taf., 4 Farbtaf., 6 Abb., 5 Kt. und 1 Zeittaf. Zürich 1959. FRETZ u. WASMUTH. Preis: sFr. 27.—.

Will man eine Zusammenschau der Hochkulturen Amerikas geben, so drängen sich einem gleich grundsätzliche Fragen auf, die der Beantwortung des zentralen Problems dienen, was im präkolumbischen Amerika als Hochkultur zu bezeichnen sei. TRIMBORN hat sich in dem vorliegenden Buch an den scheinbar geschlossenen Raum gehalten, der allgemein in der amerikanischen Archäologie als „Nuclear America“ bezeichnet wird und das Gebiet zwischen den Zentralen Anden und Meso-Amerika umfaßt, einschließlich dieser beiden Regionen. Ferner wurden die Antillen mit einbezogen. Es ergibt sich natürlich sofort die Frage, wie weit der Begriff „Hochkultur“ (der eigentlich erst genau zu klären wäre) hier in allen Fällen angebracht ist. Meso-Amerika und das Zentrale Anden-Gebiet fallen zweifellos unter diese Überschrift. In den dazwischenliegenden Räumen ist die Situation schon schwieriger. Nur wenn wir eine geschichtete Gesellschaft als Maßstab nehmen, lassen sich auch die meisten Kulturen Kolumbiens und des südlichen Mittelamerika hier einordnen. Dieses ist zumindest für die Zeit der Conquista möglich, aus der Berichte diesen Zustand schildern. Für die älteren, archäologischen Zeiten haben wir dagegen nur wenige oder keine Anzeichen einer solchen Gesellschaftsordnung, und eine ganze Reihe von Stämmen hat diesen Stand sicherlich niemals erreicht. So ist es auch bei den Bewohnern der Antillen sehr fraglich, ob sie je dieses Kriterium besaßen. Auf der anderen Seite sprechen viele Anzeichen dafür, daß der Südosten der heutigen USA eher in diesen Rahmen passen würde. Diese Kulturgruppe, die mit ihren entwickelten Zeremonialbauten und ausgeprägten Kunsterzeugnissen wahrscheinlich mexikanische Kontakte besessen hat, ist gerade in Deutschland recht wenig bekannt und wurde noch nie in einem solchen Rahmen behandelt. Ihr Fehlen in diesem Buche ist daher entschuldbar, um so mehr als wahrscheinlich dadurch der sicherlich von dem Verleger gesteckte Rahmen überschritten worden wäre.

Wenn man von diesen grundsätzlichen Betrachtungen absieht, dann stellt „Das Alte Amerika“ eine sehr brauchbare, gut bebilderte und mit einem Register versehene Übersicht dar, in der auf knappem Raume (der Text ohne die Bilderläuterungen, Register etc. umfaßt 118 Seiten in großen Typen) viel gesagt wird. Wenn hier und da Einwände vorhanden sind, so sind es meist die eines Spezialisten, der gerne diese oder jene Frage anders gesehen hätte, z. B. die der Herkunft der Tiefland-Maya. TRIMBORN glaubt, daß sie ursprünglich an der Golfküste beheimatet waren und gewisse olmekische Wurzeln besitzen (p. 40), während der Rezensent sie lieber aus dem guatemalteckischen Hochlande abwandern lassen möchte. Hier sind bereits um 1000 v. Chr. Gruppen vorhanden, die fast als Hochkulturen bezeichnet werden können und die auch Stelen besessen zu haben scheinen, wie die neuesten Forschungen zeigen. Sie waren mehr als die Olmeken mit den Tiefland-Maya verwandt. Eine endgültige Lösung hierüber gibt es allerdings noch nicht, und beide Ansichten lassen sich durch Argumente verteidigen, so daß es sich hier keinesfalls um einen Fehler des Autors, sondern vielmehr um eine Auffassungssache handelt.

Von den fünf besprochenen Regionen (Mexiko, Maya-Gebiet, südliches Mittel-

amerika, Kolumbien und Zentrale Anden) ist das Kapitel über Mittelamerika weitaus das schwächste, wenigstens erscheint es dem Rezensenten so, der allerdings gerade hier sein Spezialgebiet hat. Auch der Bildteil ist für dieses Gebiet schwach und bringt teilweise recht untypische Stücke. Von den herrlichen Erzeugnissen der alten Bewohner Panamas ist z. B. nicht ein einziges abgebildet. – Unter den Punkten, denen der Rezensent hier nicht zustimmen kann, ist die Festlegung der Grenze zwischen Nord- und Südamerika am Südrande des Nicaragua-Sees (p. 58). Wenn man überhaupt Meso-Amerika zu Nordamerika hinzurechnen will (was eigentlich nicht zutrifft), so muß seine südliche archäologische Grenze durch Honduras und El Salvador verlaufen, etwa auf der Linie Río Uloa – Río Jiboa. Südlich davon treten wir in einen ganz anderen Raum ein, den zentralamerikanischen, der ein ausgesprochenes Eigengepräge hat und im südlichen Costa Rica endet. Er macht hier einer südamerikanischen Einheit, dem „Zwischengebiet“ (Intermediate Area) Platz (cf. W. HABERLAND, Zentralamerika. Begriff, Grenzen und Probleme. In: Amerikanistische Miszellen. Hamburg 1959, pp. 53-59). Zentralamerika war zweifellos während der letzten Jahrhunderte vor der Conquista eine Schwächezone, welche von Norden und Süden dauernd weiter eingedrückt und beeinflusst wurde. Sie hatte sich jedoch noch nicht so weit aufgelöst gehabt, daß sie keine Rolle mehr spielte. Vielmehr wurden viele Einflüsse aufgesogen und höchst individuell verarbeitet. – Am Rande sei zu diesem Abschnitte noch vermerkt, daß die Pipil doch Steinbauten errichteten (p. 60), deren eindrucksvollste Zeugnisse die Ruinen von Cihuatán in El Salvador sind. In dem gleichen Lande finden sich noch weitere Beispiele für diese Bauweise durch den oben genannten Stamm.

Wenn der Rezensent in den vorhergehenden Zeilen eine vielleicht heftige Kritik geübt hat, so möchte er auf der anderen Seite TRIMBORNs Darstellung der Chibcha-Wanderungen und ihren ursächlichen Zusammenhang mit karibischen Vorstößen, wahrscheinlich von Venezuela aus (p. 75), unterstreichen. Es scheint auch, trotz der teilweise noch recht verworrenen Archäologie Kolumbiens, archäologische Beweise hierfür zu geben. Ob San Agustín nicht doch verhältnismäßig jung ist und Tierradentro mehr eine Ausstrahlung denn eine Nachfolge oder Überlagerung (p. 82), ist wieder eine Auffassungssache. Immerhin zeigen die Goldfiguren des nachweislich späten Calima-Stiles oft frappierende stilistische Ähnlichkeiten mit San Agustín, und das Scherbenmaterial der leider immer noch unveröffentlichten Grabungen der vierziger Jahre in San Agustín scheint ebenfalls eher auf ein junges denn auf ein älteres Datum zu deuten.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß das vorliegende Buch eine sehr gute Übersicht über die Hochkulturen Alt-Amerikas darstellt, welches die schwierige Materie und die auseinanderstrebenden Meinungen der Spezialisten oft in vorsichtiger und eleganter Art interpretiert, wie das kluge Abwägen der C¹⁴-Daten (p. 119) und der postulierten Einflüsse aus Asien (p. 122 f.) zeigt, um nur einige Beispiele zu geben.

WOLFGANG HABERLAND.

Foster George M. *Culture and Conquest. America's Spanish Heritage*. (Viking Fund Publications in Anthropology, 27.) x-272 pp. in 8°. With 9 pl., 5 fig., 6 plans, and 1 map. New York 1960. WENNER-GREN Foundation. Price: \$ 5.00.

Most scientific research into the cultures of Latin America, either by design or out of ignorance, has been focused so intently upon resurrecting the pre-Columbian Indian cultures that the Spanish ingredients in the amalgam remain a puzzle to this day. In great part, Spanish American studies have proceeded on the assumption that the Iberian contributions to South America formed a wholesale uniform monochromatic transfer of the way of life in Old Spain to New Spain. Time and time again, anthropologists found many lacunae in this assumed Spanish diffusion. FOSTER has undertaken an ambitious inquiry into precisely what Spanish culture traits and complexes the Conquistadores actually brought to America and what elements of Spanish culture they left in the home country, and why.

In perfectly logical fashion FOSTER went to Spain itself. There, with the aid of

Spanish authorities, minute and thorough inspection of the Spanish literature, and on-the-spot visits to thirty-two Spanish provinces, he has been able to prove that the Spanish contributions to Latin America were actually "selected", partly deliberately and partly unconsciously, primarily from the provinces of Extremadura and Andalusia. With minor modifications from New and Old Castile and León, predominant representation from these two provinces was found in the following types of traits: agriculture, fishing, arts and crafts, social patterns, funerary practices, popular religious practices, speech. All these traits were brought to America through informal channels. However, "it is clear that the formally transmitted categories of culture, in which Church and State policy were predominant, are Castilian rather than Andalusian-Extremaduran. This is to be expected, for the obvious reason that Castile was the kingdom of the ruling house and of the administrators and churchmen most concerned with government" (p. 231).

Essential to FOSTER's argument is the further explanation as to why, although other provinces contributed greater numbers of immigrants later on, Extremadura and Andalusia retained this large proportional representation from the donor culture. Why did not the early "conquest culture" which admittedly came from western and southern Spain, take in traits from the many other areas of Spain and Spanish sub-cultures from which emigrants eventually outnumbered those from Extremadura and Andalusia? FOSTER's explanation of this anomaly is derived from his interpretation of the whole Latin American acculturational story as a *rapid* "crystallization" of the unplanned aspects of the conquest culture and the native Indian cultures. Since the Spanish ingredients in this amalgam were mainly from these two provinces, these early variants of Spanish culture put an indelible stamp on the Spanish colonies which later contributions did little to mar or change. For, once the colonial cultures "became comparatively well integrated and offered preliminary answers to the most pressing problems of settlers, their forms became more rigid: they may be said to have crystallized. After crystallization, and during a period of reasonably satisfactory adjustments to social and natural environments, the new Spanish American colonial cultures appear to have become more resistant to continuing Spanish influence. These stabilizing cultures were then less receptive to change and less prone to accept new elements from the parent culture which had been left behind or rejected in the initial movement" (p. 232 f.).

FOSTER correctly points out that besides the social and psychological analyses that anthropologists are wont to employ in explaining the give and take of culture diffusion and acculturation, these factors alone can never fully "explain" the new culture unless "the *time sequence*¹ of formation and presentation of conquest culture" (p. 234) is understood. It is only in the recognition of the fact that "new hybrid and drastically altered native cultures must make rapid decisions and then abide by most of these decisions, if they are to endure" (ibid.). We can only hope that FOSTER, or some one else, will continue this analysis into other aspects of the Latin American cultures. Only from such a well-documented perspective of culture conquest and crystallization, can the Hispano-American cultures be understood and studied with any hope of success.

SYLVESTER A. SIEBER.

Jacobs Elizabeth Derr. *Nehalem Tillamook Tales*. Ed. by MELVILLE JACOBS. ix-216 pp. in 4°. Eugene 1959. Univ. of Oregon Books. Price: \$ 3.00.

This collection of sixty Nehalem Tillamook Salish myths, together with five sections of abstracts of myths, were recorded in 1934. As the native cultures of this area began to disappear already a hundred years ago, one is not surprised to find that they were dictated by one informant, CLARA PEARSON, a full-blood Nehalem.

The stories of the Tillamook Indians were classified by the natives themselves as falling into three periods. The earliest was the Myth Age, the second the Era of Transformation, when the South Wind made the earth over into what it is today, and the

¹ The reviewer's italics.

last, the Period of True Happenings. In the last stage the tales supposedly relate actual events. It is interesting to note that the stories of "real happenings" contain almost as many mythological elements as those of the earlier two periods.

Probably the most useful feature in this work is the index of ethnographic data scattered throughout the stories. This allows one to survey not the whole culture of course, but certainly the "basic features of social life ... slavery, inequality in wealth, polygyny, and surpluses" (p. iii) come to the fore. In the appended index page references are included also to Boas' "Traditions of the Tillamook Indians" (1898), and his "Notes on the Tillamook" (1932). One could only wish that all such collections of tales were similarly indexed to facilitate scholarly research and cross-cultural comparisons.

SYLVESTER A. SIEBER.

DUNNING R. W. *Social and Economic Change among the Northern Ojibwa*. xiv-217 pp. in 8°. With 16 pl., 16 fig., and 26 tables. Toronto 1959. Univ. of Toronto Press. Price: \$ 5.50.

DUNNING's monograph is an ethnographic report on one of the sixty-six Northern Ojibwa bands that stretch in Canada all the way from the border of Quebec throughout Ontario into Manitoba. They are the northern congeners of the Chippewa who reside mainly in three of the United States, Michigan, Wisconsin and Minnesota. Although the Pekangikum band is located on a lake at the end of the Berens River just inside the Ontario border, it is one of the most isolated Ojibwa groups. It was with great difficulty that I was able to visit this band myself in 1950.

Ethnologically the Northern Ojibwa, or Saulteaux, belong to the northeastern Algonkians all of whom, more or less, make a living by hunting, trapping and fishing. Unlike the other Algonkians, however, the Ojibwa seem rather to be "economic opportunists", who seasonally evince a greater variety in their pursuits. Pekangikum society is an excellent example of the "small subsistence-level economy". Up until recently, according to DUNNING, much of the social elaboration found in the southern representatives of this tribe was lacking in the northern regions simply because the sparse settlement of the area made it impossible. Thus, for instance, the totemic identification which is present among all Ojibwa is very much attenuated in the north. It is the main aim of DUNNING to show that this situation is now changing through the introduction of government subsidies which alleviate the food problem somewhat, better equipment and more intense methods of trapping, increased cooperation between a wider circle of kin with a corresponding decrease in the number of cross-cousin marriages, a closer alignment of patrilineal kinsmen almost in a unilineal sense based on the principle of the social solidarity of brothers.

Probably the greatest lesson for research into the "acculturative processes and differences in local traditions", that can be gained from DUNNING's report on Pekangikum is the description he gives of the way this simple band has "continued successfully and increased numerically without any major personal or first-hand contact with the Western socio-economic world ... While there has been enormous influence in many fields ... the society itself has remained spatially distinct and isolated from the outside world ... In short, the acculturative influences have been indirect, being mainly economic and political, while the society both in personnel and ethnic way of life has remained essentially the same ... but let us note that although there has been a decrease in cross-cousin marriage, it has not disappeared ... and this decrease is not due to a re-definition of the kinship group and hence of society ... Pekangikum society [simply] has too large a population to be organized around bilateral cross-cousin marriage ... there has been an increase in virilocality ... and intensification of the implicit dual division of society as expressed in stronger joking and avoidance behavior patterns, as well as both intra-camp and extra-camp conflicts ... a further sociological development is the new concept of band cohesion vis-a-vis outsiders" (pp. 163-208). In a word, Pekangikum demonstrates the profound effects of acculturation with a minimum of culture contact. DUNNING puts his analysis in a wider frame of reference through comparisons with the works of C. LEVI-

STRAUSS on the Nambicuará (see his « endogamie vraie » ¹) and of DAHLBERG, Inbreeding in Man ², of J. SUTTER and L. TABAH, Les notions d'isolat et de population minimum ³, and of J. HONIGMAN, Social Organization of the Attawapiscat Cree Indians ⁴ and others.

SYLVESTER A. SIEBER.

Aschmann Homer. *The Central Desert of Baja California : Demography and Ecology.* (Ibero-Americana : 42.) XII-282 pp. in 8°. With 16 pl., 9 maps, and 19 tables. Berkeley and Los Angeles 1959. Univ. of California Press. Price : \$ 5.00.

Baja California seems to have been the utter antithesis of Alta California. Except for three or four disparate small linguistic groups in the south and a sharp change to northern Yuman affiliations in the upper fringes, the whole central district of Baja California fell into one classification, namely, Peninsular Yuman, or Cochimí, as the Jesuit missionaries called them. Although the early missionaries rated the family much like the type they had known in Europe, ASCHMANN expresses the opinion that the social scale was inclined in the direction of women, but he offers little proof to substantiate this contention. The economy was a mixture of food gathering, hunting and fishing, with wild vegetable foods outweighing animal foods.

Life in Baja California was hard in so many respects that one wonders why anybody would stay there. The prime concern was for drinking water. The missionaries introduced herds but at best they were a scrawny lot. The area seems to have been plagued by four or five death-dealing diseases which recurred in five or ten year cycles with devastating results. After the expulsion of the Jesuits in 1768, and the assumption of control by secular authorities, syphilis became pandemic and the death rate reached an appalling one hundred or more per thousand of the population.

The missionary sequence went from the Jesuits to the Franciscans and then to the Dominicans and, paralleling the disheartening succession of worsening conditions and depopulation, was one long sad degeneration into degeneration and gloom. ASCHMANN makes it clear that the decline of the missions was in large part due to the "spreading incidence of syphilis" (p. 248). Conditions became so demoralizing that it became almost impossible to keep missionaries in the area and even the best of them looked forward to recall. By 1800 or even earlier, ASCHMANN states, "many of the missionaries were acting like neurotics. The enthusiasm for great work was nearly gone. Serving in the dying missions of Baja California, for all but [the] cynical and opportunistic ... was a grim duty to be endured in hope of heavenly reward and retirement to a comfortable convent before too long" (p. 249 f.).

Depressing as the account of conditions and events in Baja California may be, this book might be recommended simply because it paints a dark picture of the discouraging realities that are possible. Contemplation of the worst possible may well indeed have a sobering and salutary effect.

SYLVESTER A. SIEBER.

Laski Vera. *Seeking Life.* Foreword by J. COLLIER. (Memoir 50.) XIII-176 pp. in 8°. With 6 fig. Philadelphia 1958. American Folklore Society.

Two thirds of VERA LASKI's memoir is a detailed description of the Raingod Ceremony of the Tewa Pueblo at San Juan, New Mexico. The first section of this part of her report outlines the social and religious background of this, the largest and northernmost village of the five Tewa speaking Pueblos. The Raingod Drama itself with the attendant texts is given in great detail and is certainly a welcome addition to the numerous accounts we have on Pueblo ceremonies and ritual. The author, however, is not satis-

¹ Les structures élémentaires de la parenté. Paris 1949, p. 57.

² Genetics 14. 1929, pp. 421-454.

³ Population 6. 1951, p. 494.

⁴ Anthropos 48. 1953, pp. 809-816.

fied to let well enough alone but proceeds to regale us with her "Interpretation and Meaning". This modernistic hodgepodge is concocted from FREUD, JUNG, FRAZER, NIETZSCHE, JACOB MORENO, and others. Amid the confusing "interpretations" projected into this native religious psychodrama, the Raingod Ritual becomes a "highly sublimated human blood sacrifice", "the enactment of a divine marriage for the purpose of promoting fertility", "a dualism of opposite principles that have to be balanced", "a creative union of opposites". About the only thing that prevents this highly dubious procedure from becoming utterly ridiculous is the author's caution to the reader to "keep in mind that the average Tewa is as unconscious of this hidden meaning as the average dreamer is unconscious of the psychoanalytic interpretation of his dreams" (p. 68). It is well for him that he is, for if he had any inkling of what Miss LASKI makes of it, he would soon give up the whole performance.

The Second Part tells of the "Making of a Medicine Man", "How a Man is Made Into a Fishperson", as well as descriptions of Healing Ceremonies and Shamanism in San Juan. Here again there follows an "interpretation" as far-fetched and out of place as the earlier one.

SYLVESTER A. SIEBER.

Nicholson Irene. *Firefly in the Night*. A Study of Ancient Mexican Poetry and Symbolism. Illustr. by ABEL MENDOZA. 231 pp. in 8°. Illustr. London 1959. FABER and FABER. Price: 25s.

Wie alle anderen Wissenschaften entwickelt sich auch die Archäologie nach bestimmten, ihr innewohnenden Gesetzmäßigkeiten. So scheinen am Anfang ihrer Untersuchungen immer die chronologischen Fragen zu stehen. Erst wenn diese in gewisser Weise gelöst sind, wendet sich die Aufmerksamkeit der Forscher anderen Aspekten zu. Es ist keinesfalls ein scharfer Übergang, denn die Chronologie spielt auch weiterhin eine Rolle, und andere Themen können schon sehr früh aufgegriffen werden, aber das Schwergewicht verlagert sich, und lange vernachlässigte Seiten der alten Kulturen treten plötzlich in den Vordergrund, besonders solche geistiger Inhalte, die eventuell durch schriftliche Nachrichten belegt sind. Dieser Wandel ist vielleicht z. Zt. gerade in der aztekischen Archäologie zu bemerken, wo man sich in den letzten Jahren in verstärktem Maße mehr geistigen Aspekten zugewendet hat. Ein solcher ist die Dichtkunst und die Symbolik, beide bis zur Conquista im zentralen Mexiko in hoher Blüte stehend. Neben anderen Interpreten ragt hier der Mexikaner ANGEL MARÍA GARIBAY hervor, dessen Arbeiten auch für das vorliegende Werk anregend gewesen sein dürften.

Grundsätzlich sind zwei Bemerkungen an den Anfang dieser Diskussion zu stellen, eine lobende und eine kritische. Zu loben ist vor allen Dingen, daß hier versucht wird, in größerem Umfang einem breiteren Publikum die Schönheit und den tiefen Sinngehalt der Nahua-Poesie näher zu bringen, so wie es nach Wissen des Rezensenten in englischer Sprache bisher noch nicht geschah. Bedauerlich ist aber, daß die Autorin darauf verzichtete, die genauen Quellen für die einzelnen Gedichte (mit gewissen Ausnahmen, besonders in dem sehr guten Kapitel über die Erziehung) anzugeben. Dadurch ist es einem ernsthaften Leser, und auch dem Rezensenten, kaum möglich, bei Kenntnis der aztekischen Sprache die Treue der Übersetzungen zu prüfen, von der doch vieles, wenn nicht alles, in diesem Falle abhängt.

Um gleich bei den Übersetzungen zu bleiben, so kann sich der Rezensent mit einigen der angeführten Beispiele nicht ganz einverstanden erklären und hat deshalb auch mit GÜNTHER ZIMMERMANN, dem besten deutschsprachigen Kenner des Aztekischen, einzelne Fälle besprochen. So können wir uns z. B. der Namendeutung *Tláloc* = „Wein (oder *Pulque*) der Erde“, nicht anschließen (p. 149). An einer anderen Stelle (p. 49) findet sich ein sehr alter Lesefehler, denn das hier angeführte *Opochoquiyahuayocan* muß eigentlich *Apochoquiyahuayocan* heißen, das „wo keine Rauchausgangsstelle ist“ bedeutet und einen ganz anderen Sinn gibt als das angeführte „wo die Türen an der linken (Seite) sind“. Man könnte wahrscheinlich noch eine ganze Reihe anderer Stellen anführen, wo die Übersetzungen anfechtbar sind, doch hält sich der Rezensent nicht für kompetent

darin und möchte eine solche Kritik lieber denjenigen überlassen, die, wie ZIMMERMANN, eine ausgezeichnete Kenntnis der Sprache haben.

Das Buch ist faszinierend, und doch kann man sich öfter nicht des Gedankens erwehren, daß vielleicht etwas zuviel in die Gedichte hineininterpretiert wird, und daß bei den im Grunde oft richtigen Feststellungen teilweise zu sehr verallgemeinert wird. Dies kommt gleich in Kapitel 1, „Nahua-Größe und die Tragödie der Azteken“, zum Ausdruck. Wohl waren blutige Menschenopfer unter der aztekischen Herrschaft üblich, aber wer weiß, wie weit die Zahlen stimmen, ob sie nicht übertrieben worden sind, wie bei vielen anderen Zahlen der Conquista? Einzelne Opfer hätten in dem Europa der damaligen Zeit, in dem Foltern, Verbrennungen und öffentliche Hinrichtungen nicht selten waren, kaum Aufsehen erregt; hingegen machten in den Berichten Hekatomben viel mehr Eindruck und gaben nebenbei einen guten Grund zur Versklavung der Indianer. Ich glaube sicher, daß wir einmal, falls wir je die Unterlagen bekommen, viel werden abstreichen müssen.

Es scheint uns sehr übertrieben, wenn man von Itzcoatl schreibt: „He set up Huitzilopochtli the Warrior as the mythical head of a Fascist state“ (p. 25). Wir dürfen nicht vergessen, daß die Azteken ein relativ kleines Volk inmitten des menschenreichen Hochtales waren, spätgekommene Barbaren, die nicht nur um ihre Existenz kämpfen mußten, sondern sicherlich auch viel Spott ihrer gebildeteren Nachbarn einzustecken hatten. Sie hatten nur einen Gott, der ihnen half und den sie aus der alten Heimat mitgebracht hatten, eben *Huitzilopochtli*. Als sie die Vormacht erreicht hatten und auch begannen, den anderen Göttern zu huldigen, wurde ihr Gott der höchste. Genau wie sie die Völker hatte er die anderen Götter besiegt, und sie waren ihm untertan. Parallelen gibt es hier genug. Es sei nur an Mesopotamien erinnert, wo fremde Götter (durch ihre Abbilder) in Gefangenschaft gebracht und in einem „Göttergefangnis“ im Tempel aufgestellt wurden, Diener des siegreichen Gottes. *Huitzilopochtli* ist also keine späte „Erfindung“ wie aus dem Obigen hervorzugehen scheint, sondern für die Azteken uralte, wenn auch jung für die anderen Bewohner von Anahuac. Hier liegt nach Meinung des Rezensenten gerade eine der großen Schwierigkeiten der Interpretation aztekischen Gedankengutes: daß wir nur selten wissen, wohin genau der Informant gehörte. Er war Bewohner des Hochtales, aber inmitten dieser Vielfalt waren Herkunft und Bildung ausschlaggebend für seine Darstellung der Verhältnisse. Daher wissen wir ja auch so wenig über die Bauern des Hochtales, viel weniger jedenfalls als über die Bewohner Tenochtitláns oder anderer großer Orte. Die Azteken waren, als die ersten Berichte geschrieben wurden, nicht gerade beliebt. Man schob ihnen gerne viel Schuld an dem Elend zu und mochte sich nicht mit den alten Unterdrückern identifizieren, wenn man das Glück hatte, aus einem anderen Stamme oder Staate zu kommen. Wir wissen auch z. B. positiv, daß die religiösen Anschauungen in Tezcoco, wenn auch nicht diametral entgegengesetzt, so doch sehr verschieden von denen Tenochtitláns waren. So sind viele Widersprüche, die sich gerade in der Religion ergeben, zu erklären, und alle Untersuchungen müßten diese Aspekte mit einkalkulieren.

Der Religion sind in dem Buche die nächsten beiden Kapitel gewidmet. IRENE NICHOLSON ist der Auffassung, daß die Nahua-Religion letztlich in gewissem Sinne monotheistisch war und daß die Vielzahl der Götter nur personifizierte Aspekte eines Gottes, nämlich *Ometéotls* waren. Auch hier scheint sie über das Ziel hinausgeschossen zu sein. Es ist durchaus möglich, daß einzelne große Geister, wie z. B. Nezahualcoyotl, Herrscher von Tezcoco, einen solchen Gedankengang hatten, aber weder die Masse des Volkes noch zumindest die niedere Priesterschaft glaubte daran. Diese Spekulation war nachträglich konstruiert, die bewunderungswürdige Schöpfung großer Denker, die aber nicht verallgemeinert werden darf, genauso wenig wie wir von SOKRATES' Gedanken sagen können, daß sie den Geist der damaligen Zeit und die Gedanken des Volkes widerspiegeln. Auch von den Dichtern dürften nur wenige diese Ideen gehabt haben. Für sie, wie für viele andere, waren die Götter selbständige Wesen, eventuell gelenkt von dem unbekannten Gotte, dem Schöpfer, aber doch nur soweit Teil von ihm wie alle Schöpfung Teil des Schöpfers ist. – Viele Götter waren auch nicht dem Boden Anahuacs entwachsen, sondern

erst später, mit Ausweitung der Kenntnisse, hinzugekommen, wie SELER an ihren charakteristischen Trachtenstücken zeigen konnte, oder es waren vergöttlichte Menschen bzw. Kulturhéroen, wie z. B. *Quetzalcoatl*, deren Verehrung man legalisierte, indem man sie in das Pantheon aufnahm. Aus diesem Vorgang erklärt sich auch die öfter vorkommende Überschneidung der Kompetenzen, die bei personifizierten Aspekten nicht auftreten dürfte, besonders wenn es sich um ein festes System handelte.

Die Autorin ist der Meinung, daß die Gesänge etc. ausschließlich religiös bestimmt sind. Auch dies ist etwas zuviel gesagt. Die Masse der uns überkommenen Poesie befaßt sich mit religiösen Themen, es ist aber auch eine nicht geringe Zahl rein historischer Gesänge vorhanden. Daß in ihnen religiöse Anschauungen mitklingen, ist nicht zu verwundern. Man wäre erstaunt, wenn es nicht so wäre. Doch kann man deshalb noch lange nicht diesen Typ als religiöse Gesänge kennzeichnen, es sei denn, daß man die Ilias und Odyssee ebenfalls hier einordnete, was aber kaum jemandem einfiel. Hier wie dort verquickten sich die Götter mit den Menschen und leben und leiden mit ihnen. Letztlich ist aber dieses Anschauungssache, so wie es auch in anderen Fällen in diesem Buche zutrifft, z. B. einen Teil der Kriegergesänge könnte man auch als Preis- oder Huldigungslieder auffassen. Zweifellos spielte die Religion in allen ihren Aspekten unter den Azteken, und wahrscheinlich auch unter den anderen Nahua-Stämmen, eine hervorragende Rolle, doch sollte man deshalb nicht in den Fehler verfallen, alle Dinge durch die Religion zu erklären. Die Poesie war augenscheinlich sehr stark mit ihr verquickt; aber schließlich steht uns nur eine Auswahl zur Verfügung, die sehr einseitig sein kann und in der wichtige Aspekte ohne Beispiel sind, z. B. die Poesie des einfachen Volkes.

Im ganzen betrachtet, haben wir in diesem Werk eine sehr interessante Zusammenfassung der präkolumbischen, zentral-mexikanischen Poesie vor uns, die schon in ihrer Zusammenstellung lobenswert ist. Es ist hier eine gute Diskussionsgrundlage für weitere Untersuchungen geschaffen. Dem Laien und dem Fachmann bietet die Autorin eine wertvolle Einführung in die Fülle und Schönheit alt-mexikanischen Gedankengutes.

WOLFGANG HABERLAND.

Hopp Werner. *Sterben – wenn nötig, töten – nie.* Vom Leben, von den Sitten und den Gebräuchen der heutigen Waldindianer. (Die Welt von heute.) 228 pp. in 8°. Mit 1 Kt., 26 Abb. und 64 Taf. Berlin 1958. Safari-Verlag. Preis : DM 12,50.

In den zwanzig Jahren, die WERNER HOPP, Pflanzen und Insekten sammelnd, im Amazonasgebiet verbrachte, gab es oft Gelegenheit zu einem mehr oder weniger intensiven Kontakt mit den Indianern, die in weiten Teilen dieses riesigen Gebietes noch die unbestrittenen Herren sind. Von der fremden Welt dieser Kinder des Waldes, in die uns der Verfasser führt, geben schon die eigenartigen Stammesnamen eine kleine Idee, z. B. Huitóto, Orejón, Parintintín, Mundurucú, Jívaro, Omágua, Cayapó, Gradúas, Tucano usw. HOPP trifft mit guten und schlechten Indianern zusammen, er ist bei ihnen im Frieden und im Krieg, er nimmt teil an ihren Festen, bei denen der farbige Feder schmuck seine Begeisterung weckt, er beobachtet ihre Hochzeitszeremonien und hört ergriffen ihren Schöpfungssagen zu. Der Naturforscher macht sich über die Vergangenheit der Indianer seine Gedanken und fragt, wie wohl die künftigen Geschicke dieser Menschen sein mögen. Er weist auf die modernen Probleme des roten Mannes hin, die vor allem im Kontakt mit der Zivilisation der Weißen ihre Ursache haben.

Um den Sinn des Buches zu verstehen, muß man sich seinen ersten Satz, den Titel der Einleitung, vor Augen halten : „Meine Erlebnisse sprechen aus diesem Buch.“ HOPP zeigt sich in diesem Erlebnisbericht als scharfer Beobachter, als großer Freund der Indianer, als ein Mann, der sich in fremde Welten verhältnismäßig leicht einleben kann und der, eine kluge Auswahl treffend, sich auf wichtige Dinge zu beschränken weiß, die anschaulich und fesselnd erzählt werden. Mit sympathischer Offenheit wird darauf hingewiesen, wenn nicht selbst beobachtete Dinge, sondern Einzelheiten aufgezeichnet werden, die von unter den Indianern lebenden Weißen stammen. Da der Naturforscher in seiner Pflanzen- und Insektenjagd nicht selten in Gebiete kam, die noch nie von einem

Fachethnologen betreten wurden, enthalten die Berichte viel Neues und Originelles, das als Material für wissenschaftliche Arbeiten von Bedeutung ist.

In kleinen, für das Ganze nicht sehr wichtigen Angaben wäre manches zu berichtigen, z. B. beherrschte NIMUENDAJÚ wohl kaum „die Dialekte fast aller Indianersprachen“; er starb 1945, nicht 1948. Wie brachte (pp. 8-10) der schändliche Raubbau den brasilianischen Staat zur Inflation? Warum vermeidet der Verfasser das deutsche Wort „Stamm“ oder „Indianerstamm“ und braucht das fremde Wort „tribu“, das die Sätze schwerfällig und steif macht? So treffend auch das Wort des großen Indianerfreundes RONDON „Sterben – wenn nötig, töten – nie“ sein mag, als Titel scheint es mir weniger geeignet, da es nicht das andeutet, was im Buch geboten wird. Wenn ferner von Kreisen gesprochen wird, die sich für die Indianer einsetzen, wird fast nur auf RONDON und die staatlichen Behörden des Indianerschutzes hingewiesen, nicht aber auf die Mission. Von ihr ist nur dann die Rede, wenn dort Unterkunft und Schutz gefunden oder Auskunft über Sitten und Bräuche der Kinder des Waldes erlangt wird. Sie hätte aber auch als Schützerin der Indianer ein anerkennendes Wort verdient, da es WERNER HOPP auf seinen vielen Reisen sicher nicht verborgen bleiben konnte, daß in manchen entlegenen Gebieten der Missionar der einzige ist, der die Rechte der Indianer verteidigt.

WILHELM SAAKE.

Schmitz Carl A. *Historische Probleme in Nordost-Neuguinea*. Huon-Halbinsel. (Studien z. Kulturkunde, 16.) VIII-441 pp. in 8°. Mit 43 Abb., 9 Kt. und 1 Faltkt. Wiesbaden 1960. FRANZ STEINER Verlag. Preis: DM 32,—.

Das Buch bedürfte einer sehr eingehenden Besprechung, und zwar von Fachleuten verschiedener Gebiete, wobei neben dem Experten für Neuguinea vor allem ein geschulter Methodiker und ein Linguist in Frage kämen. An den Ergebnissen der Feldforschung, die SCHMITZ im Gebiet der Huon-Halbinsel von August 1955 bis November 1956 durchführte, wird man vernünftiger- und billigerweise kaum etwas aussetzen, zumal sie in enger Zusammenarbeit mit der dort tätigen Mission erfolgte. Problematischer dürften die kulturhistorischen Folgerungen sein. Sie sind in Anwendung der kulturhistorischen Methode (nach GRAEBNER-SCHMIDT) erarbeitet, an der noch im Sinne der neueren Entwicklungen einige Korrekturen vorgenommen wurden. Einleitende Bemerkungen theoretischer Art umreißen den Standpunkt des Verfassers und zeigen sein Bestreben, auch andere Richtungen in die Methode einzubauen, und zwar nicht nur in der praktischen Anwendung, sondern auch in ihrer gedanklichen Verknüpfung. – Die Untersuchungen führen nun zu dem Resultat, daß sich im Gebiet der Huon-Halbinsel drei Grund-Kulturen (A, B und C) voneinander unterscheiden lassen. Die Kultur A ist vor-austronesisch und in dem Gebiet die älteste. Die Träger dieser Kultur kommen vom Westen, der Geelvink-Bai, her und konnten den nördlichen Tieflandstreifen in seiner ganzen Breite besiedeln; sie drangen auch in die nördlichen und südlichen Bergtäler ein. Ihre Sprache und Kultur überschreitet die Zentralkette des Bismarckgebirges und dehnt sich zum Wahgi-Tal hin aus. Die Kultur B ist linguistisch ungeklärt, ethnographisch aber in ihrer Selbständigkeit gesichert. Die Entscheidung, ob es sich bei den Trägern der Kultur B ursprünglich um Nicht-Melanesier oder ältere Austronesier handelt, wird erschwert durch das Neben- und Durcheinander von Sprachen mit „Präfix- und Suffix-Konjugation“, die sich aber im Wortschatz nahezustehen scheinen. Mehrere Indizien weisen auf die ersteren hin. Diese Kultur drang von der Küste aus ins Innere der Insel vor. Sie war außerordentlich expansiv und hat eigentlich dem vor-austronesischen Kulturbild von Neuguinea den Stempel aufgedrückt. Rein austronesisch ist Kultur C und ihre Träger, die die Nordküste und die ihr vorgelagerten Inseln besiedelten.

Man kann dem Verfasser den Mut bei der Erarbeitung weiträumiger Zusammenhänge gewiß nicht absprechen, wobei sogleich hinzugefügt werden muß, daß sich diese Großzügigkeit auf sehr solide Fundamente stützt. SCHMITZ kennt die Literatur und damit all die Versuche, die bereits unternommen wurden, die historischen Zusammenhänge in diesem wirren Gebiet zu klären. In eingehender Feldarbeit hat er dazu in die tatsäch-

lichen Gegebenheiten Einblick gewonnen. Wenn hier nun trotzdem einige Bedenken angemeldet werden, so beziehen sie sich vornehmlich auf den linguistischen Aspekt. Bei der ganzen Argumentation spielen die sprachlichen Verhältnisse eine bedeutsame Rolle, obgleich der Verfasser, wie er mehrmals nachdrücklich betont, kein Fachlinguist ist. Er kennt aber auch hier die einschlägigen Arbeiten und ließ sich zudem von den Männern der missionarischen Praxis eingehend beraten. So entstand eine Übersicht über die Gruppierung der Sprachen von Nordost-Neuguinea, die zunächst die Zweiteilung in Sprachen mit Suffix-Konjugation (nicht-melanesische) und solche mit Präfix-Konjugation (melanesische) zeigt, innerhalb derer die Gruppierung eigentlich geographisch ist. SCHMITZ weist nun mit Recht darauf hin, „daß die nicht-melanesischen Sprachen in sich keine einheitliche Familie darstellen“ (p. 40), aber auch „innerhalb der austronesischen Dialekte auf der Huon-Halbinsel mindestens zwei Gruppen zu unterscheiden sind“ (ibd.), wie NEUHAUS bereits 1911 erkannt habe. Es handele sich vor allem um die Sprachen des Markham-Tales, die bei austronesischer Grammatik ein ganz eigenes Vokabular zeigen. Diese Gruppe ordnet er der mittleren Kultur B zu. Nachdem er zuerst „ältere Austro-nesier“ in ihr gesehen hatte, erklärt er sie nun für „jüngere Voraustro-nesier“. Diese Entscheidung wird aufgrund von Überlegungen getroffen, die einen engen Zusammenhang zwischen Kultur und Sprache voraussetzen. Rein linguistisch gesehen ist die Sachlage jedoch äußerst problematisch. Hier werden mit leichter Hand Hypothesen und Theorien konstruiert, die in andern Sprachgebieten einfach unmöglich wären. Man denke nur an die überaus schwierigen Kapitel über Mischsprachen und Sprachschichten, die sich für die Sprachforschung gerade aus den am besten bekannten und geschichtlich am besten belegten Sprachräumen ergeben. SCHMITZ betont allerdings nachdrücklich den hypothetischen Charakter seiner Aufstellungen, doch verlieren seine Leser diese bei der weiteren Lektüre, vor allem aber angesichts des imponierenden Entwurfes der Kulturenfolge, leicht aus dem Auge.

Daß bei einem Versuch wie dem vorliegenden, mancherlei Vereinfachungen unterlaufen, liegt in der Natur der Sache und soll dem Verfasser nicht zum Vorwurf gemacht werden. Einiges hätte sich allerdings bei größerer Sorgfalt vermeiden lassen. So sollten bei den linguistischen Erörterungen die beiden Termini „Sprache“ und „Dialekt“ nicht unterschiedslos gebraucht werden. Zur Feststellung von sprachlichen Zusammenhängen wäre gerade hier eine Unterscheidung notwendig. Die Wichtigkeit der Sache hätte es erforderlich gemacht, die Arbeiten F. BORNEMANNs zur kulturhistorischen Methode heranzuziehen. – Zeichen einer gewissen Eile dürften manche störenden Druckfehler sein: J. HAECKEL/Wien wird konstant Haeckel geschrieben; auf p. 363 findet man dreimal „Arreal“ statt „Areal“.

Es bleibt dabei, daß C. A. SCHMITZ ein verdienstvolles Buch geschrieben hat, das zu ernstem Weiterforschen anregt.

A. BURGMANN.

Maher Robert F. *New Men of Papua.* A Study in Culture Change. xii-148 pp. in 8°. With 8 pl., 7 fig., 4 maps, and 17 tables. Madison 1961. The Univ. of Wisconsin Press. Price: \$ 5.00.

Zehn Monate lang (1954/55) hat sich der Verfasser im Purari-Delta (Papua-Golf) und in Port Moresby aufgehalten, um die heutige Situation der Bevölkerung des Deltas zu studieren und den Ursachen des Wandels nachzuspüren. Das Gebiet empfahl sich in mehrfacher Hinsicht. Seit 1924 liegt eine gute Beschreibung der Vorkontakt- und Frühkontakt-Situation durch F. E. WILLIAMS vor. Hierauf aufbauend konnte der Verfasser den Wandel der letzten 35 Jahre gut fixieren. Dann hatte sich im Purari-Delta die Tätigkeit einer weithin anerkannten Führerpersönlichkeit ausgewirkt, deren Aktivität nicht geheimgehalten wurde, sondern in ziemlicher Klarheit und Übersichtlichkeit rekonstruiert werden konnte. Der Verfasser gibt seinem Buch den klassischen Aufbau: kurze Beschreibung der Vorkontakt-Situation, Historiographie des Wandels und Konsequenzen dieses Wandels relativ zur Vorkontakt-Situation. Eingerahmt werden diese sachlichen Kapitel

von zwei theoretischen Abschnitten, deren erster eine Hypothese aufstellt, während der zweite aufgrund des dargebotenen Materials die Validität der Hypothesen prüft.

Fischfang und Sagobereitung bestimmten die alte und zum großen Teil auch noch die gegenwärtige Wirtschaftsform in der sumpfigen Delta-Landschaft. Noch mehr aber wurde die alte Kultur charakterisiert durch die ständigen kannibalistischen Raubzüge und die Vorstellung von einer alles durchwebenden Kraft (*imunu*). Handelsbeziehungen entlang der Küste bis zum Motu-Gebiet haben schon in voreuropäischer Zeit bestanden. Der Kontakt datiert seit dem letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts und intensivierte sich leicht bis zum ersten Weltkrieg. Die Regierung legte es darauf an, die kannibalistischen Rituale zu unterbinden. Der Verfasser ist der Ansicht, wie teilweise auch sein Vorläufer WILLIAMS, daß man als Folge dessen bei diesen Ritualen den Menschen durch Schweine ersetzte. Er erkennt den Sinn dieser kannibalistischen Gemeinschaftsmahle in dem Wunsch, sich das *imunu* des zu verzehrenden Opfers zu beschaffen. Im übrigen aber ist er der Ansicht, daß man dem Wesen dieser Kulte nicht mehr auf die Spur kommen könne. Zur Zeit des europäischen Kontaktes sei die Situation jedenfalls so gewesen, daß sich die Kultur durch ständige Raubzüge, die immer neue Revancheakte auf vorausgegangene Raubzüge gewesen seien, in dieser Hinsicht gewissermaßen selbst vorangetrieben habe. Dies ist eine sehr vordergründige Auslegung der alten Religion, der sich der Rezensent nicht völlig anschließen möchte.

In den Jahren bis zum zweiten Weltkrieg hat sich nichts wesentlich geändert. Verschiedene Versuche, eigenständige Produktionen in Gang zu bringen (Kopra, Sago) blieben erfolglos. Die männliche Bevölkerung lernte aber den Europäer mehr und mehr kennen, da fast jeder zweite junge Mann für zwei bis drei Jahre einen Arbeitskontrakt einging. Der zweite Weltkrieg mit seiner verstärkten europäischen Aktivität, dem erhöhten Bedarf an Arbeitskräften, brachte eine rapide Veränderung mit sich, welche den Boden für die Tätigkeit des großen Führers Tommy Kabu vorbereitete. Dieser Abschnitt ist mit aller Sorgfalt und Objektivität geschrieben. Mit fast ohnmächtiger Verzweiflung liest man sich an diesem kleinen Beispiel durch sämtliche Probleme und Fehler hindurch, die inzwischen bereits universalhistorische Bedeutung erlangt haben und Europa vor seine schwerste Belastungsprobe stellen.

Ein einzelner Mann mit enormen Fähigkeiten und politischem Instinkt bringt es fertig, eine große politisch-wirtschaftliche Aktion zu starten. Aber es mangelt ihm buchstäblich an der Fähigkeit seiner Leute, „Benzin von Kerosen“ zu unterscheiden. Mühselig angesammeltes Vermögen wird von europäischen Händlern bedenkenlos in schlechte Ware umgetauscht. Die Wiedergutmachung der Regierung ist unvollkommen und schlecht geleitet. Schließlich fehlt es der Regierung an gutem Personal, um überhaupt helfend einzugreifen. Zudem sind die Ansichten der Beamten über die einzuschlagende Politik nicht einheitlich. Die Folge sind Enttäuschung, Verbitterung, Zersplitterung und Resignation.

Der Verfasser hat dies alles mit großer Sachkenntnis geschildert, sowie sorgfältig die einzelnen Nachwirkungen auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiet aufgezeigt. In diesem Sinne handelt es sich um ein gutes Buch. Unabhängig davon muß aber – endlich einmal – eine Frage angeschnitten werden, welche den Verfasser dieses Buches nicht allein angeht. Sind die wissenschaftlichen Mittel, mit deren Hilfe die Sozial- und Kultur-anthropologie heute den Wandel verfolgt, beschreibt und analysiert, ausreichend, um das ganze Phänomen zu erfassen? Oder wird ein großer Teil des Phänomens völlig außer acht gelassen, da die „Beweisführung“ aufgrund der bislang herrschenden theoretischen Voraussetzungen so zwingend ist, daß man diesen restlichen Teil des Phänomens gar nicht vermißt? So findet sich zum Beispiel in dem hier zu besprechenden Buch zur Frage der heutigen Religion oder der religiösen Vorstellungen kein einziges Wort. Die Tätigkeit der Mission wird kurz gestreift, und die Ausführungen zur alten Religion veraten, ohne daß sie dabei falsche Einzelheiten mitteilen würden, eine Verankerung in veralteten oder viel zu positivistischen theoretischen Voraussetzungen. Wertmuster und Wandel werden nur in ihrem Bezug zur politischen und wirtschaftlichen Veränderung gesehen, und diese geradezu materialistische Beschränkung des Gesichtspunktes bringt es mit sich, daß die wissenschaftliche Analyse, auf die sich dann politische Entschei-

dungen stützen werden, die wirklichen Emotionen, Leitgedanken und religiösen Vorstellungen der Völker nur noch teilweise und in Verzerrung sieht. Die Folge ist dann, gelinde ausgedrückt, peinliche Überraschung, wenn sich diese Völker für Ideologien aufnahmebereit zeigen, deren Abwehr gerade durch solche wissenschaftlichen Untersuchungen mit vorbereitet werden sollte.

Es scheint mir, daß unsere Wissenschaft bei der Behandlung des Kulturwandelproblems viel zu sehr von dem Axiom ausgeht, daß dieser Wandel ein Fortschreiten zu etwas absolut Neuem ist. Unberücksichtigt bleiben bei diesem theoretischen Ansatz alle jene Vorstellungen und Vorstellungs-Mechanismen, die sich nicht ändern. Hier sind sehr weitgreifende Überlegungen und Besinnungen notwendig, und es werden einige fundamentale philosophische Voraussetzungen der Sozial- und Kulturanthropologie zur erneuten Überprüfung aufgeboten. Eng verbunden damit ist die geradezu schockierende Feststellung, daß wir in unserer Wissenschaft zwar auf dem Gebiet der Ethno-Soziologie, der Verhaltensforschung und der funktionellen Kulturanalyse erhebliche Fortschritte erzielt haben, während auf dem Sektor der Religionsforschungen oft noch Anschauungen vertreten werden, die wirklich als überholt bezeichnet werden müssen. Es ist unverständlich, warum beispielsweise die Ergebnisse religions-phänomenologischer Forschungen in unserer Wissenschaft nur schwachen Niederschlag finden. In allen Untersuchungen zum Wertmuster einzelner Völker heißt es stets, daß die religiösen Vorstellungen auch zu diesem Komplex gehören. Weitere Untersuchungen aber, was es nun mit diesen alten und neuen religiösen Vorstellungen auf sich hat, fehlen in der Regel. In einer gewissen Überspitzung muß man festhalten, daß solche Forschungen genau jenen Bereich unberücksichtigt lassen, auf welchem sich ideologische Auseinandersetzungen abspielen.

Die Gefahr der Verzerrung und Verzeichnung unseres Verhaltens zu den Völkern der Entwicklungsländer, die in dieser Kritik aufleuchtet, ist m. E. sehr groß. Die Politik verläßt sich in zunehmendem Maße auf Analysen, die an diesen Problemen vorbeigehen. Wir müssen zu erfahren suchen, wie diese Völker wirklich denken und hoffen. Der Wunsch, an den „besseren“ europäischen Wirtschaftsgütern und -formen teilzunehmen, ist nur ein Teil des Phänomens, mit welchem wir zu ringen haben. CARL A. SCHMITZ.

Koskinen Aarne A. *Ariki the First-Born. An Analysis of a Polynesian Chieftain* Title. (FF Communications, 181.) 191 pp. in 8°. With 1 map and 2 tables. Helsinki 1960. Academia Scientiarum Fennica.

Hin und wieder erscheinen Arbeiten, die sich aufschwingen, um aus der Fülle empirischen Tatsachenmaterials einen bestimmten Aspekt vergleichend und analysierend zu bearbeiten. Solche Arbeiten sind in den letzten Jahrzehnten immer seltener geworden, was nicht unbedingt zum Fortschritt unserer Kenntnisse beigetragen hat. Um so mehr also sind diese wenigen Untersuchungen zu begrüßen, vor allem dann, wenn sie so sorgfältig und sauber erarbeitet worden sind wie die vorliegende.

Thematisch füllt die Arbeit eine Lücke in der ethnologischen Literatur über Polynesien aus. Der Lebenslauf eines *ariki* von der Geburt bis zur Hochzeit wird durch Material aus allen polynesischen Inselgruppen dargestellt. Es darf vielleicht gleich hier angemerkt werden, daß man ein wenig bedauert, daß der Verfasser den Abschluß der „rites de passage“, Tod und Bestattung, nicht mehr behandelt hat. Sie hätten sicherlich seine Argumentation abgerundet und wesentlich weiter gefördert. Jedoch ist dies kein grundsätzlicher Einwand, sondern Anlaß zu der Hoffnung, daß sich der Autor dieses Themas aufgrund seiner guten Vorstudien bei einer späteren Gelegenheit in der gleichen Weise annehmen werde. Für den Gedanken, welchen der Verfasser herausarbeiten will, ist dieser letzte Komplex der „rites de passage“ nicht unerlässlich.

Das Hauptproblem war die Frage, ob der Terminus *ariki* „Erstgeborener“ bedeutet(e), obwohl diese Bedeutung im rezenten Polynesien nicht überall anzutreffen ist. Der Verfasser führt zahlreiche Belege und Beweise an, aufgrund derer diese Annahme gerechtfertigt ist. Entscheidend für den weiteren Aufbau seiner Ausführungen sind die Schlußfolgerungen, die er im letzten Kapitel (pp. 103-146) über den Zusammenhang von *ariki*

und *mana* zieht. Im Aufbau seiner Ausführungen sind sie das letzte Glied, bei der Besprechung kann hingegen dieser Ablauf der Darstellung umgekehrt werden. Der Verfasser schließt sich für die Wesensbestimmung von *mana* im wesentlichen E. S. G. HANDY an und sieht das wichtigste Kriterium von *mana* in der „procreative power“. Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß die Arbeiten von F. R. LEHMANN zum *mana*-Komplex nicht benutzt worden sind.

Es ist dieses *mana*, welches durch die Zeugung von Vater und Mutter auf das Individuum übertragen wird. Und insbesondere im Erstgeborenen manifestiert sich das *mana* des Vaters als eine Fortsetzung seines Wesens und der von ihm erreichten oder bereits innegehabten sozialen Stellung. Gerade von diesem Gedanken her gewinnt das vorhergehende Kapitel über den „reinblütigen *ariki*“ sehr viel Durchsichtigkeit. Unendlich viele Probleme werden durch die saubere Materialzusammenstellung angeschnitten. So mögen hier nur die Fragen des „königlichen Inzests“ (pp. 90-94) sowie des „versammelten *mana*“ (pp. 125-131) erwähnt werden. In KOSKINENS Betrachtungsweise gewinnt das oft besprochene Problem des „königlichen Inzests“ große Plastizität, und es können von hier aus Untersuchungen angestellt werden, wie sie beispielsweise von DE HEUSCH zum Problem des „symbolischen Inzests“ in afrikanischen Königskulturen durchgeführt worden sind. Die andere erwähnte Frage des „versammelten *mana*“ zielt auf das soziale Phänomen der Amphyktionien, und m. E. wird mit diesem von KOSKINEN geprägten Terminus das eigentliche Wesen solcher semi-rituellen Versammlungen deutlich angesprochen. Der Grundgedanke seiner Ausführungen kreist aber ständig um die Frage, auf welche Weise das *mana* im Verlauf des Lebenszyklus weitergegeben wird. „The analysis of the basic term **mori* and its derivatives has been most decisive for this study. ... it seems evident that the basic meaning is „to convey, to carry, to remove“ (pp. 81-82). Wenn KOSKINEN auch die religionsphänomenologische Schlußfolgerung nicht deutlich ausspricht, so zeigen seine Ausführungen doch unmißverständlich, daß dieses Weitergeben des *mana* durch die einzelnen „rites de passage“ das Rückgrat dieser Kulthandlungen ist. Man kann sogar von einem Kreis sprechen, in dem dieses *mana*, von den Göttern kommend, auf ein einzelnes Individuum delegiert wird, das Individuum durch dessen Leben begleitet, um schließlich nach dem Tode wieder zu den Göttern zurückzukehren. Gerade im Kreise der finnischen Forscher ist dieses Thema bei den finnisch-ugrischen Stämmen immer wieder besprochen und geschildert worden.

Wenn es auch viele kleinere Studien dieser Art in der ozeanistischen Literatur gibt, so wird jedermann diese längst fällige ethnologische Arbeit begrüßen. Und der Verfasser verdient Dank und Kompliment. Es ist sehr schwer, von einer solchen Studie her bereits zu historischen Schlußfolgerungen zu gelangen. Mit Recht nimmt KOSKINEN zu derartigen Problemen nur in der Zusammenfassung Stellung. Die Besprechung kann diese Fragen vorläufig auf sich beruhen lassen, da sie nicht hauptsächlich Gegenstand des Buches sind. Jedoch mögen zwei andere Fragen aufgeworfen werden. Es zeigt sich auch diesmal, wie auch der Verfasser andeutet, daß selbst eine ethnologische Beurteilung polynesischer Kulturkomplexe kaum auf melanesisches Material verzichten kann. In dieser Richtung ist eine Ausweitung der Studie dringend erforderlich, die nun um so leichter angesetzt werden kann, da durch KOSKINEN ein gutes Bezugsgerüst erarbeitet worden ist. In diesem Zusammenhang ist noch zu erwähnen, daß DEMPWOLFF mit seinen linguistischen Arbeiten nicht benutzt worden ist.

Die andere Frage ist nun etwas kritischer Natur. Bereits LÉVI STRAUSS hat die Vermutung ausgesprochen, daß zwischen der Regel der Abstammungsrechnung im sozialen Bereich und der Vorstellung von der Entstehung des Menschen beim Zeugungsakt im religiösen Bereich ein Zusammenhang bestehen müsse. Dieses Thema, ebenfalls nicht explizite besprochen, klingt als ständige gedankliche Voraussetzung immer wieder in KOSKINENS Ausführungen an. Nun legt er aber Gewicht auf den Umstand, daß die *ariki* ihre Abstammung vom Vater herleiten und auch nur von diesem ihr *mana* beziehen. KOSKINEN bringt allerdings auch die Fakten, welche die Rolle der Mutter in diesem Prozeß beleuchten. Nun haben jüngere sozialanthropologische Forschungen gezeigt, daß sehr wahrscheinlich die Kultur der austronesisch-sprechenden Einwanderer im Pazifik

nicht durch eine unilineare Sozialorganisation charakterisiert war, sondern durch eine ambilineare, d. h. die Abstammung wurde, von einem Elternpaar ausgehend, sowohl über die Söhne wie über die Töchter gerechnet. Die ganze Frage ist sicherlich noch nicht endgültig entschieden. Jedoch müssen zukünftige Untersuchungen zu dem Thema dieser Abstammungsrechnung und dem damit verbundenen ambilinearen Gruppentypus mehr Rechnung tragen. Denn völlig abseits vom Einzelfall Polynesien werden solche Untersuchungen, wie KOSKINEN hier eine vorgelegt hat, uns in die Lage versetzen, das „quälende Rätsel“ (BAUMANN) der linearen Abstammungsrechnung vielleicht zu lösen.

CARL A. SCHMITZ.

Johansen J. Prytz. *Studies in Maori Rites and Myths*. (Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk. 37,4.) 201 pp. in 8°. København 1958. i kommission hos EJNAR MUNKSGAARD. Preis : kr. ø. 22,00.

Dans une série d'essais ayant le même but et suivant un seul leitmotiv, qui est celui du mythe-rite, l'auteur se propose de faire une recherche explicative de quelques problèmes fondamentaux de la religion des Maoris. La divinité n'y est pas affrontée à travers les récits mythologiques ou les commentaires, mais à travers le rite, révélateur du mythe d'abord et, ensuite, de la divinité elle-même.

Il y a des mythes purs et des mythes d'origine rituelle : l'auteur s'intéresse particulièrement à ces derniers en jugeant que « myths without a ritual connexion [au point de vue étologique ou du contenu] are only of secondary importance » (p. 23), et pourtant ils représentent un aspect assez particulier du problème. M. JOHANSEN connaît bien, d'ailleurs, la difficulté d'une distinction, sur le plan concret, entre les uns et les autres : aussi se lance-t-il dans son étude sans présomption ; il ne prétend apporter par sa recherche qu'un effort pour une meilleure intelligence de la religion des Maoris, et non la solution définitive du problème tout entier.

Ce choix méthodologique est conditionné, selon lui, par les difficultés résidant, d'une part, en la présence d'une forte spéculation sacerdotale en Nouvelle-Zélande et d'autre part, dans le fait que tous les témoignages que nous possédons sur la religion maori appartiennent à une période où la mentalité indigène avait déjà subi des influences chrétiennes.

Rites et mythes sont des fonctions du « sacré ». Dans cet ouvrage, le sacré consiste en tout ce qui est opposé au profane, sans autre distinction ; il s'agit d'une « réalité différente », pas nécessairement divine. Le sacré ne se rattache pas uniquement à la présence des dieux ou des esprits, mais aussi à celle des démons. L'univocité absolue dont M. JOHANSEN revêt ce mot (et qui semble correspondre à la mentalité nordique) nuit à la clarté et ne résout pas la « multiplicité », souvent équivoque, que l'auteur dénonce au début de son travail comme un empêchement à l'intelligence complète de la religion maori. Il s'agit là, à notre avis, d'un sérieux défaut de l'ouvrage.

La recherche de M. JOHANSEN porte principalement sur les enceintes sacrées et sur les rites agricoles (dans leur aspect sacré) des Ngoti-Porou : il s'intéresse avant tout aux rites et aux mythes s'y rapportant.

Au point de vue descriptif et interprétatif, la seconde partie, consacrée aux rites et mythes relatifs à la culture de la patate douce (*kumara*), est plus intéressante pour le spécialiste. En examinant les récits et les formules sacrées (*karakia*) accompagnant les cérémonies agricoles, l'auteur cherche à découvrir l'importance des rapports entre rite et mythe. C'est là une des idées centrales qui ont guidé M. JOHANSEN dans la rédaction de cet ouvrage. Les rites extérieurs permettent de sonder la pensée et la vie intérieure des indigènes.

La première partie est cependant plus riche en suggestions. Bien entendu, l'auteur n'y étudie que les enceintes sacrées qui sont des centres permanents où se déroulent des actions sacrées et qui ont un caractère d'officialité grâce à la présence d'un prêtre exerçant l'office de régisseur et d'opérateur.

Les essais traitent d'abord de l'eau sacrée (*wai tapu*) que chaque groupement

humain possède : ce sont, p. ex., une mare, un ruisseau, une source, ou même une partie d'un lac. L'eau n'est pas sacrée en elle-même : elle le devient par des formules consécra-toires (*karakia*) qui comprennent des allusions mythologiques où les dieux jouent un rôle assez important, surtout dans la cosmologie dualiste des Maoris. C'est là encore une idée-clef de l'auteur. Le second essai est consacré au *tuahu* « the place where the gods are represented and where offerings and other important rites are performed » (p. 64). Jusqu'ici, on sait assez peu de choses à ce sujet : en tout cas, malgré les affirmations contraires de certains auteurs, le *tuahu* n'est pas exactement identique au *marae* du reste de la Polynésie, bien qu'il lui ressemble beaucoup.

Les *heketua* « latrines » constituent un autre genre d'enceinte sacrée. C'est là un chapitre assez curieux dans un livre comme celui-ci. Ils sont sacrés en raison d'un *tapu* particulier. Des rochers, de grosses pierres, etc. étaient l'objet de certains rites dits *uruuru-whenua*. Le sacrifice qu'on y faisait visait à garantir la sûreté personnelle du passager étranger à l'égard des démons de la région. Les mythes s'y rapportant illustrent le but propitiatoire des rites.

L'Etre Suprême des Maoris s'appelle *Iho*. M. JOHANSEN nous le présente dans la première partie de son ouvrage, car *Iho* apparaît à l'origine du monde, enveloppé des eaux sacrées primordiales. En effet, pendant le rite de consécration de l'eau, on répète les mots de la création, ceux de *Iho* lui-même, et le prêtre se place au milieu de l'eau de façon à en être enveloppé. Dans la seconde partie, au contraire, *Iho* est mentionné à propos d'un mythe sur la culture du *kumara* : il y apparaît comme le dieu qui a entouré les cultures de palissades. On est toujours, ainsi, ramené aux origines.

En faisant abstraction de la manière inattendue et peu justifiée dont M. JOHANSEN présente ce problème, on trouvera énormément intéressantes, voir importantes, les pages qu'il consacre à *Iho*. A propos de l'Etre Suprême des Maoris, il prend une position équidistante par rapport à ceux qui affirment l'originalité absolue et totale de *Iho* en tant que vrai créateur, omniscient, etc. et de ceux qui le considèrent comme un dieu suprême créé par la spéculation des prêtres sous l'influence du christianisme. Après un examen critique des opinions émises par d'autres auteurs, M. JOHANSEN appuie ses recherches et ses conclusions sur des arguments assez solides, tirés directement des récits sacrés et étudiés non seulement du point de vue phénoménologique mais aussi historique. — Nous recommandons ce travail à l'attention des spécialistes des problèmes polynésiens et des historiens des religions.

VITTORIO MACONI.

Boas Henriette. *International Bibliography of the History of Religions for the Year 1956*. Fasc. 1. xi-172 pp. in 8°. Leiden 1960. E. J. BRILL. Price : 17,50 Gld. — Die schwierige Umschreibung des Gebietes „Religionsgeschichte“ bringt es von selbst mit sich, daß eine Bibliographie zunächst einen recht weitgespannten Charakter haben muß. Wenn z. B. unter dem Abschnitt „Religions of non-literate peoples“ Titel aufgenommen sind, die mit Religion kaum einen Zusammenhang zu haben scheinen („Soziale und politische Institutionen“, „Einheimische Medizin“), so kann das von der Überlegung herrühren, daß eben bei diesen Völkern noch jedes Lebensgebiet entscheidend vom Religiösen her bestimmt ist. Ist aber jeder aufgeführte Beitrag ausdrücklich auf seinen religiösen Gehalt geprüft worden, dann gebührt den Bearbeitern ein besonderer Dank, daß sie bereits eine erste Sichtung des schier unübersehbaren Materials vorgenommen haben. Eine flüchtige Überprüfung der aufgenommenen Anthropos-Artikel zeigt, daß selbst Aufsätze über „Kinderspiele der Gunantuna auf New Britain“ und „den gegenwärtigen Stand der Ainu-Forschung“ für die Religionswissenschaft, wenn auch nicht für eine eigentliche Religionsgeschichte, bedeutsam sein können. (A. B.)

Roux Jean-Paul. *L'Islam en Occident. Europe - Afrique*. (Bibliothèque Historique.) 304 pp. in 8°. Paris 1959. PAYOT. Prix : 1.500 fr. — Ce livre fait suite à « L'Islam en Asie » (cf. Anthropos 55. 1960, pp. 953-954), bien que le projet de cette continuation n'ait été conçu qu'après coup (cf. pp. 7-9). Les raisons pour lesquelles l'auteur traite ensemble l'Europe et l'Afrique sont assez claires, et du reste expliquées dans l'Introduction (pp. 11-23,

surtout 11-15). Les quatre premières parties montrent quelques aspects essentiels des relations entré l'Islam et l'Occident, dans un ordre qui correspond, grosso modo, à l'ordre chronologique des événements : La guerre de l'Islam et de l'Occident (pp. 25-78), Islamisation et christianisation (pp. 79-129), Les contacts intellectuels (pp. 131-166), L'occidentalisation de l'Islam (pp. 167-214) ; les deux dernières s'occupent des différentes régions, selon le critère géographique : Europe et Maghreb (pp. 215-244), Afrique noire (pp. 245-291). Cet aperçu rapide fait deviner déjà la richesse du contenu. En fait, les connaissances de l'auteur sont assez vastes, et il sait les proposer d'une manière agréable et stimulante. — Cependant, on a l'impression que, peut-être, trop de sujets sont abordés — de façon forcément sommaire — et que le travail ait été fait un peu hâtivement, ce qui expliquerait un certain nombre de fautes, par exemple : L'expédition de Bélisaire contre les Vandales n'eut pas lieu au VII^e siècle (p. 27), mais au VI^e. La dynastie des Nasrides de Grenade ne prit pas fin en 1241 (p. 39, note 4), mais en 1492. A la p. 47 note 6, on lit Prodenone au lieu de Pordenone. L'annexion de Kazan par Ivan le Terrible ne pouvait avoir lieu en 1152 (p. 60), mais en 1552. Au lieu de évantail (p. 64) il faudrait la graphie éventail, au lieu de silice (p. 88), cilice. Pour le règne de l'empereur Akbar sont indiquées (p. 66, note 1) les années 1530-1556, à la p. 119 : 1542-1605 ; en réalité, il régna de 1556 à 1605. A Jean Damascène est assigné le XIII^e siècle (p. 151) au lieu du VIII^e, comme il est dit correctement à la p. 163. Le dominicain Rocoldo [sic ; lire Ricoldo] est placé chronologiquement avant la première traduction du Coran, faite en 1141 (p. 153) ; mais l'ordre dominicain n'a été fondé qu'en 1208 (cf. p. 165). Au lieu de Pennadorte (p. 154), il faut lire Pennaforte. Pour la mort du fondateur de l'Ahmadiya, la date de 1908 est indiquée à la p. 272, celle de 1891 à la p. 275. La Fâtiha n'est pas le premier verset (p. 280), mais la première sourate du Coran. — En outre, si la prudence de l'auteur en face des statistiques sur l'Afrique noire (pp. 263-269 ; cf. aussi p. 214) ne mérite que des louanges, la caractéristique, par exemple, de la vie sexuelle en Afrique noire (pp. 182-185) n'est pas exempte de généralisations. L'attitude de l'auteur vis-à-vis de l'Europe médiévale et du christianisme en général, malgré le souci d'objectivité (cf. par exemple pp. 260-269, sur Islam et Christianisme en Afrique), se trahit çà et là par le choix des épithètes ou par des jugements de valeur tout à fait subjectifs (cf. par exemple pp. 33, 51, 71-72, 80-81, 87-89, 92, 183). Dire sans restriction que la doctrine de l'Eglise (aux temps apostoliques) était « esclavagiste » (p. 254), en omettant dans les textes du Nouveau Testament sur l'esclavage (p. 290) l'Épître à Philémon, risque de donner au lecteur une fausse impression. On se demande aussi pourquoi le nom du Cardinal Lavigerie n'est pas mentionné où il est question de la lutte contre l'esclavage au XIX^e siècle (pp. 259, 291). Enfin, quant à la terminologie, on s'étonne un peu de trouver encore fréquemment le mot « mahométan » qui, non sans raison, est en train de disparaître en faveur de « musulman », ou d'« islamique ». Mais tout cela n'empêche pas de lire ce livre avec intérêt et avec fruit. M. Roux a, depuis, complété son exposé de l'Islam mondial par un livre sur l'Islam au Proche Orient (cf. p. 15) dont nous ferons le compte rendu dans un prochain numéro. (J. H.)

Lelotte F. *Die Lösung des Lebensproblems. Eine Synthese des Katholizismus.* (Aus d. Franz. übers. v. P. M. SCHAAD.) 419 pp. in 8°. Mit 10 Taf. Kaldenkirchen (s. a.). Steyler Verlagsbuchhandlung. — Wenn das vorliegende Werk in der Einführung als „Weltbestseller auf religions-philosophischem Gebiet“ vorgestellt wird, verbindet der Verfasser dieses Textes wohl seine eigenen Vorstellungen mit diesem Begriff. Es handelt sich, wie der Untertitel besagt, um eine umfassende und sicher gelungene Darstellung des Katholizismus und seiner Auswirkungen auf die Fragen, die den Menschen von heute bewegen. (A. B.)

Schneider Wolf. *Überall ist Babylon. Die Stadt als Schicksal des Menschen von Ur bis Utopia.* 472 pp. in 8°. Mit zahlr. Zeichnungen, Kt. und 32 Taf. Düsseldorf 1960. Econ-Verlag. Preis : DM 19,80. — Sous ce titre un peu énigmatique, qui est heureusement expliqué par le sous-titre, un nouvel exposé nous est offert de la croissance implacable du fait urbain dans le monde. L'on y part de Babylone, l'ancienne Ur, pour aboutir à la cité monstrueuse de Los Angeles, aux Etats-Unis d'Amérique. Deux excellentes cartes, reproduites aux pages de garde, nous aident à suivre la courbe du phénomène.

L'une d'elles schématise par une ligne zigzagante le déplacement des centres du commerce mondial vers l'ouest : Babylone (600-450 av. J.-C.), Athènes (450-300 av. J.-C.), Alexandrie (300 av. J.-C. - 400 ap. J.-C.), Byzance (400-1200 ap. J.-C.), Venise (1200-1500), Lisbonne (1500-1700), Londres (1700-1900), New York (1900 et suiv.). – Une autre carte montre la situation d'ensemble en 1960 : une cinquantaine de villes d'un million et plus d'habitants, dont huit de plus de 6 millions. La densité urbaine est surtout marquée en Extrême-Orient, en Europe occidentale et en Amérique du Nord, mais des taches commencent à apparaître sur le pourtour de l'Inde et de l'Amérique du Sud. L'Australie ne compte que deux cités de plus d'un million d'habitants, l'Afrique toute entière deux aussi et une de plus de trois millions (Le Caire), l'Europe orientale et la Russie soviétique sont parsemées de points de plus en plus nombreux. – Après avoir pris pour ainsi dire la mesure quantitative de l'expansion urbaine d'aujourd'hui, il convient d'en apprécier le caractère qualitatif. C'est à quoi servent les nombreux documents ici commentés ; certains d'entre eux sont hallucinants, comme la photographie de la plage de Yokohama envahie par les citadins de Tokyo (p. 368). Un dernier chapitre inspiré de l'« Utopia » de saint THOMAS MORE, nous fait entrevoir l'avenir. (H. B.-M.)

Wyman Walker D. and Kroeber Clifton B. [edit.]. *The Frontier in Perspective*. xx-300 pp. in 8°. Madison 1957. The Univ. of Wisconsin Press. Price : \$ 5.50. – « Que seraient nos Atlas de géographie politique si leurs cartes n'indiquaient pas les frontières entre les différents Etats ? Cependant, l'on peut s'imaginer une époque où ces limites n'étaient pas tracées de manière rigide et, même de notre temps, ne se produit-il pas fréquemment des conflits de frontières. » Ainsi s'explique le besoin éprouvé, non plus simplement d'étudier telle ou telle frontière précise, mais d'analyser, sur exemples judicieusement choisis, la notion de frontière. Treize « essais » portant sur des cas très différents d'époque, de place et de personne, examinent ici les modifications de cette idée, non seulement du point de vue du géographe, mais d'après les conceptions de l'historien, de l'anthropologiste ou du spécialiste en linguistique et en littérature. Chronologiquement, ils se classent depuis la Rome antique jusqu'au monde moderne : frontières fixées ou mouvantes, interaction des cultures civilisées et barbares, influences de la frontière sur les sociétés anciennes, influence des anciennes frontières sur les nouvelles sociétés... Cette seule énumération fait deviner combien de réflexions peuvent être provoquées par cette vue d'ensemble à laquelle FREDRICK JACKSON TURNER a donné un complément synthétique. (H. B.-M.)

Bell R. C. *Board and Table Games From Many Civilizations*. xxiv-208 pp. in 8°. With 164 fig. London 1960. Oxford Univ. Press. Price : 21s. – Parmi les innombrables jeux qui occupent les loisirs de l'homme, l'on ne trouvera pas ici ceux de cartes. Par contre, quatre-vingt onze jeux où figurent des pions ou des dominos sont ici sobrement décrits (quatre pour la première fois) avec environ 200 illustrations. Le plus ancien date d'il y a cinq mille ans ; le plus récent fut inventé par les troupes américaines durant la seconde Grande Guerre. Tous ont en commun le fait qu'ils se pratiquent sur un damier ou « board » divisé en rangées horizontales et en colonnes verticales (p. vii). L'auteur a distribué les jeux en six catégories selon qu'ils sont « de course, de guerre, de position, 'mancala', de dés ou de dominos ». Neuf d'entre eux peuvent prétendre à surclasser les autres en intérêt (p. 199) : « Backgammon », « Continental Draughts », « International Chess », « Liar Dice », « Mah-Jong », « Nine Men's Morris », « Pachisi », « Wari », « Wei-ch'i ». Neuf courtes biographies de spécialistes, surtout anglais et américains (parmi lesquels le Turc as-Suli d'environ 920), achèvent de donner un fonds historique à ces descriptions, qui se distinguent par leur clarté et leur précision. (H. B.-M.)

McNeill F. Marian. *The Silver Bough*. A four volume study of the national and local festivals of Scotland. Vol. 2 : *A Calendar of Scottish National Festivals*. Candlemas to Harvest Home. 163 pp. in 8°. With 30 pl. Glasgow 1959. WILLIAM MACLELLAN. Price : 21s. – Wenn die in diesem Band behandelten altschottischen Feste und Höhepunkte des Jahresbrauches, angefangen mit Lichtmeß und endend mit dem Erntefest, zum größeren Teil auch schon von andern Autoren beschrieben worden sind – man denke

vor allem an M. MACLEOD BANKS' „British Calendar Customs. Scotland.“ Vols. 2-3, 1939/1941 – so kommen hier doch genügend neue Gesichtspunkte und unbenützte Quellen zur Sprache, daß die Publikation gerechtfertigt erscheint. Schon der Obertitel weist darauf hin, daß das Werk von J. G. FRAZER's „The Golden Bough“ inspiriert ist. Es ist zwar wenig theoretisierend und bleibt vorwiegend auf schottischem Boden. Über die bloße Beschreibung des nur noch reliktmäßig erhaltenen alten, zumeist bäuerlichen Festbrauchs hinaus betont die Verfasserin aber doch ziemlich stark Fragen des Ursprungs. Sie sieht eine Hauptwurzel in altkeltischen Frühlings-, Sommer- und Herbstfeiern, die, nach ihrer Darstellung, im Brauchtum der christlichen Heiligengestalten und andern Kalenderfesten besonders in ländlichen Gegenden noch lange nachgewirkt haben. Leider fehlen durchwegs Hinweise auf die Seitenzahlen in den Quellenangaben. Das Ganze zeigt deutlich, wie die tiefe Durchdringung von Wirtschaftsleben und Religion auch in der christlichen Zeit in ganz ähnlichen äußeren Formen weitergelebt hat. Zwar wäre auch hier noch näher zu prüfen, wieweit es sich im einzelnen wirklich um „survivals“ handelt. A. ESKERÖD hat uns in seinem „Årets Åring“ (Stockholm 1947), worin er nordische Ernte- und Julbräuche zu deuten sucht, mit Recht zur Vorsicht gemahnt gegenüber einseitigen Erklärungen im Sinne von MANNHARDT und FRAZER; cf. seine Zusammenfassung auf Englisch pp. 352 ff. (H. H.)

Vilkuna Asko. *Die Ausrüstung des Menschen für seinen Lebensweg.* (FF Communications, 179.) 148 pp. in 8°. Mit 4 Kt. Helsinki 1959. Academia Scientiarum Fennica. Price: 800 mk. – „Gegenstand dieser Untersuchung sind Verhaltensweisen und Vorgänge, die dem Schutze und der Sicherung des menschlichen Lebens in seinen Anfangsstadien galten“ (p. 5), und zwar handelt es sich um Anschauungen und Praktiken, wie sie im vorchristlichen Denken der Ostfinnen verwurzelt sind und ins Christentum übernommen wurden. Zuerst wird „die schutzlose Zeit im Leben des Kindes“ behandelt, die gekennzeichnet ist durch die Epitheta „namenlos“, „ungetauft“, „schutzgeistlos“ und „zahnlos“. „Das Ende der Gefahrenperiode“ (Kap. 3) ist mit der Namengebung gegeben. In Kap. 4 „Das ‚Teil‘ des Menschen“ werden die Gaben untersucht, die das Kind sowohl während der Gefahrenperiode als auch im Augenblick ihres Abschlusses und kurz danach erhält. – Den Gebräuchen um „Sicherung und Ausrüstung des Menschen“ (Kap. 5) liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Kind noch „bloßes Objekt, eine Verbindung von Atem, Leben und Körper ohne persona“ ist (p. 108). Sein Schutz bleibt andern überlassen; an seine Stelle tritt die „Schutzgruppe“, zu der Eltern und Großeltern, einige nahe Verwandte, die nächsten Nachbarn sowie, eine bestimmte Zeit, die Amme gehören. Wie die vorchristliche Tradition in christliches Brauchtum aufgenommen wurde, schildert kurz Kap. 6. – Die Arbeit befaßt sich mit einem wenig beachteten Gebiet und regt so zur Weiterführung an, zumal immer wieder auf Nachbarvölker hingewiesen wird. Ein besonderer Wert zeigt sich in dem Bemühen, die hinter den Gebräuchen stehenden Glaubensvorstellungen zu erfassen. (A. B.)

Schmidt Leopold. *Das österreichische Museum für Volkskunde.* Werden und Wesen eines Wiener Museums. (Österreich-Reihe, 98/100.) 118 pp. in 8°. Mit 47 Abb. Wien 1960. Bergland-Verlag. Preis: sFr. 4.–. – Die Geschichte dieses Museums ist eine Geschichte der Volkskunde in Österreich überhaupt, wurde es doch „von vornherein für das Fach Volkskunde geschaffen, als tragende Institution einer erst im Werden begriffenen Disziplin, die auf diese Weise früher und sicherer die museale als die akademische Anerkennung fand“ (p. 5). – Kein anderer als LEOPOLD SCHMIDT, der seit mehr als 30 Jahren mit diesem Museum verbunden ist, wäre besser geeignet gewesen, sein Werden und Wesen einer breiteren Öffentlichkeit darzulegen. Er tut es in voller Anerkennung der Leistungen jener, die vor ihm dieses Institut anreicherten und leiteten, und aus der Fülle seines reichen Wissens. (A. B.)

Saria Balduin [edit.]. *Völker und Kulturen Südosteuropas.* Kulturhistorische Beiträge. (Schriften d. Südosteuropa-Gesellschaft, 1.) xi-284 pp. in 8°, ill. München 1959. Südosteuropa-Verlagsgesellschaft. Preis: DM 22,–. – *Südosteuropa-Jahrbuch*, 3. Bd. Im Namen der Südosteuropa-Gesellschaft hrsg. v. WILHELM GÜLICH. Tagung in Gmunden, 27.-29. 3. 1958. viii-251 pp. in 8°, ill. München 1959. Südosteuropa-Verlagsgesellschaft.

Preis: br. DM 12,—; Ln. DM 15,80. — *Südosteuropa-Jahrbuch*, 4. Bd. Hrsg. von RUDOLF VOGEL. VIII-191 pp. in 8°. Mit Tabellen. München 1960. Südosteuropa-Verlagsgesellschaft. Preis: DM 15,80. — Der Titel der oben zuerst genannten Veröffentlichung läßt, oberflächlich gesehen, zwar an den Interessenbereich und die Arbeitsweise des Anthropos denken, doch zeigt die Einschränkung auf Südosteuropa und, noch mehr, ein Blick auf die lange Reihe der behandelten Fragen, daß unsere Zeitschrift nicht der eigentliche Ort für die Würdigung dieser beachtenswerten und höchst aktuellen Veröffentlichungen ist. Handelt es sich doch zumeist um Gegenwartsfragen aus den verschiedenen Gebieten des kulturellen und sozialen Lebens, wobei sich Wirtschaftsprobleme mit ihren geschichtlichen Verwurzelungen immer wieder in den Vordergrund (Bd. 4) drängen. Das führt freilich auch oft genug an Volksbräuche in ihren lebendigen oder vergangenen Formen heran und damit an kulturgeschichtliche Daten, die auch den Anthropos interessieren. Man könnte hier gleich den ersten Beitrag von „Völker und Kulturen“ von BALDUIN SARIA nennen: „Die antiken Grundlagen der südosteuropäischen Kulturen“ (pp. 1-16). Man wird mit dem Herausgebern gern wünschen, daß sich die Südosteuropa-Jahrbücher im Laufe der Jahre zu einer Enzyklopädie unseres Wissens über Südosteuropa entwickeln, und hinzufügen, daß der kulturhistorische Aspekt sich verbreitern und vertiefen möge. (A. B.)

Festschrift für Prof. Dr. Viktor Christian. Gewidmet von Kollegen und Schülern zum 70. Geburtstag. Hrsg. von KURT SCHUBERT, JOHANNES BOTTERWECK und JOHANN KNOBLOCH. (Vorderasiatische Studien.) 120 pp. in 8°. Wien 1956. Notring wissenschaftlicher Verbände. — Zu Ehren des verdienten Vertreters der Semistik in enger Verbindung mit der Ethnologie an der Wiener philosophischen Fakultät haben Schüler und Kollegen eine Reihe von Abhandlungen veröffentlicht, die sich wie folgt gliedern: F. BABINGER bringt aus dem Gebiete der Osmanengeschichte Angaben aus dem Reisetagebuch L. v. RAUTERS (16. Jh.) von der Pilgerfahrt nach Palästina auf dem Wege durch die gesamte damalige Türkei (pp. 4-11). — Themata aus dem Alten Testament behandeln die beiden Aufsätze von J. BOTTERWECK, Zur Eigenart der chronistischen Davidgeschichte (pp. 12-31), der die Bearbeitung jener Berichte aus den Büchern der Könige durch den Verfasser der Chronik vom theologischen Standpunkte einer späteren Zeit aufzeigt, und von F. KÖNIG, Der Glaube an die Auferstehung der Toten in den Gathas (pp. 69-73). Letzterer bringt die auf iranistischen Studien aufgebaute Widerlegung der Auffassung, daß die leibliche Auferstehungserwartung des A. T. den Gathas Zoroasters entstamme. Vier Aufsätze befassen sich mit den Ergebnissen der Funde von Wādī Qumrān: H.-J. KANDLER, Zum Problem des Verhältnisses der Sekte von Chirbet Qumran zu den Essenern (pp. 55-65), G. MOLIN, Die Hymnen von Chirbet Qumran (pp. 74-82), F. NÖTSCHER, „Wahrheit“ als theologischer Terminus in den Qumran-Texten (pp. 83-92) und K. SCHUBERT, Die ersten beiden Kolumnen der Kriegsrolle von Chirbet Qumran (pp. 93-99). „Wahrheit“ erweist sich als kein fester Begriff, und die unter Mithilfe von V. CHRISTIAN erfolgte Übersetzung der Kriegsrollentexte bringt die Darstellung eines endzeitlichen Krieges der „Söhne des Lichtes“ gegen die „Kinder der Finsternis“, welche nach Ansicht des Übersetzers noch vor Ende der Herrschaft des Herodes chronologisch angesetzt werden muß. — R. HAARDT gibt einen Bericht über die Funde wichtiger Gnosistexte von Nag' Hammādi: Die neue Gnosisforschung im Lichte der koptischen Handschriften von Chenoboskion (pp. 37-45), während der Aufsatz von G. THAUSING, Amarna-Gedanken in einem Sargtext (pp. 108-110), Einblick in die Vorstellung vom Ka im alten Ägypten gewährt. — Aus dem Bereich der Assyriologie finden sich zwei Arbeiten: W. v. SODEN, Beiträge zum Verständnis der neuassyrischen Briefe über die Ersatzkönigsriten (pp. 100-107), d. h. den Ritus eines verkappten Menschenopfers (p. 100) und E. WEIDNER, Amts- und Privatarchive aus mittellassyrischer Zeit (pp. 111-118). Der Artikel von M. HÖFNER, Die altsüdarabischen Monatsnamen (pp. 46-54), bringt wichtige Angaben über die Benennung bestimmter Zeitabschnitte des Jahres in agrarischen Verhältnissen, wobei alle mit Ausnahme zweier mit dem deiktischen Element *q-* (heute noch *qū*) gebildet werden. Nach Kleinasien führen uns die Arbeiten von W. BRANDENSTEIN, Verschollene Sprachen

in Vorderasien und der österreichische Beitrag zu ihrer Entzifferung (pp. 32-36) und J. KNOBLOCH, Hethitische Etymologien (pp. 66-68), wo der Nachweis indogermanischer Herkunft einiger fraglicher Wörter erbracht wird. (E. B.)

Härtel Herbert. *Indische Skulpturen I*. Die Werke der frühindischen, klassischen und frühmittelalterlichen Zeit. Mitwirkung v. E. WALDSCHMIDT. (Veröffentl. d. Mus. f. Völkerkunde, N. F. 2, Abt. Indien, 1.) 86 pp. in 8°. Mit 47 Taf. und 1 Kt. Berlin 1960. – „In diesem Bande wird die Gruppe der frühindischen, klassischen und frühmittelalterlichen indischen Skulpturen der Indischen Abteilung des Berliner Museums für Völkerkunde veröffentlicht“ (p. 7). Der Verfasser hat sich durch stilkritische und ikonographische Studien in Indien selbst in die Materie einarbeiten können. Einer Einführung von 47 Seiten folgen 47 Bildtafeln, die nachfolgend im einzelnen erklärt werden. (A. B.)

Kauffmann Hans E. und Schneider Marius. *Lieder aus den Naga-Bergen (Assam)*. Sep.: Ethnomusicologie II (Colloques de Wégimont) 1960. 109 pp. in 8°. Mit Noten. Liège 1960. – Aus der in der Micro-Bibliotheca Anthropos (Vol. 4, Posieux 1953¹) veröffentlichten Liedersammlung von H. E. KAUFFMANN kann der Verfasser nun eine Auswahl im Druck vorlegen, zugleich mit einer Anzahl von Melodien, die M. SCHNEIDER bearbeitet hat. Den Ethnologen dürfte seine Vermutung interessieren, daß die Parallelerscheinungen der hier vorkommenden Mehrstimmigkeitstechnik auf die Megalithkultur verweisen (p. 72). (A. B.)

Olschak Blanche Christine. *Tibet: Erde der Götter*. Vergessene Geschichte, Mythos und Saga. Vorwort von H. HARRER und THUBTEN NORBU. XIII-137 pp. in 8°. Mit 8 Taf. und 7 Kt. Zürich 1960. RASCHER Verlag. Preis: sFr. 10,80. – Die Autorin will eine Lanze für die Tibeter brechen, um den heroischen Heldenkampf dieses Volkes auf dem Dach der Welt bekanntzumachen. Dies Bemühen der Autorin berührt sympathisch, sie hätte es aber noch wirkungsvoller gestalten können, wenn sie die belanglosen Randgebiete ausgeschlossen hätte. So behandelt sie die Hindu-Mythologie des Berges Kailasa und die arabische Sage der Tubba von Yemen auf sieben Seiten (9-15), doch die so wichtige Epoche der *Sa kya*- und *Ge lug*-Kirche auf nur sechs Seiten (100-105). Der größte Abschnitt des ganzen Buches bringt die mongolische Version der *Ge sar*-Sage (pp. 43-64), in der mongolische Verhältnisse geschildert werden und Ling *Ge sar gyal po* als Khan der Gobi-Steppen erscheint. Die tibetische Version wird auf vier Seiten abgetan (pp. 65-68), und zwar in der Kham-Überlieferung, in der die alttibetische Heroensage zur größeren Ehre der *Nying ma*-Sekte umgeformt wurde. Sowohl in der Mongolen- wie in der Kham-Tradition ist die alttibetische Mentalität mit ihrem ursprünglichen Denken und Fühlen, mit ihrer Freundestreue und Heldengröße ganz verschüttet. Sie ist in der A mdo-Überlieferung der *Ge sar*-Sage wunderbar erhalten. – Weit eindrucksvoller hätte der Jahrtausende alte Kampf zwischen Chinesen und Tibetern herausgearbeitet werden müssen. Aus dem 13. Jahrhundert v. Chr. melden die Knocheninschriften von Ngan yang der Shang-Yin-Dynastie von Auseinandersetzungen zwischen Tibetern und Chinesen. In den Adern der Nomadenführer, die den chinesischen Drachenthron eroberten, floß vielfach tibetisches Blut. Die Annalen des Mittelreiches bringen viele Berichte über die Wechselbeziehungen zwischen China und Tibet. Der heutige Vernichtungskampf auf dem Dach der Welt bedeutet das tragische Ende dieser Auseinandersetzungen. – Der alttibetische Name für Tibet ist *bod*; so sagt man, wenn man im Lande lebt. Befindet man sich außerhalb, dann heißt es *stod bod* „oberes *bod*“ (gesprochen *tö böd*) im Lha sa-Dialekt, *tö wöd* bei den A mdo. In den beiden alten türkischen Orkhon-Inschriften (732 bzw. 735 n. Chr.) wird das Land im Süden *Tübü*t genannt; in der arabischen Sprache *t. b. t.*, was gewöhnlich *tubbat* oder *tübbät* gesprochen wird. Mongolen, Tu jen, Angar, Uiguren in Kan su und Tsing hai nennen die Tibeter *töwöd*. Auf dieselbe Wurzel geht auch das chinesische Wort *tu fan* zurück, denn das Zeichen für *fan* wird auch *bo* gesprochen. Später umschrieben die Chinesen den Namen mit *tu bo dö*, um den Endkonsonanten *d* noch auszudrücken. Alle diese Bezeichnungen dürften auf dieselbe Wurzel zurückgehen. Man kann

¹ Cf. dazu den Einführungsartikel von F. BORNEMANN, Anthropos 48. 1953, pp. 613-615.

also nicht *Thu phod* „das Mächtige“ sagen und damit *tu fan* in Verbindung bringen (p. 69). (M. H.)

Moraes Frank. *The Revolts in Tibet*. 223 pp. in 8°. With 2 maps. New York 1960. The MACMILLAN Company. – This excellent analysis of contemporary history in the Far East deals primarily with the events of the Tibetan revolt and the situations leading up to it. To help the reader understand the developments on the Roof of the World some chapters summarize in a more popular way the wordly life of the Tibetans and their religions („Roof of the World“, „Land of Lamas“). Historical sketches picture both past and present in „The World Outside“. How the Snow-Land became entangled in the conflicts of the great powers, Britain, Russia, China and India, is shown in „India, China and Tibet“ and „Han Imperialism“. Detailed accounts of the brave rise of the Kham pas, A mdo pas and other tribesmen prove the stubborn resistance offered to Communist action. – The author presents a convincing analysis not only of Tibet's role between Communist China, Russia and India but stresses the impact of the Tibetan tragedy both on the East and West. One important fact I would like to point out more clearly: the rivalry between the Tibetans and the Chinese throughout the centuries. The first written documents about it are preserved in the oracle-bones of An yang, Honan (about 1300 B. C., Shang-Yin dynasty). Not only Communist aggression but also hereditary enmity are the springs of Chinese action against the Tibetan people. (M. H.)

Dart Raymond A. *Africa's Place in the Emergence of Civilisation*. (An SABC Publication.) 96 pp. in 8°, ill. Johannesburg (s. a.). Price: 2s. 6d. – This brochure is based on a series of six talks given in 1959 on the English Service of the South African Broadcasting Corporation. The Subjects are: 1. Culture. The Cultural differences between apes, man-apes and early men. 2. Civilisation. Its early content in the Near-East and how I came to study it. 3. The transition from culture to civilisation. The miraculous community-building effect of fishing upon humanity. 4. The prime causes of the transition. Water vehicles or boats and floats. 5. The basis of civilisation. Community life built on language and law. 6. The aero-aquatic background of community life. Looking back to see ahead. – Each subject is illustrated and is followed by a short bibliography. It is a pleasant and suggestive book for a wide circle of readers. (A. B.)

Krieger Kurt und Kutscher Gerdt. *Westafrikanische Masken*. (Veröffentl. d. Museums f. Völkerkunde, N. F. 1, Abt. Afrika, 1.) 93 pp. in 8°. Mit 80 Taf. und 1 Kt. Berlin 1960. Museum f. Völkerkunde. – Mit dem vorliegenden Bande setzt das Berliner Museum für Völkerkunde seine Veröffentlichungen nach mehr als 40 Jahren Unterbrechung in Neuer Folge wieder fort. Es ist ein gefälliges Buch, das dem Bildteil einen 20seitigen Einführungsartikel vorausgehen und einen dazugehörigen Katalog folgen läßt. Die allgemeine Beschreibung der Form und Vielfalt, des Materials, der Verwendung und Bedeutung der Masken, sowie der Vergleich mit der afrikanischen Plastik, die von denselben Formelementen getragen wird, könnte auf so knappem Raum nicht besser dargestellt werden. Jeder Liebhaber exotischer Kunst wird das Büchlein mit Nutzen zur Hand nehmen. (H. C.)

Chave Fallers Margaret. *The Eastern Lacustrine Bantu (Ganda and Soga)*. (ESA, East Central Africa, 11.) 86 pp. in 8°. With 1 map. London 1960. Intern. African Inst. Price: 12s. 6d. – Dieses neue Bändchen des „Ethnographic Survey of Africa“ behandelt zwei kulturell verwandte Völkerschaften des Zwischen-Seen-Gebietes. Wie kaum ein anderes afrikanisches Territorium hat das Königreich Buganda, vor allem wirtschaftlich und religiös, weitgehend seine alten Formen aufgegeben oder modifiziert. Die Verfasserin spricht darum in der Vergangenheitsform, wenn sie die überlieferten Aspekte der Ganda- und Soga-Kultur beschreibt. Man möchte sich fragen, ob die Studie ihren Zweck voll erfüllt, wenn in bezug auf die traditionelle Kultur manches, besonders ihre geistigen Bereiche, nur kümmerlich behandelt werden und im übrigen auf die „reiche Literatur“ verwiesen wird. Trotz guter Teilbeschreibungen des Wandels in den wirtschaftlich-politischen Strukturen wird für das Gesamt-Kulturbild von heute nicht in allem klar, wieweit die traditionellen Formen noch vorhanden sind. Die Zusammenstellung der Literatur ist

umfassend, wenn auch, besonders was die deutschsprachigen Arbeiten betrifft, nicht ganz vollständig. (H. H.)

Estermann Carlos. *Album de Penteados do Sudoeste de Angola* 37 pp. in 4°. Com 54 estampas. Lisboa 1960. Junta de Investigações do Ultramar. Preço: 45 \$ pest. – Der Autor beginnt seine Ausführungen (portugiesisch und französisch) mit einem kurzen ethnischen und kulturhistorischen Überblick über die Stämme des untersuchten Gebietes. Es handelt sich um die Haartracht der Frauen der Bantu und Nichtbantu. Die Bilder zeigen in großer Eindrücklichkeit die modeschöpferische Begabung von Menschen, die sonst unbekleidet sind. Die kunstvoll aufgebaute Frisur ist aber nicht nur Zeichen reiner Eitelkeit: sie weist an erster Stelle auf die Stammeszugehörigkeit hin, dann auf die verschiedenen Phasen im Leben der Einzelnen: Kindheit, Jugend, Mutterschaft usw. Kosmetische Mittel wie Butter und Öl verleihen den sonst trockenen Haaren den nötigen Glanz; Muscheln, Perlen, Stoff, Leder und Früchte werden als Zierat hineingeflochten. Wo das eigene Haar zum Aufbau nicht reicht, bedient man sich des Haares von Verwandten, für die gerade eine einfachere Frisur vorgeschrieben ist, oder man nimmt Pflanzenfasern zu Hilfe. – Die kleine Studie C. ESTERMANNs ist ein interessanter Beitrag zur Soziologie Südost-Angolas. (H. C.)

Friederici Georg. *Amerikanistisches Wörterbuch und Hilfswörterbuch für den Amerikanisten.* Deutsch - Spanisch - Englisch. 2. Aufl. (Abhdl. a. d. Gebiet d. Auslandskunde, 53.) 831 pp. in 8°. Hamburg 1960. CRAM, DE GRUYTER & Co. Preis: DM 98,—. – Das verdienstvolle und viel verlangte Werk FRIEDERICIS erscheint hier in einer Neuauflage, die einen anastatischen Abdruck der ersten darstellt, bereichert durch das in der gleichen Technik angefügte „Hilfswörterbuch“. (A. B.)

Werneck Sodré Nélson. *O que se deve ler para conhecer o Brasil.* (Livros-Fonte, III, 3.) 388 pp. in 8°. Rio de Janeiro 1960. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. – Den Ethnologen interessieren in diesem Buch vor allem zwei kleine Kapitel: eines über die Indianer (pp. 37-42) und das andere über die ethnologischen Forschungen (pp. 249-256). Beide orientieren, wie der Titel des Buches besagt, lediglich über die Quellen, und zwar in einer kurz zusammenfassenden Kritik. Die Angaben über Linguistik (pp. 257-261) und Folklore (pp. 277-282) berücksichtigen hauptsächlich die modernen Verhältnisse. (J. V. C.)

Diégues Júnior Manuel. *Regiões culturais do Brasil.* (Sociedade de Educação, VI, 2.) 537 pp. in 8°, ill. Rio de Janeiro 1960. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. – Unter Kulturbirken hat man sich hier nicht Kulturkreise im ethnologischen Sinne vorzustellen, sondern Kultur-Komplexe, die von bestimmten modernen Wirtschaftsformen geprägt sind. Das erste Kapitel behandelt die Bedeutung und Entwicklung der Landnahme durch den Menschen, das zweite schildert Bildung, Eigenart und den gegenwärtigen Zustand der Kulturbirke, und das dritte bietet ein Kulturpanorama des heutigen Brasiliens. (J. V. C.)

Hutchinson Bertram [edit.]. *Mobilidade e Trabalho.* Um Estudo na Cidade de São Paulo. (Pesquisas e Monografias, Série VIII, 1.) VIII-451 pp. in 8°. Com tabelas. Rio de Janeiro 1960. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. – Das Buch zeigt die Resultate eines Forschungsprogramms auf, das das C. B. P. E. (Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais „Brasilianisches Zentrum für Erziehungsforschungen“) unter der erwachsenen Bevölkerung der Stadt São Paulo über die Beziehungen der sozialen Mobilität und der Erziehung durchführte. Gegenwärtig hat Brasilien das schwierige Problem einer Reform des Erziehungswesens vor sich, um eine bessere Lösung zu finden, die den neuen Umständen angepaßt ist. – Hier sind bloß die Änderungen in dem vertikalen Status in Betracht gezogen, also die sozialen Vorgänge der vertikalen Mobilität. Vor allem betont wurden die Untersuchungen der Faktoren, die die Bewegungen von einem Status zum andern fördern oder behindern. Die Tendenz der jetzigen brasilianischen Erziehungsorganisation ist zugunsten der Beibehaltung des „status quo“; daher paßt sie sich auch der Situation, die durch die wirtschaftliche Entwicklung herbeigeführt ist, nicht mehr an. Der wissenschaftliche Ernst, mit dem die Untersuchung durchgeführt worden ist, macht die Arbeit nutzbringend und wertvoll. (J. V. C.)

Sivaramamurti C. *Le Stupa du Barabudur*. Traduction française de G. BARTHEL. (Publ. du Musée GUMET, Recherches d'Art et d'Archéologie, 8.) VIII-87 pp. in 4°. Avec 43 pl. Paris 1961. Presses Univ. de France. Prix : NF 19. – Quiconque ne veut ou ne peut consulter les grands ouvrages classiques sur le Barabudur trouvera, dans ce livre, une bonne introduction à la forme et à l'esprit du monument prodigieux que le bouddhisme s'est élevé à Java. L'auteur termine trop modestement son excellent travail comme suit : « Cette étude n'est qu'une simple indication de ces possibilités et un humble tribut payé à l'admiration envers cette œuvre noble, due aux grands artistes javanais qui construisirent le *stûpa*, voici de nombreux siècles, comme une interprétation de leur riche culture et de leur belle civilisation, en offrande religieuse au Maître Buddha » (p. 70). (A. B.)

Kunz E. F. *An Annotated Bibliography of the Languages of the Gilbert Islands, Ellice Islands, and Nauru*. IX-202 pp. in 8°. Sydney 1959. Public Library of New South Wales. – Bibliographies are especially welcome if they include outlying areas. This mimeographed book comprises three separate bibliographies because three different languages are concerned : the most detailed one (pp. 3-157) deals with the Gilbert Islands and is headed by an Introduction by J. A. FERGUSON. As for the Ellice Islands, whose language is of Polynesian origin, they have received less attention from authors (pp. 161-173) ; the same may be said of Nauru (pp. 175-202). – The reader will realize the importance of the cultural and linguistic work achieved by the Christian missions in those islands. Special appendices list the mission presses and give biographical data on the most important authors. (A. B.)

Durkheim Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Le système totémique en Australie. 4^e éd. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine.) 647 pp. in 8°. Avec 1 carte. Paris 1960. Presses Univ. de France. Prix : NF. 26. – „Es gibt vielleicht in der ganzen modernen Literatur dieser Gattung kein Buch, das so viel Lobsprüche im einzelnen geerntet hätte, dabei aber in seinen Hauptsätzen so allgemein abgelehnt worden wäre wie dieses Werk“, schrieb W. SCHMIDT¹ im Jahre 1926 über dieses 1912 erstmals erschienene und nun in seitengetreuer Wiedergabe neu vorliegende Buch. Es lohnt sich, auch die weiteren Ausführungen SCHMIDTS zu lesen, um den Auffassungen DURKHEIMS mit der gebotenen Kritik zu begegnen und vielleicht auch zu einer neuen Wertung DURKHEIMS zu gelangen, wie es jüngstens P. GISBERT auf soziologischem Gebiet unternehmen hat². (A. B.)

¹ Der Ursprung der Gottesidee, I. Münster ²1926, p. 579.

² Social Facts in Durkheim's System. Anthropos 54. 1959, pp. 353-369.

Korrekturzusatz zur Rezension über Bianchi, *Dualismo*, p. 646, Anm. 2.

Beachtenswert wäre auch : EARL W. COUNT, The Earth-Diver and the Rival Twins : A Clue to Time Correlation in North-Eurasiatic and North American Mythology. In : Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists. Edited by SOL TAX. Part III : Indian Tribes of Aboriginal America (Chicago, Illinois 1952), pp. 55-62. Der Autor kündigt dort auch eine Monographie über dieses Thema an, die jedoch bisher nicht vollendet werden konnte (briefliche Mitteilung vom 2.10.1961). – Über *Loki* ist gerade jetzt eine neue Monographie erschienen, in der die Deutung als Trickster ebenfalls behandelt wird : ANNA BIRGITTA ROTH, *Loki in Scandinavian Mythology*. Acta Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis. 61 (Lund 1961).

Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher und Sonderdrucke werden hier kurz angezeigt, es sei denn, daß sie bereits in der Rubrik „Bibliographia“ dieses Hefes genannt wurden. Bücher werden in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books and offprints received by the Editor are here briefly indicated, unless they have been mentioned in the "Bibliographia" section of this issue. Books will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be sent directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return unsolicited publications or to review exchange copies of any publication.

- Aiyappan A. and Satyamurti S. T.** [edit.]: Handbook of Museum Technique. xvii-228 pp. in 8°. With 11 pl. and 112 fig. Madras 1960. Government of Madras.
- Allerhand** chinesische Weisheit und Wissenschaft. Hankow Pan-pien-chieh (s. a.). Kuang-i Buchdruckerei.
- Anati Emmanuel**: La grande roche de Naquane. (Archives de l'Inst. de Paléontologie humaine, Mémoire 31.) 189 pp. in 4°. Avec 49 fig. et 52 pl. Paris 1960. Masson et Cie, Editeurs.
- Annual Report for the Year 1959.** 178 pp. in 8°, ill. Chicago 1960. Chicago Natural History Museum.
- Asai Erin**: The Sedik Language of Formosa. 84 pp. in 8°. Kanazawa 1953. Cercle Linguistique de Kanazawa.
- Aspects du Contact suméro-akkadien.** IX^e Rencontre Assyriologique Internationale, Genève, 20-23 juin 1960. Sep.: Genava (Genève). 8. 1960. pp. 241-314. Avec 2 fig. Musée d'Art et d'Histoire.
- Balassa Iván**: Der Maisbau in Ungarn. Sep.: Acta Ethnographica (Budapest). 5. 1956. 1-2. pp. 103-181. Mit 52 Abb.
- Bay Roland**: Die prähistorische Sammlung des Museums für Völkerkunde Basel. 40 pp. in 8°. Mit 3 Tabellen und 18 Taf. Basel 1960.
- Beckmann Johannes**: Die katholischen Missionen in Japan und ihre Auseinandersetzung mit den japanischen Religionen. Sep.: Priester und Mission (s. l.). 1960. 4. pp. 337-372.
- Beiträge zur Volkskunde.** Der Universität Basel zur Feier ihres fünfhundertjährigen Bestehens dargebracht von der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. 200 pp. in 8°. Mit 18 Taf. und vielen Abb. Basel 1960. Schweiz. Ges. f. Volkskunde.
- Bögli Alfred W. H.**: Lockende Höhlenwelt. (Benziger Jugend-Taschenbücher, 15.) 190 pp. in 8°. Mit 2 Kt. Einsiedeln 1958. Benziger Verlag.
- Bouda K.**: Das Chinalughische. Sep.: Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País (San Sebastián). 16. 1960. 4. pp. 3-18.
- Breuil Henri et Lantier Raymond**: Les Hommes de la Pierre Ancienne (Paléolithique et Mésolithique). Nouvelle éd. revue et augmentée. (Bibliothèque Scientifique.) 360 pp. in 8°. Avec 16 pl. Paris 1959. Payot.

- Casamiquela Rodolfo M.:** Sobre la significación mágica del arte rupestre nordpatagónico. Sep. : Cuadernos del Sur (Bahía Blanca). 1960. 55 pp., ill.
- Černý M.:** Die Sexualdifferenz in der rekonstruierten Körperhöhe als Kriterium des, auf Grund der langen Gliedmaßenknochen nach ihren morphologischen Merkmalen, richtig bestimmten Geschlechts. Sep. : Acta F. R. N. Univ. Commen. (Bratislava). 4. 1960. 9-10. Anthropologia. pp. 503-520. Mit 5 Abb. und 3 Tabellen.
- Chropovský B. et al.:** Gräberfelder aus der älteren Bronzezeit in der Slowakei. (Archaeologica Slovaca Fontes, 3.) 386 pp. in 4°. Reich illustr. Bratislava 1960. Verlag d. Slowakischen Ak. d. Wissenschaften. (Auf slowakisch u. auf deutsch.)
- Cipriani Lidio:** Report on a Survey of the Little Andaman during 1951-53. Sep. : Bulletin of the Dept. of Anthropol. (Calcutta). 2. 1953. 1. (1956) pp. 61-82. With 3 fig. and 1 map.
- — Survey of Little Andaman during 1954. Sep. : Bulletin of the Dept. of Anthropol. (Calcutta). 3. 1960. 2. pp. 66-94.
- Clarke R. Rainbird:** East Anglia. Ancient Peoples and Places. 240 pp. in 8°. With 60 photographs, 30 line drawings, 5 charts, and 13 maps. New York 1960. Frederick A. Praeger.
- Closs Alois:** Gestaltkriterium und historisches Prinzip in der Völkerkunde. Sep. : Gestaltsehen : Festschrift f. Ch. Ehrenfels (Darmstadt). 1961. pp. 92-104.
- Comas Juan:** Manual of Physical Anthropology. Revised and enlarged English edition. xxi-775 pp. in 8°. With 101 tables and 116 fig. Springfield 1960. Charles C. Thomas.
- — ¿Pigmeos en América? (Cuadernos del Inst. de Historia, Serie Antropol., 9.) 54 pp. in 8°. Con 10 fig. y 1 mapa. México 1960. Univ. Nacional Autónoma de México.
- Condominas Georges:** Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina. Préface de H. Deschamps. (L'Homme d'Ostre-Mer, N. S., 4.) 235 pp. in 8°. Avec 2 cartes. Paris 1960. Ed. Berger-Levrault.
- Cuscoy Luis Diego et al.:** Trabajos en torno a la cueva sepulcral de Roque Blanco. (Publ. del Mus. Arqueológico, 2.) 108 pp. in 8°, ill. Santa Cruz de Tenerife 1960.
- Damm Hans:** Der Wiederaufbau des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. (Neue Museumskunde [Leipzig] 2. 1959. 1.) pp. 55-62.
- — *Temes nevinbur* aus Süd-Malekula (Neue Hebriden). Sep. : Jahrbuch d. Mus. f. Völkerkunde z. Leipzig (Berlin). 18. 1959. pp. 87-96. Mit 2 Taf., 7 Abb. und 1 Kt.
- Ehrenfels U. R.:** A Trend in the Development of National Units. Sep. : Tamil Culture (s. l.). 9. 1961. 1. 12 pp.
- Eléments d'introduction à la vie moderne.** 292 pp. in 8°, ill. Edité par „Etudes Sociales Nord-Africaines“. 1960.
- Erize Esteban:** Diccionario comentado Mapuche-Español. Araucano, Pehuenche, Pampa, Picunche, Rancülche, Huilliche. 550 pp. in 4°, ill. Buenos Aires 1960. Cuadernos del Sur. Univ. Nacional.
- Fay George E.:** Fiesta Days of Mexico. 25 pp. in 4°. Magnolia/Arkansas 1960. Dept. of Sociology and Anthropology.
- Ferenczi Imre:** Die Gestalt von Franz Rákóczi in der Volksüberlieferung des nordungarischen Gebiets von Borsod-Abaúj-Zemplén. Sep. : Közlemények (Debrecen). 1960. 15. 50 pp. Mit 3 Abb. (Auf ungar., mit russ. u. dt. Zusammenfassung.)
- — Zur Frage der zauberkundigen Kutscher. Sep. : Közlemények (Debrecen). 1957. 8. 33 pp. (Auf ungar., mit russ. u. dt. Zusammenfassung.)
- Field Henry:** North Arabian Desert Archaeological Survey, 1925-50. With Contributions by E. Andrau, D. Garrod, and E. Schroeder. (Papers of the Peabody Mus. of Archaeology and Ethnology, 45, 2.) xiv-224 pp. in 4°. With 85 fig. and 1 map. Cambridge/Mass. 1960. Harvard Univ.
- Fieldiana.** Botany. Vol. 29, No. 5 ; Vol. 30, No. 3. — Geology. Vol. 3, Nos 5 and 6 ; Vol. 10, Nos 35-36 ; Vol. 11, No. 10 ; Vol. 14, Nos 1-2. — Zoology. Vol. 35, No. 7 ; Vol. 39, Nos 35-43 ; Vol. 42, No. 7, 8. Chicago 1960. Chicago Nat. Hist. Mus.
- Frese H. H.:** Anthropology and the Public : The Role of Museums. (Mededelingen v. het Rijksmuseum voor Volkenkunde, 14.) viii-254 pp. in 8°. With 16 pl. Leiden 1960. E. J. Brill.
- Fuchs Helmut:** Alfarería Cariña (Cachama) de Uso Doméstico. Sep. : Antropológica (Caracas). 1958. 5. pp. 37-43. Con 1 fig.
- — El Tipo de Tripode de Quibor, Venezuela. Sep. : Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle (Caracas). 17. 1957. 47. pp. 100-111. Con 5 fig.
- — Investigaciones Etnológicas de Urgencia en Venezuela. Sep. : Bulletin of the Intern. Committee on Urgent Anthropol. and Ethnol. Research (Vienna). 1959. 2. pp. 36-49. Con 1 mapa.
- Gálvez Francisco Esteve:** Investigaciones arqueológicas en las terrazas cuaternarias del curso inferior del Ebro. Itinerario primero: de Amposta a la Carrova y Camp Redó. Sep. : Noticiario Arqueológico Hispánico (Madrid). 3-4. 1954-1955. 1-3. pp. 15-26. Con 7 fig. y 2 lám.
- — La Carrova. Sep. : Emposta (Amposta). 1956. 1. 6 pp. Con 1 lám.

- Girard Rafael:** Los mitos y su dramatización entre los selváticos de la Amazonia Peruana. Sep.: A William Cameron Townsend en el XXV Aniversario del I. L. V. (s. l., s. a.). pp. 129-136. Con 5 fig.
- Gonda Jan:** Die Religionen Indiens. I: Veda und älterer Hinduismus. (Die Religionen d. Menschheit, 11.) xv-370 pp. in 8°. Stuttgart 1960. W. Kohlhammer Verlag.
- Graham A. C.:** The Book of Lieh-tzū. A new translation. (The Wisdom of the East.) xi-183 pp. in 8°. London 1960. John Murray.
- Grimm H.:** Aufbrauchs- und Verfallserscheinungen am Gebiß bei vor- und frühgeschichtlichen Menschenresten aus Mesopotamien. Sep.: Zt. f. Alternsforschung (Dresden u. Leipzig). 14. 1960. 3-4. pp. 252-259.
- — Bericht über ein anthropologisches Symposium in Budapest. Sep.: Mitteilungsblatt (s. l.). 6. (s. a.) 2. 2 pp.
- — Jugendärztliche Bemerkungen zu Bildern vom Waschen und Baden in Druckschriften zur Gesundheitserziehung. Sep.: Ärztl. Jugendkunde (Leipzig). 52. 1960. 7-8. pp. 218-222. Mit 8 Abb.
- — Über die Notwendigkeit einer Revision unserer Anschauungen von den Bewohnern des alten Mesopotamien. Sep.: Ethnol.-Arch. Zt. (Berlin). 1. 1960. pp. 3-17.
- — Zwei Übersichtstabellen zur Stadieneinteilung der männlichen und weiblichen Reifungszeichen. Sep.: Ärztl. Jugendkunde (Leipzig). 52. 1960. 9-10. pp. 298-301.
- Gunda Béla:** A magyar népi építkezés kutatása a két világháború között és annak kritikája. Sep.: Közlemények (Debrecen). 1954. 4. pp. 373-408.
- — Contributions à l'étude d'un type de piège en Europe orientale. Sep.: Acta Ethnogr. (Budapest). 4. 1955. 1-4. pp. 91-98. Avec 3 fig. (En hongrois, avec résumé russe.)
- — Ethnographische Beziehungen des russischen Wortes „vengerec“ (wandernder, hausierender Händler). Sep.: Közlemények (Debrecen). 1954. 3. pp. 76-87. Mit 4 Abb. (Auf ungar., mit russ. u. dt. Zusammenfassung.)
- — Kulturströmungen und gesellschaftliche Faktoren. Sep.: Acta Univ. Debrecenensis de Ludovico Kossuth Nominatae (Debrecen). 6. 1959-60. 1. pp. 171-182. (Mit ungar. Zusammenfassung.)
- — Kulturströmungen und soziale Faktoren. Sep.: Közlemények (Debrecen). 1959. 14. 13 pp. (Auf ungar., mit russ. u. dt. Zusammenfassung.)
- — Néprajzi gyűjtőúton. 171 pp. in 8°. Mit 20 Abb. und 16 Taf. Debrecen 1956. Alföldi Magvető.
- Gusinde Martin:** John Dunn. Weißer Zuluheuptling und seine Familie. Sep.: Archiv f. Völkerkunde (Wien). 14. 1959. pp. 4-30.
- Heizer Robert F. and Cook Sherburne F. [edit.]:** The Application of Quantitative Methods in Archaeology. (Viking Fund, 28.) x-358 pp. in 8°, ill. New York 1960. Wenner-Gren Foundation.
- Henninger Joseph:** Die Kirche des Ostens und die Geburt des Islams. Sep.: Islam u. Abendland (Olten). 1960. pp. 35-52. Mit 4 Taf. Walter-Verlag.
- Hoeck Eva:** Als Ärztin im Lande der Beduinen. Zehn Jahre im Yemen und Hadramout. (Benziger Jugend-Taschenbücher, 14.) 185 pp. in 8°. Mit 2 Kt. und 8 Taf. Einsiedeln 1958. Benziger Verlag.
- Hoek H. L. M.:** Het Sinterklaasfeest. Cultuur-historische Beschouwingen. 64 pp. in 8°. 's-Hertogenbosch 1960. Geert Groote Genootschap, 719.
- Indici dei volumi 1-30 di Studi e Materiali di Storia delle Religioni.** 155 pp. in 8°. Roma 1961. In memoria di Raffaele Pettazzoni. Discorsi di A. Marzocchi e di M. Gandini. 31 pp. in 8°. Con 1 fig. Modena 1960. Comune di San Giovanni in Persiceto.
- Ivancsics Nándor:** Volkliche Beleuchtung im Zempléner Gebirgsland. Sep.: Közlemények (Debrecen). 1958. 12. 15 pp. Mit 4 Abb. (Auf ungar., mit russ. u. dt. Zusammenfassung.)
- Jahn Janheinz and Ramsaran John:** Approaches to African Literature. 1: Non-English Writings. 2: English Writings in West Africa. 31 pp. in 8°. Ibadan 1959. Ibadan Univ. Press.
- Jahoda Gustav:** White Man. A study of the attitudes of Africans to Europeans in Ghana before Independence. xii-144 pp. in 8°. London 1961. Oxford Univ. Press. Under the auspices of the Inst. of Race Relations.
- Johann A. E.:** à la indonesia. Sorgen und Hoffnungen eines unfertigen Landes. 389 pp. in 8°. Mit 16 Farbt. und 5 Kt. Gütersloh 1961. Sigbert Mohn Verlag.
- Kaizuka Shigeki:** Catalogue of the Oracle Bones in the Kyoto University Research Institute for Humanistic Studies. 3 vols. 1: Text: xix + 61 + 760 pp. in 8°, ill. 2: 14 pp. With 119 pl. in fol. 3: 120-249 pl. in fol. Kyoto 1959 and 1960. Kyoto University.
- Kannaiyan V.:** Scripts in and around India. x-44 pp. in 4°. With 1 chart. Madras 1960. Government Museum Bulletin.
- Keilbach Wilhelm:** Transzendenz, Archetypus, Mysterium. Sep.: Pro mundi vita (München). 1960. pp. 147-164.

- Kennedy E. S. [edit.]: The Planetary Equatorium of Jamshīd Ghiyāth al-Dīn al-Kāshī (d. 1429). An Ed. of the Anonymous Persian Manuscript 75 [44b] in the Garrett Collection at Princeton University, Being a Description of Two Computing Instruments. The Plate of Heavens and the Plate of Conjunctions. With transl. and commentary by E. S. Kennedy. xvi-267 pp. in 8°, ill. Princeton/N. Y. 1960. Princeton Univ. Press.
- Kern Fritz: The Wildbooter. (Original: „Der Beginn der Weltgeschichte“, transl. by F. Kern.) xi-204 pp. in 8°. Edinburgh 1960. Oliver and Boyd.
- König René: Soziologie. (Das Fischer Lexikon, 10.) 364 pp. in 8°. Mit 2 Abb. Frankfurt 1958. Fischer Bücherei.
- Koppers Wilhelm: Die Originalität des Hochgottglaubens der Yamana auf Feuerland. Auf Grund mündlicher und schriftlicher Quellen. Sep.: Tribus (Stuttgart). 9. 1960. pp. 205-207.
- Kronasser Heinz: Die Nasalpräsentia und Kretschmers objektive Konjugation im Indogermanischen. (Phil.-hist. Kl., 235, 2.) 31 pp. in 8°. Wien 1960. Österr. Ak d. Wissenschaften.
- Kulturgeschichte der Welt. Band 2: Die Rassen der Welt. 3 + 294 pp. in 8°. Reich illustriert und mit 3 Kt. Tokyo 1960. Kadokawa Verlag.
- Kumar Narendra: ABO Blood Groups and Secretor Factor Distribution among the Noatia: A Mongoloid Tribe of Tripura State. Sep.: Anthropologist (Delhi). 5. 1958. 1-2. 5 pp. With 4 tables.
- Lacaille A. D.: Massive Acheulian Implements from Thames and Solent Gravels. Sep.: Man (London). 60. 1960. Art. 143. 2 pp. With 3 fig.
- — Palaeoliths from Brickearth in South-East Buckinghamshire. Sep.: Records of Bucks (s. l.). 16. 1959. 4. pp. 274-288. With 6 pl.
- — Remarkable Stone Implements from Piccadilly and Swanscombe, Kent. Sep.: The Antiquaries Journal (London). 40. 1960. I, 2. pp. 65-66. With 1 pl. and 2 fig.
- Laude-Cirtautas Ilse: Der Gebrauch der Farbbezeichnungen in den Türkidialekten. (Ural-Altaische Bibliothek, 10.) 137 pp. in 8°. Wiesbaden 1961. Otto Harrassowitz.
- Leach E. R.: Pul Eliya. A Village in Ceylon. A study of land tenure and kinship. xv-344 pp. in 8°. With 5 pl., 9 charts, 7 maps, 7 diagrams, and 14 tables. Cambridge 1961. At the Univ. Press.
- Leblanc M.: Personnalité de la femme katangaise. Contribution à l'étude de son acculturation. (Studia Psychologica.) 403 pp. in 8°, ill. Louvain, Paris 1960. Publ. Universitaires, Béatrice-Nauwelaerts.
- Leslau W.: Sketches in Ethiopic Classification. Sep.: Atti del Convegno Internazionale di Studi etiopici, Roma 2-4 aprile 1959. pp. 89-107. Accademia Nazionale dei Lincei.
- Leuzinger Elsy: Museum Rietberg Zürich. Wegleitung. 135 pp. in 8°. Mit 5 Kt., 1 Plan und 91 Abb. Zürich 1960.
- Lewy Ernst: In atlantischer Landschaft. Sep.: Sprachforum (Bonn). 3. 1959-60. 3-4. pp. 219-221.
- — Versuche Humboldtsche Gedanken weiterzudenken. Sep.: Studium Berolinense (Berlin). 1960. pp. 444-448.
- Lindquist Ivar: Indo-European Features in the Ainu Language. With Reference to the Thesis of Pierre Naert. (Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1., Bd. 54, 1.) 67 pp. in 8°. Lund 1960. C. W. K. Gleerup.
- Linssen Robert: Essais sur le Bouddhisme en général et sur le Zen en particulier. Nouvelle Ed. 398 pp. in 8°. Avec 4 pl., 1 carte et des fig. Paris 1960. La Colombe.
- Lopes Cardoso Carlos: Análise da problemática da Etnografia. Sep.: Boletim do Inst. de Angola (Luanda). 1959. 12. 9 pp.
- López González Valentín: Los Tlahuicas. Historia Precolonial del Valle de Morelos. Siglos XIV, XV, XVI. (Universidad de Morelos.) 35 pp. in 8°, ill. Cuernavaca 1955. Centro de Estudios Históricos.
- MacBride J. Francis: Flora of Peru. (Botanical Series, Vol. 13, I, 2.) pp. 321-418. (Botanical Series, Vol. 13, V, 2.) pp. 539-854 + I, in 8°. Chicago 1960. Field Mus. of Nat. Hist.
- MacCord Howard A.: Cultural Sequences in Hokkaido, Japan. (Proceedings of the United States National Museum [Washington]. 112. 1960. 3443.) pp. 481-503. With 5 fig., 14 pl., and 3 tables.
- Makarius Raoul et Laura: L'origine de l'exogamie et du totémisme. (Bibliothèque des Idées.) 383 pp. in 8°. Paris 1961. Gallimard.
- Mamet M.: Le Language des Bolia (Lac Léopold II). (Annales du Musée royal du Congo belge, Sc. de l'Homme, 33.) 268 pp. in 8°. Avec 1 carte. Tervuren 1960.
- Manessy G.: La morphologie du nom en Bwamu (bobo-oulé), dialecte de Bondoukuy. (Publ. de la Section de langues et littératures, 4.) 318 pp. in 8°. Dakar 1960. Univ. de Dakar.
- — Tâches quotidiennes et travaux saisonniers en pays bwa. (Publ. de la Section de langues et littératures, 5.) xxii-359 pp. in 8°. Avec 44 fig., 1 carte et 1 pliant. Dakar 1960. Univ. de Dakar.

- Man, Race and Darwin. Papers read at a joint conference of the Royal Anthropol. Inst. and the Inst. of Race Relations. Introduction and epilogue by Philip Mason. vii-151 pp. in 8°. London 1960. Oxford Univ. Press.
- Maquet Jacques J.: The Premise of Inequality in Ruanda. A study of political relations in a central African kingdom. ix-199 pp. in 8°. With 7 pl., 2 maps, and 4 diagrams. London 1961. Oxford Univ. Press.
- Martin Amador: Tipología de la Cerámica de Fernando-Poo. I Pueblos del Litoral Norte. Sep.: La Guinea Española (Santa Isabel). 1960. 1. 36 pp. in 8°. Con 16 fig. Estudios del Inst. Claretiano de Africanistas.
- Martin Paul S. and Rinaldo John B.: Table Rock Pueblo Arizona. (Fieldiana: Anthropology, Vol. 51, No. 2.) pp. 131-298, ill. Chicago 1960. Chicago Nat. Hist. Mus.
- Mason R. J.: New Prehistoric Paintings in the Brandberg, South West Africa, and the Waterberg, Northern Transvaal. Sep.: Lantern (s.l.) 1958. pp. 357-368. With 20 fig. and 1 map.
- Mayrhofer Manfred: Indo-Iranisches Sprachgut aus Alalah. Sep.: Indo-Iranian Journal ('s-Gravenhage). 4. 1960. 2-3. pp. 136-149.
- Mecklenburgisches Wörterbuch. Aus d. Sammlungen v. R. Wossidlo hrsg. v. H. Teuchert. III/8: *Hus bis insüern*. Berlin, Neumünster 1960. Akademie-Verlag u. Karl Wachholtz Verlag.
- Menghin Osvaldo F. A.: Misiones en tempos precolombinos. Sep.: Universidad (Santa Fe). 1960. 44. pp. 177-184. Con 8 fig.
- von Mering Otto: A Grammar of Human Values. (A Comparative Study of Values in Five Cultures, 21.) xx-288 pp. in 8°, ill. Pittsburgh 1961. Univ. of Pittsburgh Press.
- Montagu M. F. Ashley: A Handbook of Anthropometry. With a Section on the Measurement of Body Composition by J. Brožek. xi-186 pp. in 8°. With 30 fig. and 22 tables. Springfield 1960. Charles C. Thomas.
- Morenz Siegfried: Ägyptische Religion. (Die Religionen d. Menschheit, 8.) xvi-309 pp. in 8°. Stuttgart 1960. W. Kohlhammer Verlag.
- Moscato Sabatino: Le antiche civiltà semitiche. (Universale Economica, 328.) 338 pp. in 8°. Con 24 tav. Milano 1961. Feltrinelli.
- Mulders Alph.: Bibliografisch Overzicht van de Missiewetenschappelijk Literatuur 1960. Sep.: Het Missiewerk (Nijmegen). 39. 1960. 4. pp. 241-256.
- Murdock George Peter: Social Structure in Southeast Asia. (Viking Fund, 29.) ix-182 pp. in 4°. With 3 maps and 8 fig. New York 1960. Wenner-Gren Foundation.
- Murphy Robert F. and Yolanda: Shoshone-Bannock Subsistence and Society. (Anthropol. Records, 16, 7.) v + pp. 293-338. With 1 map. Berkeley, Los Angeles 1960. Univ. of California Press.
- Mylius Norbert: Indonesien. Ein kulturhistorischer Überblick. 46 pp. in 8°. Wien 1960. Verein: „Freunde d. Völkerkunde“.
- Nachtigall Horst: Die Reliefkunst der San Agustín-Kultur (Kolumbien). Sep.: Baessler-Archiv (Berlin). 8. 1960. pp. 319-334. Mit 25 Abb.
- Neuninger Heinz et al.: Das Kupfer der Nordtiroler Urnenfelderkultur. Ein weiterer Beitrag zur Relation Lagerstätte-Fertigobjekt. (Archaeologia Austriaca, Beiheft, 5.) 88 pp. in 8°. Mit 1 Abb. und 3 Kt. Wien 1960. Franz Deuticke.
- News Letter. Australian Branch of the Association of Social Anthropologists of the British Commonwealth. No. 3, January 1961. 8 pp. in 4°. Sydney 1961. [Mimeographed.]
- Obermaier Hugo †, Garcia y Bellido Antonio y Pericot Luis: El Hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad. 7a edición. ix-422 pp. in 8°. Con 44 lám. y 81 grabados. Madrid 1960. Revista de Occidente.
- Ohm Thomas: Ans Mein und Ja zum westlichen Christentum. 2., neubearbeitete Aufl. 242 pp. in 8°. München 1960. Kösel-Verlag.
- Olsen Stanley J.: Post-Cranial Skeletal Characters of *Bison* and *Bos*. (Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 35, 4.) vii-15 pp. in 4°. With 24 fig. Cambridge/Mass. 1960. Harvard Univ.
- Peake Frederick G.: A History of Jordan and its Tribes. x-253 pp. in 4°. With 3 maps and 22 fig. Coral Gables/Florida 1958. Univ. of Miami Press.
- von Petrikovits Harald: Das römische Rheinland. Archäologische Forschungen seit 1945. (Beihefte d. Bonner Jahrb., 8; Arbeitsgem. f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen, 86.) 173 pp. in 8°. Mit 18 Taf. u. 44 Abb. Köln, Opladen 1960. Westdeutscher Verlag.
- Pirenne Jacqueline: Le Royaume Sud-Arabe de Qatabân et sa Datation d'après l'Archéologie et les Sources Classiques jusqu'au Périple de la Mer Erythrée. Avec Contribution de André Maricq †. (Bibliothèque du Muséon, 48.) xv-248 pp. in 4°. Avec 12 pl., 6 cartes et 1 pliant. Louvain 1961. Université de Louvain, Inst. Orientaliste.
- Plass Margaret: The African Image. A New Selection of Tribal Art. 34 pp. in 8°. With many illustrations. The Toledo Museum of Art, 1959.

- Ray Verne F.** [edit.]: Proceedings of the 1960 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Accompanying Paper: **Teicher Morton I.**: Windigo Psychosis. A Study of a Relationship between Belief and Behavior among the Indians of Northeastern Canada. xiv-129 pp. in 4°. Seattle 1960. American Ethnol. Society.
- RGG.** Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Band V, Liefg. 86-87. Pacca bis Paulus. Tübingen 1961. J. C. B. Mohr.
- Roche Jean:** Le gisement mésolithique de Moita do Sebastião/Muge (Portugal). Archéologie. 183 pp. in 8°. Avec 9 pl. et 30 fig. Lisboa 1960. Inst. de Alta Cultura.
- Róna-Tas A.:** Dariganga Folklore Texts. Sep.: Acta Orient. Hung. (Budapest). 10. 1960. 2. pp. 171-183.
- — Notes on the Kazak Yurt of West Mongolia. Sep.: Acta Orient. Hung. (Budapest). 12. 1961. 1-3. pp. 79-102. With 2 pl. and 4 fig.
- — Remarks on the Phonology of the Monguor Language. Sep.: Acta Orient. Hung. (Budapest). 10. 1960. 3. pp. 263-267.
- Rüstow Alexander:** Die Bewältigung des Wohlstandes. Der Mensch lebt nicht von Brot allein. Nach einem Vortrag, gehalten in Bad Soden 26. 9. 1960. Gekürzte Fassung i. d. Frankfurter Allgemeinen Zt. 7. 12. 1960. 286. 6 pp. in 4°.
- — Paläoliberalismus, Kollektivismus und Neoliberalismus in der Wirtschafts- und Sozialordnung. Sep.: Studien u. Berichte d. Kath. Akademie in Bayern (München). (s. a.). Heft 13. pp. 151-178.
- Rust Ambros:** Meng Hao-jan (691-740). Sein Leben und sein religiöses Denken nach seinen Gedichten. Diss., Teildruck. viii-55 pp. in 8°. Ingenbohl 1960.
- Salaam Saeb S.:** Rede des Minister-Präsidenten des Libanon vor der General-Versammlung der UNO am 4. Okt. 1960. (Veröffentl. d. Liga d. Arab. Staaten - Kairo. 4. 1961. 1.) 14 pp. in 8°. Bonn 1961. Delegation d. Liga d. Arab. Staaten.
- Santos David J. H.:** A Drepanocitemia e a Antropologia. Uma revisão e um estudo na Lunda e Songo. (Publ. Culturais, 49.) 102 pp. in fol. Com 1 est., 10 fig. e 34 quadros. Lisboa 1960. Companhia de Diamantes de Angola.
- Schmidt Isaac Jacob** [edit.]: Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfaßt von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ördus. A. d. Mongol. übers. u. hrsg. von I. J. Schmidt. vi + xxiv + 510 pp. in 8°. St. Petersburg 1829. Photomechanic Reprint: Europe Printing. The Hague 1961.
- Schmidt Leopold:** Das Stachelhalsband des Hirtenhundes. Sep.: Dt. Jahrbuch f. Volkskunde (Berlin). 6. 1960. pp. 154-181. Mit 4 Taf. und 2 Kt.
- Schweegee-Hefel Annemarie:** Holzplastik in Afrika. Gestaltungsprinzipien. (Veröffentl. z. Archiv f. Völkerkunde, 5.) 147 pp. in 8°. Mit 14 Taf., 1 Kt. und 34 Tabellen. Wien 1960. Wilhelm Braumüller.
- Siegel William:** Early Europeans. Lapps, Alpines, Lesghians, Semites, Hamites, Guti, Kelto-Phoenicians; Satem Indo-Europeans and the Formation of the Kentum Group. 145 pp. in 4°. New York 1961. William Siegel. [Mimeographed.]
- Siegmund Georg:** Sein oder Nichtsein? Der Selbstmord und seine Probleme. (Erdkreis [Würzburg]. 11. 1961. 1.) pp. 2-28.
- Simons R. D. G. Ph.:** The Colour of the Skin in Human Relations. (Elsevier Monographs, General Section, 7.) xi-124 pp. in 8°. With 10 pl. and 1 fig. Amsterdam 1961. Elsevier.
- Smolla Günter:** Neolithische Kulturerscheinungen. Studien zur Frage ihrer Herausbildungen. (Antiquitas, 2; Abhdl. a. d. Gebiete d. Vor- u. Frühgeschichte, 3.) 180 pp. in 8°. Bonn 1960. Rudolf Habelt Verlag.
- von Soden Wolfram:** Zweisprachigkeit in der geistigen Kultur Babyloniens. (Phil.-hist. Kl., 235. 1.) 33 pp. in 8°. Wien 1960. Österr. Ak. d. Wissenschaften.
- Stekelis M.:** The Palaeolithic Deposits of Jisr Banât Yaqûb. Sep.: Bull. Res. Council of Israel (s. 1.) 9G. 1960. 2-3. pp. 61-90. With 32 fig. and 2 pl.
- — et al.: Villafranchian Deposits Near Ubeidiya in the Central Jordan Valley (Preliminary Report). Sep.: Bull. Res. Council of Israel (s. 1.) 9G. 1960. 4. pp. 175-184. With 4 fig. and 1 pl.
- Stenmans A.:** Les premiers mois de la République du Congo (Léopoldville) (1^{er} juillet - 22 novembre 1960). Relation coordonnée des événements et réflexions d'ordre général. (Ac. royale d. Sc. d'O.-M., Cl. d. Sc. mor. et pol., 25. 3.) 154 pp. in 8°. Bruxelles 1961.
- Stewart T. D.:** Restoration and Study of the Shanidar I Neanderthal Skeleton in Baghdad, Iraq. Sep.: Year Book of the American Philos. Society (s. 1.). 1958. pp. 274-278.
- Stoessl Franz:** Personenwechsel in Menanders Dyskolos. (Phil.-hist. Kl., 234. 5.) 91 pp. in 8°. Wien 1960. Österr. Ak. d. Wissenschaften.
- Strome Marcel:** Het ontstaan van de Kasai-Missie. (Kon. Academie voor Overzeese Wetenschappen, Kl. voor morele en pol. Wetenschappen, 24. 3.) 219 pp. in 8°. Met 1 kaart en 1 pl. Brussel 1961.
- Südosteuropa-Jahrbuch**, 5. Bd. Internationale Hochschulwoche in Regensburg, 24. bis 27. Oktober 1960: Die Donau in ihrer geschichtlichen, wirtschaftlichen und kul-

- turellen Bedeutung. x-180 pp. in 8°. Mit 7 Tabellen und 1 Kt. München 1961. Südosteuropa-Verlagsgesellschaft.
- Szabadfalvi József:** Zur Frage der Entstehung der ungarischen Lebkuchenbäckerei. Sep.: *Különnyomat* (Debrecen). 1957. (1958). pp. 73-82. (Auf ungar., mit dt. Zusammenfassung.)
- — Zur Kenntnis der Wachsbearbeitung und des Kerzenziehens. Sep.: *Közlemények* (Debrecen). 1958. 9. pp. 245-255. Mit 5 Abb. (Auf ungar., mit dt. Zusammenfassung.)
- Tandon Prakash:** *Punjabi Century, 1857-1947*. Foreword by M. Zinkin. 256 pp. in 8°. London 1961. Chatto and Windus.
- The Population of Sudan.** Report on the Sixth Annual Conference. 110 pp. in 8°. With many illustrations. Khartoum 1958. Philos. Society of Sudan.
- Thompson Laura:** *Toward a Science of Mankind*. xxvii-276 pp. in 8°. New York 1961. McGraw-Hill Book Company, Inc.
- Tichelman G. L.:** *Peintures rupestres du Golfe Mac Cluer (Nouvelle-Guinée néerlandaise)*. Sep.: Intern. Congr. f. Anthropol. u. Ethnol. Brüssel. 1948. pp. 248-250.
- Ujváry Zoltán:** Die Rolle der im Bergland Abauj-Zemplén wild wachsenden Pflanzen in der Ernährung der Bevölkerung. Sep.: *Közlemények* (Debrecen). 1958. 10. pp. 231-244. Mit 5 Abb. (Auf ungar., mit dt. Zusammenfassung.)
- — Ein althergebrachtes Holzbearbeitungsgerät im Gebrauche des Volkes. Sep.: *Déri Múzeum Evkönyve* (Debrecen). 1958-59. (1960). pp. 127-141. Mit 4 Abb. (Auf ungar., mit dt. Zusammenfassung.)
- Urban Manfred:** Die Haustiere der Polynesier. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte der Südsee. Diss. (Völkerkundl. Beitr. z. Ozeanistik, 2.) iii-365 pp. in 8°. Mit 5 Kt. und 7 Taf. Göttingen 1961. In Kommission bei Dr. L. Häntzschel.
- Whittick Arnold:** *Symbols, Signs and Their Meaning*. xvi-408 pp. in 8°. With 63 pl. and 58 fig. London 1960. Leonard Hill.
- Wilbert Johannes:** *Identificación etno-lingüística de las tribus indígenas del occidente de Venezuela*. Sep.: *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle* (Caracas). 21. 1961. 58. pp. 5-27. Con 8 fig. y 5 mapas.
- Wildhaber Robert:** *Polnische Volkskultur. Sonderausstellung*: 15. 1.-3. 4. 1961. 12 pp. in 8°. Mit 24 Taf. Basel 1961. Mus. f. Völkerkunde und Schweiz. Mus. f. Volkskunde.
- Wörterbuch der litauischen Schriftsprache, Litauisch - Deutsch.** 35. Lfg. Bearbeitet v. A. Senn u. A. Salys. Heidelberg 1960. Carl Winter-Universitätsverlag.
- Wolf Siegmund A.:** *Großes Wörterbuch der Zigeunersprache (romani tšiw)*. Wortschatz deutscher und anderer europäischer Zigeunerndialekte. 287 pp. in 8°. Mannheim 1960. Bibliographisches Inst.
- Wüst Walther:** „Thakkura“. Zur Problematik der indoarischen Zerebralisation und des Lehnssprachen-Einflusses. Sep.: *Annali del Istituto Universitario Orientale* (Roma). 2. 1960. 1. pp. 31-38.
- — Über einige Besonderheiten des Renjäger/Renheger-Glossars im Alt-Indogermanischen. Sep.: *Festschrift f. Lothar Zotz: Steinzeitfragen d. Alten u. Neuen Welt* (Bonn). 1960. pp. 571-610.
- Zahan Dominique:** *Sociétés d'initiation bambara. Le N'domo. Le Kqrè. (Le Monde d'Outre-Mer, Passé et Présent. Etudes, 8.)* 438 pp. in 8°. Avec 24 pl., 10 fig. et 1 carte. Paris, La Haye 1960. Mouton & Co.
- Zimmermann Harald:** *Ecclesia als Objekt der Historiographie. Studien zur Kirchengeschichtsschreibung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit.* (Phil.-hist. Kl., 235, 4.) 86 pp. in 8°. Wien 1960. Österr. Ak. d. Wissenschaften.

Periodica

Acta Archaeologica (København).

30. 1959. Riis P. J., The Danish Bronze Vessels of Greek, Early Campanian and Etruscan Manufactures. – Lomborg E., Donauländische Kulturbeziehungen und die relative Chronologie der frühen nordischen Bronzezeit. – Gjerstad E., Naukratis Again. – 31. 1960. 1. Thrane H., Drei dänische Hortfunde der jüngeren Bronzezeit mit einheimischen und fremden Formen.

Acta Ethnographica (Budapest). 9. 1960. 3-4.

Istvánovits M., Dissemination in the Caucasus of Tales Belonging to the "Change of Sex"-type. – Szabadfalvi J., Die Ornamentik der ungarischen Schwarzkeramik. – Loukotka C., Une tribu indienne peu connue dans l'Etat brésilien Paraná. – Láng J., Marriage System and its Evolution in Australian and in Certain Oceanian Primitive Communities. – Marót K., In Memoriam Raff. Pettazzoni. – Vargyas L., Parallèles entre mélodies françaises et hongroises. – Schram F., Problèmes de style dans le domaine des cantiques populaires hongrois.

Acta Orientalia (Havniae). 25. 1960. 3-4.

Grapow H., W. Erichsen. – Botti G., Minima Demotica. – Donadoni S., Un frammento della versione copta del « Libro di Enoch ». – El-Amir M., The Unpublished Demotic Papyri in the Turin Museum. – Wängstedt S. V., Demotische Urkunden.

Aequatoria (Elisabethville). 13. 1960. 3.

Jacobs J., Essai de cosmologie tetela (Kasai). – Frédéric B., Essai historique sur les Lusankani.

Africa (London). 31. 1961. 1.

Gulliver P. H., Structural Dichotomy and Jural Processes among the Arusha of Northern Tanganyika. – Wishlade R. L., Chiefship and Politics in the Mlanje District of Southern Nyasaland. – Grottanelli V. L., Asoyu Worship among the Nzema: a Study in Akan Art and Religion. – Beidelman Th. O., Hyena and Rabbit: a Kaguru Representation of Matrilineal Relations.

African Studies (Johannesburg). 19. 1960.

3. Valkhoff M., Contributions to the Study of Creole (2). – Simmons D. C., Oron Proverbs. – Beattie J. H. M., On the Nyoro Concept of *Mahano*. – Ritzenthaler R. E., Anlu: A Women's Uprising in the British Cameroons. – Nienaber G. S., 'n Ou ongepubliseerde lys Hottentot- en Yhosawoorde. – Hulstaert G., On the Classification of Congo Languages. – 4. Doke C. M., The Growth of Comparative Bantu Philology. – Cole D. T., African Linguistic Studies, 1943-1960. – Valkhoff M., Contributions to the Study of Creole (3).

Africa-Tervuren (Tervuren). 7. 1961. 1.

Hulstaert G., Een Rouwzang van de Mongo. – Matota H., Consentement au mariage et amour entre les époux chez les Bakongo. – Thienpont D., Vandervelden M., Coutumes du Ruanda-Urundi au sujet des viandes (avec la collaboration de C. Kiyuku, B. KAYIBANDA et J. BARAKAGIRA). – Faider-Thomas Th., Katatora, objet divinatoire sculpté chez les Luba. – Vansina J., Chronologie des règnes du Rwanda. – van Geluwe H., Het thema van Moeder en Kind in de Afrikaanse kunst.

A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve (Pécs). 1959 (1960).

Dombay J., Probegrabung an der aeneolithischen Ansiedlung bei Villánykövesd (Kom. Baranya). – Parádi N., Gefäßbruchstück aus der Arpadenzeit, von Pécs. – Füzes E., Völkisches Bauen in Mecsek-Hegyalja.

América Indígena (México).

20. 1960. 4. In Memoriam Dr. Manuel Gamio. – 21. 1961. 1. Beatty W. W., History of Navajo Education. – León-Portilla M., El Legado Intelectual y Literario de las Culturas Indígenas Americanas. – Sabogal Wiesse J. R., La Comunidad Andina de Pucará. – Oswalt W. H., Guiding Culture Change among Alaskan Eskimos (1).

American Anthropologist (Menasha).

62. 1960. 6. Voget F. W., Man and Culture : An Essay in Changing Anthropological Interpretation. – Romano V. O. I., Donship in a Mexican-American Community in Texas. – Lopatin I. A., Origin of the Native American Steam Bath. – Ingram G. I. C., Displacement Activity in Human Behavior. – Paine R., Emergence of the Village as a Social Unit in a Coast Lappish Fjord. – Simmons O. G., Ambivalence and the Learning of Drinking Behavior in a Peruvian Community. – Chance N. A., Culture Change and Integration : An Eskimo Example. – 63. 1961. 1. Dalton G., Economic Theory and Primitive Society. – Goldschmidt W., Edgerton R. B., A Picture Technique for the Study of Values. – Giles E., Bleibtreu H. K., Cranial Evidence in Archeological Reconstruction : A Trial of Multivariate Techniques for the Southwest. – Nutini H. G., Clan Organization in a Nahuatl-Speaking Village of the State of Tlaxcala, Mexico. – Fischer J. L., Art Styles as Cultural Cognitive Maps. – Lewis I. M., Force and Fission in Northern Somali Lineage Structure. – Frake C. O., The Diagnosis of Disease among the Subanon of Mindanao.

Antaios (Stuttgart). 2. 1961. 5.

Holm E., Die Mantis. – von Scheltema F. A., Die Kegelmadonna.

Anthropological Quarterly (Washington). 34. 1961. 1.

Cancian F., The Southern Italian Peasant : World View and Political Behavior. – Burns R. K. jr., The Ecological Basis of French Alpine Peasant Communities in the Dauphiné.

Archaeologia Austriaca (Wien). 1960. 28.

Berg F., Ein neuer Latène-Fund aus Ebreichsdorf, N.-Ö. – Hell M., Grabfunde der Urnenfelderzeit aus dem Oberpinzgau in Salzburg. – Janecek A., Gräber der Aunjetitz-Kultur bei Straß, G. B. Langenlois, N.-Ö. – Kerchler H., Grabreste der Urnenfelder-kultur aus Pottschach, B. H. Neunkirchen, N.-Ö. – Kneidinger J., Urnenfelderzeitliche Funde aus dem oberösterreichischen Mühlviertel. – Mitscha-Märheim H., Frühgeschichtliche Gräberfunde aus Unter-St. Veit (Wien XIII.). – Neuninger H., Pittioni R., Zur Herkunft des frühen Kupfers in Oberösterreich. – Selimchanow I. R., Spektralanalytische Untersuchungen von Metallfunden des 3.-2. Jahrtausends aus dem östlichen Transkaukasien-Aserbaidshan.

Archiv Orientální (Praha). 28. 1960.

3. Pokora T., Huan T'an's Fu on Looking for the Immortals. – Müller R. F. G., Die beiden indischen Götterärzte. – Zvelebil K., Dialects of Tamil (3). – Klíma O., Iranische Mischzellen (2). – Segert S., Considerations on Semitic Comparative Lexicography. – Kalousková J., Le problème du mot chinois dans les travaux de Lu Chih-wei. – 4. Petráček K., Die innere Flexion in den semitischen Sprachen. – Georgiev V., Der indoeuropäische Charakter der karischen Sprache. – Matiegková L., Anorganische Bestandteile der altägyptischen Heilmittel. – Krebsová B., Lu Hsün and His Collection "Old Tales Retold".

Asia Major (London). 8. 1960. 1.

Twitchett D. C., Documents on Clan Administration : I. The Rules of Administration of the Charitable Estate of the Fan Clan. – Pulleyblank E. G., Studies in Early Chinese Grammar (1). – Frodsham J. D., The Origin of Chinese Nature Poetry. – Clauson G., Turk, Mongol, Tungus.

Biblica (Roma). 41. 1960.

3. Yaron R., Aramaic Deeds of Conveyance. – 4. Yaron R., Aramaic Deeds of Conveyance (2). – Loretz O., Die hebräische Nominalform *qattāl*.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde ('s-Gravenhage). 116. 1960. 4.

de Graaf H. J., Herdenking G. P. Rouffaer op 9 juli 1960. – Nieuwenhuys R., Rouffaer en Multatuli. – Hooykaas J., The Changeling in Balinese Folklore and Religion.

Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México (México). 1960. 9.

Röck F., Chiuhnauteca y Cempoalteca, las antiguas gentes del nueve y del siete. – Franco C. J. L., Mezcala, Gro. (3). Víboras. – Goebel E. H., El Salitre y la conservación de los monumentos en un aspecto moderno.

Boletín Indigenista Venezolano (Caracas). 6. 1958. 1-4.

« Lenguas indígenas de Venezuela », nueva publicación de la Comisión Indigenista. – Acosta Saignes M., Paul Rivet y Venezuela. – Aretz I., Correlación entre las flautas de Pan venezolanas y las andinas de alta cultura. – Hildebrandt M., El infinitivo del verbo guajiro. – Osborn H., Textos folklóricos en guarao.

Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma). Serie 9. 1. 1960.

6-8. Riccardi M., La coltura degli agrumi in Grecia. – 9-10. Spano B., Ancora sugli atlanti salentini di G. Pacelli. – Riccardi R., Su alcuni nuovi atlanti.

Bulletin de la Société de Linguistique de Paris (Paris). 55. 1960. 1.

Benveniste E., Joseph Vendryes (1875-1960). – Renou L., Dérivés abstraits en *-tāt-* et *-iāti-* du Rgveda. – Lejeune M., Hittite *kati-*, grec *κασι-*. – Chantraine P., Note sur l'emploi homérique de *κασίγητος*. – Mugler Ch., La proposition substantivée. – Mirambel A., Consonnes aspirées en tsakonien. – Isačenko A., La structure sémantique des temps en russe. – Vey M., Espèces de mots et fréquence de vocabulaire en tchèque. – Benveniste E., « Etre » et « avoir » dans leurs fonctions linguistiques. – Guiraud P., Champ morphosémantique du verbe « chiquer ». – Laroche E., Comparaison du louvite et du lycien. – Lafon R., Expression de l'auteur de l'action en basque. – Reiner E., Calques sur le vieux-perse en élamite achéménide. – Forrest R., Les occlusives finales en chinois archaïque. – Bernard-Thierry S., Les onomatopées en malgache. – Verguin J., Expression du procès en tontemboan.

Bulletin de la Société Fribourgeoise des Sciences Naturelles (Fribourg). 49. 1959.

Inglin H., Molasse et Quaternaire de la Région de Romont.

Bulletin de la Société Préhistorique de l'Ariège (Tarascon-sur-Ariège). 14. 1959.

de Saint-Périer R.-S., Le Couserans fit partie du Centre d'Art Pyrénéen des Baguettes Sculptées. – Gonzales Echegaray J., La Cueva de la Cullalvera. – Koby F. E., Les Renards Magdaléniens de la Vache.

Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris). 57. 1960. 7-8.

Cheyrier A., Place pour le Gravétien. – Balsan L., Costantini G., Le dolmen de Saint-Martin-du-Larzac, commune de Millau (Aveyron). – Alimen M. H., Découverte d'un atelier de l'Acheuléen supérieur, en place, à la limite du 2^e pluvial et du 3^e pluvial, dans les Monts d'Ougarta (Sahara occidental). – David P., Etude de 2 dents néanderthaliennes découvertes à la Chaise (Charente) grotte Suard. – Tessier M., Découverte de

gisements préhistoriques aux environs de la Pointe-Saint-Gildas, communes de Pré-failles, La Plaine-sur-Mer, Ste-Marie, St-Michel-Chef-Chef, Saint-Brévin-l'Océan (Loire Atlantique). – **Blanchard J.**, Classement chronologique des silex de ballastières, d'après leur patines. – **Ellenberger P.**, Le Quaternaire au Basutoland (Afrique du Sud). – **Kapps R.**, **Bailloud G.**, Découverte fortuite d'une sépulture chalcolithique à la ferme de Champagne, commune d'Augy (Yonne). – **Kelley H.**, Bifaces acheuléens de forme foliacée. – **Félix R.**, Présentation de silex recueillis sur les ateliers pressigiens.

Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar).

22. 1960. 3-4. **B. Rouch J.**, Problèmes relatifs à l'étude des migrations traditionnelles et des migrations actuelles en Afrique occidentale. – **Carreira A.**, de **Meireles A.-M.**, Quelques notes sur les mouvements migratoires des populations de la province portugaise de Guinée. – **Diop A.**, Enquête sur la migration toucouleur à Dakar. – **Hill P.**, The Migration of Southern Ghanaian Cocoa Farmers. – **Hilton T. E.**, Frafra Resettlement and the Population Problem in Zuarungu. – **Houis M.**, Toponymie et sociologie. – **Le Moal G.**, Un aspect de l'émigration : la fixation de Voltaïques du Ghana. – **Lombard J.**, Le problème des migrations « locales », leur rôle dans les changements d'une société en transition (Dahomey). – **Pauvert J.-Cl.**, Migrations et éducation. – **Riad M.**, The Jukun : an Example of African Migrations in the Sixteenth Century. – **Thomas L.-V.**, Esquisse sur les mouvements de populations et les contacts socio-culturels en pays Diola (Basse-Casamance). – **Tidjani A. S.**, Note sur la migration humaine à la côte du Bénin. – **Tidjani A. S.**, Un exemple d'émigration. La tribu des Ouin-Vi, Aïnon-Vi ou Adikoun-Vi de Cove. – 23. 1961. 1. **A. Daget J.**, Restes de Poissons du Quaternaire saharien.

Bulletin des Séances (Bruxelles). 6. 1960.

4. **Laude N.**, Impressions d'un récent voyage au Congo et au Ruanda-Urundi. – 5. **Van den Abeele M.**, La théorie de Malthus et l'avenir des pays en voie de développement.

Bulletin des Tribunaux Coutumiers (Elisabethville). 28. 1960. 4.

De Ridder J. R., Etude sur la coutume Wagenia (à suivre). – **Roels R.**, L'indemnité de décès en territoire de Dilolo. – **Maes R.**, Rapport sur le relevé des coutumes en secteur Balomotwa. Jurisprudence présentée par **J. Sohier** (à suivre).

Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London). 24. 1961. 1.

Makdisi G., Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad. – **Elfenbein J.**, A Balū'ī Text, with Translation and Notes. – **Buse J. E.**, Two Samoan Ceremonial Speeches. – **Sprigg R. K.**, Vowel Harmony in Lhasa Tibetan : Prosodic Analysis Applied to Interrelated Vocalic Features of Successive Syllables.

Cahiers d'Histoire Mondiale (Neuchâtel). 6. 1960. 2.

Majumdar R. C., L'Antiquité et l'importance du R̥gveda. – **Ghoshal U. N.**, Some Aspects of Ancient Indian Political Organization. – **Sharma R. S.**, La vie et l'organisation économiques dans l'Inde ancienne. – **Majumdar R. C.**, Scientific Spirit in Ancient India. – **Ghoshal U. N.**, Les principales étapes de l'historiographie dans l'Inde ancienne. – **Majumdar A. K.**, Sanskrit Historical Literature and Historians. – **Mirashi V. V.**, Recent Theories on the Date of Kālidāsa. – **Venkataraman T. K.**, South India and Indian Culture. Early Period. – **Venkataraman T. K.**, South India and Indian Culture. Medieval Period. – **Chopra P. N.**, Rencontre de l'Inde et de l'Islam. – **Saksena S. K. F.**, Philosophie morale de l'Inde.

Caucasian Review (Munich). 1959. 9.

Urban P., Changing Trends in Soviet Historiography.

Documents Nord-Africains (Paris). 1961. 418-423.

Dix ans de Documents Nord-Africains. Essai de synthèse documentaire.

El Palacio (Santa Fe). 67. 1960. 6.

Bohrer V. L., Zuni Agriculture. – **Nelson Brown D.**, Taos Dance Classification. – **Prokosch Kurath G.**, Reconstruction of Pre-Cortesian Dances : Distribution of Roles.

Erdkunde (Bonn). 14. 1960. 4.

Liedtke H., Neue Ergebnisse der Quartärforschung im südwestdeutschen Raum. – Hetzel W., Landwirtschaft in Tropisch-Afrika. Tagung der Deutschen Afrika-Gesellschaft im Mai 1960.

Estudos Ultramarinos (Lisboa). 1960. 4.

Moreira A., Problemas sociais do Ultramar. – Tavares Lourenço da Silva M. da Conceição, Feminilidade e cultura.

Ethnohistory (Bloomington). 7. 1960. 4.

Schmaier M. D., Conrad Richter's *The Light in the Forest*: An Ethnohistorical Approach to Fiction. – Taylor H. C. jr., The Fort Nisqually Census of 1838-1839. – Dunbar G. S., The Hatteras Indians of North Carolina.

Ethnomusicology (Middletown/Conn.). 5. 1961. 1.

Kaufmann W., The Musical Instruments of the Hill Maria, Jhoria Muria and Bastar Muria Gond Tribes. – Cray E., An Acculturative Continuum for Negro Folk Song in the United States. – List G., Speech Melody and Song Melody in Central Thailand. – Golos G. S., Kirghiz Instruments and Instrumental Music. – Dyar T. G., Techniques and Devices – Microphone Placement.

Folklore (London). 71. 1960. 3.

Daniels F. J., Snake and Dragon Lore of Japan. – Howard D., Marble Games of Australian Children. – Crace J. H., Hutton J. H., An Animal Tale from Assam. – Rix M. M., More Shropshire Folklore. – Brown Ph., Black Luck. – Hellawell A., Shrove Tuesday Football Match Played at Atherstone, Warwickshire. – Coote Lake E. F., Folk Life and Tradition.

France-Asie (Tokyo). 17. 1961. 165.

Pallis M., The Marriage of Wisdom and Method. – Janse O., Viêt-Nam, carrefour de peuples et de civilisations. – Gluck J., Japanese Village Cooperativism.

Humanitas (Quito). 2. 1960. 1.

de Carvalho Neto P., La murga del carnaval montevideano. Sus raíces hispánicas y otros tópicos. – Guevara D., Expresión ritual de comidas y bebidas ecuatorianas. – Santiana A., Carluci M. A., Dos horizontes nuevos en la prehistoria ecuatoriana.

Journal Asiatique (Paris). 248. 1960.

1. Renou L., La forme et l'arrangement interne des Prāṭisākhya. – Caillat C., Deux études de moyen-indien. – Benveniste E., Le dieu Ohrmazd et le démon Albastī. – de Contenson H., Les premiers rois d'Axoum. – 2. Maricq A. †, Bactrien ou éteo-tokharien. – Février J.-G., Essai de reconstitution du sacrifice *molek*. – Sixdenier G.-D., Remarques sur la paléographie samaritaine. – Bouda Ch., Etymologies oubykh. – Faublée J. et M., Syllabaire arabe du Sud-Est de Madagascar. – Pauly B., Fragments sanskrits de Haute Asie.

Journal de la Société des Océanistes (Paris). 15. 1959. 15.

Golson J., Archéologie du Pacifique Sud, résultats et perspectives. – Newbury C. W., Missionary Policy in Mangareva: an Early Contact Situation. – Dauvergne R., Les débuts du Papeete français: 1843-1863. – Barrau J., L'agriculture polynésienne au contact des étrangers. – O'Reilly P., Notes sur les *ti fai fai* tahitiens. – Massal E., Réalisations médicales et perspectives en Polynésie française.

Journal de Psychologie (Paris). 57. 1960. 4.

Durand M., La spécificité du phonème. Application au cas de R/L. – Vernant J.-P., Sur les recherches de psychologie comparative historique.

Journal of American Folklore (Ann Arbor). 73. 1960. 290.

Burke K., Myth, Poetry and Philosophy. – List E. A., Holda and the Venusberg. – Kurath G. P., Calling the Rain Gods. – Schevill Link M., From the Desk of Washington Matthews.

Journal of Austronesian Studies (Victoria/Canada). 2. 1960. 1.

Butinov N. A., Personal Names on the Easter Island Tablets (in Russian). – Lanyon-Orgill P. A., Two Easter Island Genealogies. – Lanyon-Orgill P. A., Addenda to the Catalogue of the Inscribed Tablets and other Artifacts from Easter Island. – Draws-Tychsen H., Das Mangaianische innerhalb und außerhalb seiner Sprachumwelten.

Journal of Near Eastern Studies (Chicago).

19. 1960. 4. Federn W., The "Transformations" in the Coffin Texts. A New Approach. – Fischer H. G., The Inscription of 'In-*it.f*, Born of *Tfl*. – Sauneron S., Le nouveau sphinx composite du Brooklyn Museum et le rôle du dieu Toutou-Tithoès. – Goedicke H., The Inscription of *Dmi*. – 20. 1961. 1. Simpson W. K., An Additional Fragment of a "Hatnub" Stela. – Ward W. A., Comparative Studies in Egyptian and Ugaritic. – Habachi L., A Statue of a "Triton" from Gaza. – Rabinowitz J. J., An Egyptian Parallel to the *Šalmukēnu* Clause of Accadian Documents.

Journal of the Faculty of Arts (Valletta). 2. 1960. 1.

Aquilina J., The Role of Language in Society. – Alford V., Folk Dance and Drama.

L'Anthropologie (Paris). 64. 1960. 3-4.

Bailloud G., Les peintures rupestres archaïques de l'Ennedi (Tchad). – de Wilde A. G., Deux crânes fossiles trouvés dans la Meuse, près de Lith, en Hollande. – Heintz N., Contribution à l'étude comparative de la croissance du nez chez les Noirs et les Blancs de 0 à 80 ans. – Peyrony E., de Sonnevill-Bordes D., La Tortue magdalénienne du Roc-Saint-Cirq (Dordogne).

Les Etudes Classiques (Namur). 28. 1960. 4.

Carnoy A., Les noms grecs de la ciguë.

L'Ethnographie (Paris). 1960. 54.

Virolleaud Ch., Eloge de Louis Marin. – Vukanović T. P., Les éléments de mythologie païenne et de traditions chrétiennes dans l'épopée Serbo-Croate. – Charachidzé G., Travail et mort dans la montagne géorgienne. – Dez J., Les Betsimisarakas de la région de Nosy Varika. – Bouteiller M., Magie provençale et guérison de l'insolation. – Mercier A.-L., Les épices et plantes condimentaires (suite de l'Enquête sur les végétaux dans le folklore et l'ethnographie). – Vassal P., Le pèlerinage aux sources de la Seine chez les Gaulois ; les ex-voto médicaux du musée de Dijon.

Lingua (Amsterdam). 9. 1960. 3.

Brosnahan L. F., Language and Evolution. – Stutterheim C. F. P., Structuralism and Reconstruction. – Schmalstieg W. R., Baltic *ei* and Depalatalization. – Fokker A. A., Expressive Derivation of Proper Names in Russian. – Mańczak W., Origine de l'apophonie *e/o* en indo-européen. – Morciniec N., Ein Phonem oder zwei?

Lud (Wrocław). 45. 1958-59 (1960).

Czekanowski J., Ethnic Structure of Africa and its Latest Features. – Łysik S., African Pygmies and the Problem of their Language. – Korabiewicz W., Mawia Big Artist. – Bulanda E., Is it the Crisis of the Vienna Ethnologic School? – Seweryn T., Hunting Lure Methods. – Frycz M., Tale of the Animals in the Hut. – Klinger W., Once More About Mermaids and Related Demonic Figures and Dependence on the Greek-Roman Tradition.

Man (London).

60. 1960. 228-254. Thomson D. F., A Bark Sandal from the Desert of Central Western Australia. – Braunholtz H. J., Leonhard Adam : 1891-1960. – Coghlan H. H.,

Eric Voce : 1902-1960. – 61. 1961. 1-25. **Grottanelli V. L.**, Pre-Existence and Survival in Nzema Beliefs. – **Thomson D. F.**, A Narcotic from "Nicotiana ingulba", Used by the Desert Bindibu : Chewing of a True Tobacco in Central Australia. – **Willett F.**, A Set of Gambling Pegs from the North-West Coast of America. – **Horton W. R. G.**, Social Science, Logical or Psychological Impossibility? – **Curle A.**, Sir George Robertson : An Early Field Worker. – 26-47. **Burridge K. O. L.**, "Kuda Kepang" in Batu Pahat, Johore. – **Dorjahn V. R.**, The Initiation of Temne "Poro" Officials. – **Crocombe R. G.**, A Modern Polynesian Cargo Cult. – 48-79. **Dahlberg A. A.**, **Carbonell V. M.**, The Dentition of the Magdalenian Female from Cap Blanc, France. – **Noble D. S.**, Demoniacal Possession among the Giryama.

Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft (Wien). 102.

1960. 2.

Troger E., Ban-Pae-Lungar. Studie zur Siedlungs-, Wirtschafts- und Bevölkerungsgeographie eines Dorfes in Nordthailand. – **Haberlandt A.**, Zur kartographischen Problematik volkscundlicher Atlanten. – **Haberlandt A.**, Kulturgeographische Streiflichter zur Volkskunde einer Stadt.

Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (Berlin). 7. 1960. 3.

Fischer H. G., Old Kingdom Inscriptions in the Yale Gallery. – **Westendorf W.**, Hiess Lamares Lamares? – **Hintze F.**, Eine neue Inschrift vom 19. Jahre König Taharqas. – **Klengel H.**, Neue Lamaštu-Amulette aus dem Vorderasiatischen Museum zu Berlin und dem British Museum. – **Freydank H.**, Eine hethitische Fassung des Vertrages zwischen dem Hethiterkönig Suppiluliuma und Aziru von Amurru. – **Schubert J.**, Einige Notizen zur Erzählung von „Geser Xän“. – **Behrsing S.**, The Memoirs of Lü Hai-huan, Chinese Minister to Berlin, 1897-1901. – **Dammann E.** Die pränetische Suaheli-Dichtung Tabaraka.

Musées de Genève (Genève).

N. S. 1. 1960. 10. **Lobsiger-Dellenbach M.**, Croyances moribondes. Au XX^e siècle dans la Guinée de Sékou Touré. – 2. 1961. 11. **van Berchem H.**, Un record mondial en poterie domestique : les tinajas géantes d'Espagne. – 12. **Bocquet G.**, Trois semaines chez les Makous. – 13. **Dürr N.**, Des fouilles à Peney? – **Brejnik A.**, Mexique, javelots et propulseurs : les canards du lac Patzcuaro.

Numen (Leiden). 7. 1960. 2-3.

Brelich A., Der Polytheismus. – **James E. O.**, The Religions of Antiquity. – **Bouquet A. C.**, Beliefs and Practices of the Jalaris in the Matter of the Life Beyond the Grave. – **Bleeker C. J.**, The Future Task of the History of Religions.

Ogam (Rennes). 12. 1960. 6.

Coffyn A. et al., Les bronzes protohistoriques du Musée de Libourne (Gironde). – **Gavelle R.**, Chenets à têtes de béliers, en pierre. – **Gourvest J.**, Sépultures à incinération de Surins, commune de Niherne (Indre). – **Gourvest J.**, Un vase funéraire de la fin du Moyen-Age à Saint-Aoustille (Indre). – **Térouanne P.**, Résurrection d'un site archéologique. La Tour aux Fées d'Allonnes (Sarthe). – **Brandenstein W.**, Le rôle et l'importance du vieux-celtique en Autriche. – **Le Roux F.**, Notes d'Histoire des Religions. Contribution à une définition des druides. – **Guyonvarc'h C.-J.**, L'Ivresse des Ulates (*Mesca Ulad*), traduit du Moyen-Irlandais.

Onoma (Louvain).

7. 1956-57. 3. **Polák V.**, Bibliographie onomastique de la Tchécoslovaquie. – 8. 1958-59. 1. Bibliographia onomastica 1956-1957.

Orbis (Louvain). 9. 1960. 2.

Widmer A., Sprachliche Aufnahmen in Rätoromanisch Graubünden. – **Leslau W.**, The Names of the Fingers in Ethiopic. – **Lüttke H.**, Zu den Bezeichnungen der „Zwiebel“ im niederländischen Sprachgebiet. – **Serra G. †**, L'action du substrat lybique sur la structure des mots de la langue sarde. – **Carnoy A.**, Le vocabulaire alpin et l'indo-européen. – **Knobloch J.**, Recherches sur le vocabulaire de la mission mérovingienne. – **Treimer K.**, Hethitisch nicht Indogermanisch. – **Atzori M. T.**, Analisi strutturalistica del dialetto campidanese. – **de Burca S.**, Irish Phoneme Frequencies. – **Dimitriu I. G.**, Le roumain dor et les portugais dor et saudade. – **Vergote J.**, Un manuel de syntaxe structurale.

Oriental Culture (Tokyo).

1959. 28. **Lizuka K.**, On Asian Studies, Western Bias on the So-called General Theory. – 1960. 29. **Oguchi I.**, Present Conditions of Islamic Studies.

Orientalia (Roma). 30. 1961. 1.

Reiner E. The Etiological Myth of the "Seven Sages". – **Potratz J.**, Darstellung des Menschen auf den assyrischen Reliefs. – **Ward W. A.**, Egypt and the East Mediterranean in the Early Second Millennium B. C.

Palaeologia (Osaka).

7. 1958. 1. **Yano Ch.**, A Genealogical Study of the Pedigreed Aristocracy in Ancient China. – **Sahoda T.**, Recent Activities in South-Asiatic Paleology (3). Problem on the Home of Mauryas in India. – **Hayashi M.**, Recent Activities in Chinese Paleology (8). Notes on the Synthetic Studies in Pre-Yin Cultures in Contemporary China (2). – **Naba T.**, Recent Activities in Central Asiatic Paleology (1). Observations on Copies from Mural Paintings Recovered in the Caves of Thousand Buddhas. – 8. 1959. 3. **Altheim F.**, **Stiehl R.**, Die aramäische Fassung der Aśokabilinguis von Kandahar (2). – **Koga N.**, Establishment of the Multiple Cropping in China. – **Tsunoda B.**, Criticism of the Present Periodization of the Yayoi Age. – **Thomsen Ch. J.**, Of the Different Periods to which the Heathen Antiquities may be Referred. – **Nakahara Y.**, **Yoshikawa M.**, Pre-Sargonic Documents on Socio-Economic History (3). – **Kamaki Y.**, Stone Implements, Especially the Wing-shaped Flake-tools, Found at the Site of Shiroyama, Prefecture of Kagawa, Japan. – **Aboshi Z.**, Notes on the Tumulus Called "Kitsunozuka" Situated in Prefecture of Nara, Japan.

Population (Paris). 15. 1960. 5.

Lévy C., **Henry L.**, Ducs et pairs sous l'Ancien Régime. Caractéristiques démographiques d'une caste. – **Sekiani M.**, La fécondité dans les pays arabes : données numériques, attitudes et comportements. – **Naoumov N.**, Quelques données sur la population de la Bulgarie.

Practical Anthropology (Valhalla/N. Y.).

7. 1960. 6. **Colby B. N.**, Social Relations and Directed Culture Change among the Zinacantan. – **Pike K. L.**, Building Sympathy. – **Lehmann A.**, With Which Brush? – **Turner H. W.**, The Litany of an Independent West African Church. – **Delange J.**, The El Dorado Ruled by the Ashanti Kings. – 8. 1961. 1. **Nida E. A.**, Christo-Paganism. – **Rosenstiel A.**, Social Change and the Missionary. – **Dike K. O.**, Benin : A Great Forest Kingdom of Medieval Nigeria.

Problèmes Sociaux Congolais (Elisabethville). 1960.

49. **Maistriaux R.**, Les méthodes actives en terre d'Afrique. 51. Le rôle de la femme dans le développement des pays tropicaux et sub-tropicaux.

Revista Colombiana de Folclor (Bogotá). 2. 1960. 5.

Velásquez M. R., Cantares de los Tres Ríos. – **Velásquez M. R.**, Adivinanzas del Alto y Bajo Chocó. – **Patiño V. M.**, La Industria del Corozo Colorado en el Sinú. – **Flórez L.**, Observaciones Generales sobre la Pronunciación del Español en el Departamento de Bolívar (Colombia).

Revista de Indias (Madrid). 20. 1960. 80.

Hanke W., Chiripá y Tembecuá en las selvas del Paraguay. – **Vila Selma J.**, Notas previas para el estudio de la originalidad y dramatismo de la cultura americana. – **Abella D.**, Una consulta a la Real Academia Española : En torno a la palabra « natural » y su acepción en Filipinas.

Revue de l'Histoire des Religions (Paris). 158. 1960.

431. **Caquot A.**, Remarques sur la fête de la « néoménie » dans l'ancien Israël. – **Détienne M.**, Héracles, héros pythagoricien. – **Chaumont M.-L.**, Recherches sur le clergé zoroastrien : le hêbad. – 432. **Turcan R.**, Un rite controuvé de l'initiation dionysiaque (A propos de Servius, « Ad Aen. », VI, 741). – **Du Mesnil du Buisson**, Le vrai nom du

Bôl, prédécesseur du Bêl, à Palmyre. – Chaumont M.-L., Recherches sur le clergé zoroastrien. Le hêrbad (2). – Palau-Marti M., « Ogô » et « binukedine ». Quelques considérations sur les cultes de Lébê-Nommo et de Binu chez les Dogon (République soudanaise).

Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles). 1960. 4.

Prins J., Législation et droit coutumier. – van Langenhove F., Sociologie fonctionnelle d'Emile Wawxeiler. – Bolle De Bal M., Dejean C., Morphologie de la rémunération. Essai de modèle sociologique.

Revue d'Histoire de la Civilisation Mondiale (Moscou). 1960.

4. Ossmova N. I., A propos de certaines théories « technologiques » du progrès social. – Miatiev Chr. I., Notre héritage culturel. – Krioukov M. V., La civilisation des Yin et la vallée du fleuve Houang-Ho. – Ovtchinnikov R. V., Contribution à l'histoire de l'indologie russe. – 5. Goulyga A. V., La doctrine de Herder sur les origines de la langue.

Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde (Bonn, Münster).

7. 1960. 3-4.

Jacobeit W., Der „faule“ Schäfer und sein Stab. – Zerlett N., Der Limitengang zu Kendenich am 16. November 1661. – Risse A., Pueri expositi. – Baader Th., Bibliographie Franz Jostes. – Stückrath O., Hexenglaube in der hessischen Kinderüberlieferung.

Rivista degli Studi Orientali (Roma). 35. 1960. 3-4.

Moscati S., Sulle origini semitiche. – Vycichl W., Wie hieß König Snofru wirklich? – Michelini Tocci F., Damasco e *Ša Imērišu*. – Liverani M., Karkemiš nei testi di Ugarit. – Hameed ud-Din, The Afghan Architecture of India. – Paradisi U., Il berbero di Agila. – Ricci L., Canti imperiali amarici. – Taticchi R., La *Paramārcanatrīmśikā* di Nāgārjuna.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel). 56. 1960. 1-2.

Wackernagel H. G., Bemerkungen zur älteren Schweizer Geschichte in volkskundlicher Sicht. – Schaufelberger W., Zu einer Charakterologie des altschweizerischen Kriegerturns. – Wildhaber R., Zur Problematik eines slovenischen Maskenattributs. – Meuli K., Scythica Vergiliana.

Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque). 16. 1960.

3. Stewart T. D., A Physical Anthropologist's View of the Peopling of the New World. – Needham R., Patrilateral Prescriptive Alliance and the Ungarinyin. – Titiev M., A Fresh Approach to the Problem of Magic and Religion. – Rowe W. L., The Marriage Network and Structural Change in a North Indian Community. – Cutler H., Agogino G. A., Analysis of Maize from the Four Bear Site and Two Other Arikara Locations in South Dakota. – Kelley D. H., Calendar Animals and Deities. – Nettl B., Musical Cartography and the Distribution of Music. – Khare R. S., The Kānya-Kubja Brahmins and their Caste Organization. – Edwards C. R., Sailing Rafts of Sechura: History and Problems of Origin. – 4. Swartz M. J., Situational Determinants of Kinship Terminology. – Ballinger T. O., Bajracharya P. H., Nepalese Musical Instruments. – Rostworowski de Diez Canseco M., Succession, Coöption to Kingship, and Royal Incest among the Inca. – Thomsen H. H., Occurrence of Fired Bricks in Pre-Conquest Mexico. – Löffler L. G., The Development of the Ambrym and Pentecost Kinship Systems. – Cammann S., Toggles and Toggle-wearing. – Gould H. A., The Micro-demography of Marriages in a North Indian Area. – Snyder R. G., Hyperodontia in Prehistoric Southwest Indians.

Studia Ethnologica Hungariae et Centralis ac Orientalis Europae (Budapest). 1-2. 1960.

Gunda B., Kultur und Tradition. – Ferenczi I., Die Welt des Animismus und der ungarische Waldkult. – Romulus V., Die neuesten Ergebnisse der rumänischen Siedlungs- und Hausforschung. – Novak V., Hirtenwesen in den Hochgebirgen Sloweniens. – Ujváry Z., Handschriftliche Volksliederbücher und Gedichtsammlungen. – Vakarelski H., Einige bulgarische Weinbaugeräte und ihre geschichtliche Entwicklung. – Szabadfalvi J., Die ungarische schwarze Keramik und ihre osteuropäischen Zusammenhänge. – Moszyński K. †, Zur Entwicklungsgeschichte der Jagdfallen in Mitteleuropa. – Gunda B., Sammelwirtschaft im Gyaluer Gebirge. – Barabás J., Die Entstehung der Einzelsied-

lungen in Mitteleuropa. – Belicer V. N., Vergleichende Untersuchung der mordwinischen Frauenvolkstracht. – Diószegi V., Die Andenken des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur. – Pražák V., Einige Fragen der Entwicklungsgeschichte der Wohnungskultur in Mitteleuropa. – Szabadi I., Das Weiden und die Eichelmästung in den Wäldern der Stadt Hajdúböszörmény. – Čitaja G. S., Bergackerbau im Kaukasus. – Hofer T., Zur Frage der Verbreitung eines charakteristischen ungarischen Siedlungstyps. – Gön-yey S., Uralter Lodenwalker bei den Rumänen der Mezőség. – Kovács A., Der ungarische Volksmärchenkatalog und der Index der ungarischen Volksmärchentypen.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Roma). 31. 1960.

Gandini M., Nota bibliografica degli scritti di R. Pettazzoni. – Brelich A., Gli ultimi appunti di R. Pettazzoni. – Majewski K., La « façade sacrée » égéenne et la genèse du proskénion grec. – Brelich A., Quirinus : una divinità romana alla luce della comparazione storica.

Studii și Cercetări de Istorie Veche (București). 11. 1960. 2.

Comșa E., Considérations sur la civilisation de la céramique rubanée sur le territoire de la R. P. Roumaine et des régions voisines. – Dumitrescu V., Une nouvelle statuette du type thessalien, découverte à Gumelnița. – Berciu D., Les Gètes sont-ils des Thraces nord-danubiens? Aspect archéologique du problème. – Crișan I. H., Dépôt d'outils agricoles découvert à Lechința de Mureș (la charrue chez les Gêto-Daces). – Bitiri M., Eclat paléolithique en silex découvert à Dridu. – Nicolăescu-Plopșor C. S., Atelier néolithique pour la confection des pointes de flèches. – Rosetti D. V., Dépôt d'outils, estampilles anépigraphiques et monnaie datant du II^e âge du fer.

Studium Generale (Berlin).

13. 1960. 12. Eliasberg W. G., Unsterbliche oder verderbliche Kunst. – Meyer H., Aktive und mediale Welterklärungsversuche. Ein Problem der Geschichtsphilosophie. – 14. 1961. 1. Kraus H.-J., Zur gegenwärtigen Lage der alttestamentlichen Forschung.

Sudan Notes and Records (Khartoum). 39. 1958. 1-2.

Cunnison I., Giraffe Hunting among the Humr Tribe. – Santandrea S., Notes on the Bongo. – Kronenberg A., Nyimang Circumcision. – Atiyah P. S., Some Problems of Family Law in the Sudan Republic.

The Indo-Asian Culture (New Delhi). 9. 1960. 2.

Kabir H., Language, Alphabet and Script. – Heiler F., The Influence of Eastern Religions on Western Thought. – Chatterji S. K., A World Classic : The Arabian Nights. – Nakamura H., The Concept of Brahman in the Brahma-Sūtras. – Bapat P. V., Words of Sanskrit Origin in the Languages of South-East-Asia. – Jivaka G. L., The Philosophy of Tibetan Buddhism.

The Japanese Journal of Ethnology (Tokyo). 24. 1960. 4.

Ōbayashi T., On the Origin of the "Inau" Cult-Sticks of the Ainu. – Hattori Sh., A Lexicostatistic Study on the Ainu Dialects. – Fukuda S., A Study of the Particles of the Saru Dialect of Ainu.

The Journal of Religion (Chicago).

40. 1960. 3. Shideler E. W., Darwin and the Doctrine of Man. – 4. Pitcher A., Darwinism and Christian Ethics. – Hiltner S., Darwin and Religious Development. – 41. 1961. 1. Benz E., The Theological Meaning of the History of Religions. – Best E. E., Christian Faith and Cultural Crisis : The Japanese Case.

The Journal of the Polynesian Society (Wellington). 69. 1960.

3. Skinner H. D., Excavations at Little Papanui, Otago Peninsula. – Piddington R. O., Action Anthropology. – Hollyman K. J., Haudricourt A. G., The New Caledonian Vocabularies of Cook and the Forsters. – Adkin G. L., An Adequate Culture Nomenclature for the New Zealand Area. – Keyes I. W., Cultural Succession and Ethnographic Features of d'Urville Island. – Elbert S. H., The Unheroic Hero of Hawaiian Tales. – Duff R., Pacific Adzes and Migrations. – 4. Green R. C., Pullar W. A., Excavations at Orongo Bay, Gisborne. – Biggs B., Morphology-Syntax in a Polynesian Language. – Golson J., Archaeology, Tradition, and Myth in New Zealand Prehistory.

T'oung Pao (Leiden). 47. 1959. 3-5.

Sedláček K., The Tonal System of Tibetan (Lhasa Dialekt). – Mulder J. W. F., On the Morphology of the Negatives in Archaic Chinese. – Dobson W. A. C. H., Studies in the Grammar of Early Archaic Chinese, 2. The Word *Jo* in Early Archaic Chinese. – Loewe M., Some Notes on Han-time Documents from Chüyen. – Dunstheimer G. G. H., Religion et magie dans le mouvement des Boxeurs d'après les textes chinois. – Petech L., The Dalai-Lamas and Regents of Tibet: a Chronological Study. – Egerod S., The Etymology of Siamese [*dàjjin*] "to hear".

Ur-Schweiz (Basel). 24. 1960.

2. Sauter M.-R., Le Néolithique de Saint-Léonard, Valais (fouilles de 1958 et 1959). – Bocksberger O.-J., A propos d'une boucle de ceinture « burgonde » trouvée à St-Triphon (Ollon, distr. d'Aigle, Vd.). – Guggisberg H., Ein seltsamer Firstziegel aus Messen (Sol.). – 3-4. Bögli H., Fouilles dans le *vicus* romain de Lousonna. – Laur-Belart R., Strahlegg und Biberlikopf, zwei weitere frühromische Wachtposten am Walensee.

Việt-Nam. Bulletin de l'Institut de Recherches Historiques (Saigon). 1960. 1.

Chen-Ching-Ho, Some Observations about the Village of Minh-Huong and Monuments at Faifo (Hoi-An), Central Viêt Nam. – Pham-Dinh-Khiêm, A la recherche de l'emplacement et des vestiges des deux anciennes Citadelles de Quang-Nam et Phu-Yên au XVII^e siècle.

Virittjä (Helsinki). 1960. 4.

Ravila P., La phrase nominale et les formes finies. – Haavio M., Le héros civilisateur finnois. – Vilku K., *Raanu*, le nom d'une ancienne couverture de laine en finnois. – Hakulinen L., De certaines analogies dans le lexique de l'ancien finnois littéraire et de l'estonien. – Saareste A., Sur l'ordre du sujet et du prédicat dans la proposition commençant par un complément dans les dialectes estoniens.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden).
110. 1961. 2.

Hartmann B., Es gibt keinen Gott außer Jahwe. Zur generellen Verneinung im Hebräischen. – van Windekens A. J., Tocharisch B *äst-* „Knochen“, ein sakisches Lehnwort. – Stipa G., Der Ursprung der permischen Schrift. – Sieger E. G., Fingerzählung im Tungusischen. – Bouda K., Aimara und Tschimu.

Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig). 85. 1960. 1.

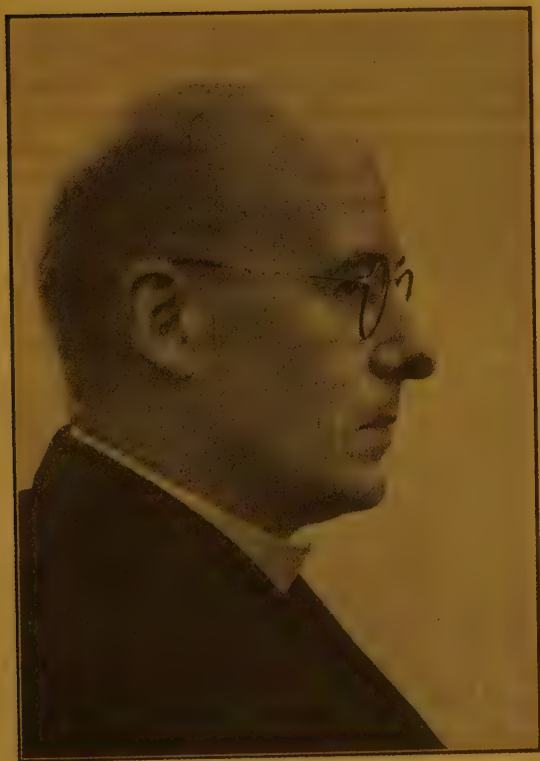
Schmitz C. A., Verwandtschaftsnamen und Kulturschichten im Nordosten von Neuguinea. – Plazikowsky-Brauner H., Über die Wallämo. – Lang W., Makondemasken in der völkerkundlichen Sammlung der Universität Göttingen. – Ypiranga Monteiro M., Cariamã, Pubertätsritus der Tucano-Indianer. – Kus-Nikolajev M., Über die soziologischen Grundlagen der montenegrinischen *humanitas heroica*. – Hummel S., Die Frauenreiche in Tibet. (Eine Randbemerkung zu M. Hermanns: Die Familie der Amdo-Tibeter). – Barjaktarović M., Das leere Grab – ein alter Brauch in Serbien. – Hanke W., Die Sprache der Kaišana am Lago Mapari. – Paulson I., Die Schutzgeister und Götterheiten der Jagdtiere im Glauben der nordasiatischen (sibirischen) Völker.

Zinruigaku Zassi (Tokyo). 68. 1960. 724.

Harada Y., On the Ear-Ornaments *ehr tang* Worn by the Ancient Chinese Women. – Nukada I., On the Framework of Uncivilized Huts and the Knotting Work. – Enomoto K., *Tamebuchi* Site in Tokyo.

Professor Dr. Wilhelm Koppers SVD †

Von ARNOLD BURGMANN



Als zu Beginn dieses Jahres W. KOPPERS die Augen für dieses Leben schloß, konnte der ANTHROPOS das Andenken seines zweiten Herausgebers dadurch ehren, daß er gleich im ersten Heft seine letzte Arbeit „Die ältesten Formen des Staates und das Verständlichwerden des hohen Alters der Menschheit in universalgeschichtlicher (ethnologischer und prähistorischer) Schau“ veröffentlichte¹. Er entsprach damit einem mehrfach geäußerten Wunsch des Verstorbenen. Eine eingehende Würdigung sollte im nächsten Heft folgen, doch stellten sich diesem Plan unerwartete Hindernisse in den Weg.

¹ Anthropos 56. 1961, 1-13.

Die nachfolgenden Zeilen erheben nun nicht den Anspruch, KOPPERS' Leben und Wirken umfassend darzustellen²; statt dessen sei hier nur versucht, in einem ersten Teil die Bedeutung W. KOPPERS' für den Anthropos zu umreißen, im übrigen einige Grundzüge seines Schaffens herauszuheben, die in der soeben genannten Arbeit zum Ausdruck kommen. Gewiß wäre es übertrieben, in diesem Aufsatz so etwas wie ein geistiges Testament sehen zu wollen, doch machen ihn die Umstände seines Werdens und Erscheinens zu einem aufschlußreichen Dokument, in dem sich sowohl zeitlich als auch inhaltlich der ganze Werdegang des Ethnologen W. KOPPERS sozusagen spiegelt.

W. KOPPERS hinterläßt ein umfangreiches und vielseitiges Werk.

Eine von ihm selbst überprüfte Bibliographie aus dem Jahre 1953 ordnet sein Schrifttum unter folgende Kapitel: 1. Methode und Allgemeines (1915-1961)³, 2. Alt-China (1930), 3. Alt- und neuweltliche Beziehungen (1928-1932), 4. Völkerkunde und Prähistorie (1931-1960), 5. Indogermanen- und Rassenfrage (1929-1944), 6. Feuerland (1922-1960), 7. Indien (1921-1952): Das Stichwort „Methode und Allgemeines“ umfaßt wichtige Themenkreise, die ihn immer wieder beschäftigt haben: primitive Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, Fragen nach den Ursprüngen („Der Urmensch und sein Weltbild“), nach Uroffenbarung und Urstaat und schließlich das hohe Ziel einer „Universalgeschichte“. Von Einzelthemen seien hier vier vielbeachtete Arbeiten genannt: „Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker (1930)“, „Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen“ (1933), „Der Totemismus als menscheitsgeschichtliches Problem“ (1936) und aus der jüngsten Zeit der Aufsatz „Fünfzig Jahre historisch orientierte Australienforschung“ (1955).

1. W. Koppers und der Anthropos

Für sehr viele sind mit dem Anthropos die Namen W. SCHMIDT und W. KOPPERS eng verbunden: SCHMIDT als Begründer der Zeitschrift und Haupt des hinter ihr stehenden Arbeitskreises, KOPPERS als SCHMIDTS „ältester Mitarbeiter“⁴ und langjähriger Weggefährte.

W. KOPPERS kam zum Anthropos im Jahre 1913, und zwar auf einem Umweg. Er war nach Vollendung seiner philosophisch-theologischen Studien (1911) zur weiteren Ausbildung in der Theologie nach Rom gesandt worden, wo er am Päpstlichen Bibelinstitut und am Angelicum der Dominikaner Vorlesungen hörte. Doch bereits nach einem Jahr zwang ihn eine Krankheit, Rom zu verlassen. Nach Wiederherstellung seiner Gesundheit wurde er (im Aus-

² Eine eingehende Darstellung, die J. HENNINGER zum Verfasser hat, erscheint in den „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien“. Mit der Herausgabe der Bibliographie befaßt sich das Institut für Völkerkunde der Universität Wien, in dessen „Völkerkundlichen Mitteilungen“ sie veröffentlicht werden soll; in der gleichen Zeitschrift wird J. HAEKEL einen Nachruf auf W. KOPPERS bringen. – Für bibliographische Einzelheiten sei noch verwiesen auf: R. RAHMANN, Fünfzig Jahre Anthropos. Anthropos 51. 1956, pp. 1-18; Vier Pioniere der Völkerkunde. Anthropos 52. 1957, pp. 263-276.

³ Die in Klammern beigefügten Jahreszahlen geben einen beachtenswerten Hinweis auf die jeweilige Zeitperiode, in der ein Fragenkomplex den Verfasser vornehmlich beschäftigte. Diese Jahreszahlen erstrecken sich auf sein ganzes Leben.

⁴ So bezeichnet ihn J. HAEKEL in seinem Aufsatz „Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie“, p. 17. Vgl. unten Anm. 23.

tausch mit einem anderen Mitbruder) W. SCHMIDT zur Mitarbeit am *Anthropos* zugewiesen. Er hatte bereits in den Studienjahren in St. Gabriel bei SCHMIDT Vorlesungen in Ethnologie und Linguistik gehört (seit 1905) und nach seiner eigenen Aussage „Feuer für die von ihm vertretenen Wissenschaften gefangen“⁵. Das Interesse an fremden Völkern und Kulturen mag mitbestimmend gewesen sein, als sich der Fünfzehnjährige für den Missionsberuf entschied und seine Gymnasialstudien an dem seiner Heimat nahe gelegenen Missionshaus in Steyl (Holland) begann. Er war am Niederrhein zuhause, wo er am 8. Februar 1886 zu Menzelen (unweit der Nibelungenstadt Xanten) geboren wurde. Nachdem er den normalen Studiengang eines Steyler Missionars durchlaufen hatte, wurde er nicht, wie seine Studienkollegen M. GUSINDE und P. SCHEBESTA, für die Missionen, sondern für ein Weiterstudium bestimmt und gelangte auf dem soeben geschilderten Umweg zum *Anthropos*.

Die Zeitschrift stand damals in ihrem 8. Jahrgang, und W. SCHMIDT hatte als einzigen Mitarbeiter F. HESTERMANN zur Seite. Andere ihm zugewiesene Kräfte (Th. STRATMANN und A. M. VÖLLMECKE) hatten sich andern Fächern zugewandt. KOPPERS fiel die doppelte Aufgabe zu, als „Redakteur am *Anthropos*“⁶ bei der Herausgabe der Zeitschrift mitzuhelfen und gleichzeitig in Wien das Studium der Völkerkunde zu absolvieren. Hier hörte er R. PÖCH und E. OBERHUMMER (Ethnologie), L. VON SCHRÖDER und B. GEIGER (Indologie), P. KRETSCHMER (Indogermanistik und Allgemeine Sprachwissenschaft) und G. HÜSING (Keilschrift und Elamisch). Er promovierte 1917 mit einer Dissertation über die ethnologische Wirtschaftsforschung⁷. Dazu hatte er sich anregen lassen durch die ihn sehr ehrende und fördernde Einladung W. SCHMIDTS, sich als Mitherausgeber an dem bereits von SCHMIDT und HESTERMANN begonnenen Werk „Völker und Kulturen“ zu beteiligen und darin den Wirtschaftsteil zu übernehmen, nachdem F. HESTERMANN die Mitarbeit aufgegeben hatte (1914). So war jetzt KOPPERS der einzige Mitarbeiter W. SCHMIDTS beim *Anthropos* und blieb es, bis nach dem Kriege P. SCHEBESTA und M. SCHULIEN, die aus ihrer Missionsarbeit in Moçambique herausgerissen worden waren, sowie D. KREICHGAUER in den Redaktionsstab des *Anthropos* eintraten⁸. Im Jahre 1922 bot sich ihm die Gelegenheit, M. GUSINDE auf einer seiner Feuerlandreisen zu begleiten. Im Jahre darauf übernahm er formell die Redaktion der Zeitschrift, die er bis 1931 führte. Inzwischen hatte er auch in Wien ein Tätigkeitsfeld gefunden: 1924 habilitierte er sich an der dortigen Universität; als dann 1928 der Lehrstuhl für Völkerkunde selbständig, d. h. von dem der Anthropologie getrennt wurde, erhielt KOPPERS die Professur. Im Jahre 1929 übernahm er auch das dem Lehrstuhl angegliederte Institut für Völkerkunde.

⁵ W. KOPPERS im Nachruf auf P. W. SCHMIDT (*Anthropos* 51. 1956, pp. 61-80), p. 61.

⁶ Mit diesem Titel steht sein Name bereits im Teilnehmerverzeichnis der 2. Religionsethnologischen Studienwoche. (Semaine d'Ethnologie Religieuse, compte-rendu analytique de la II^e Session tenue à Louvain 1913, Louvain 1914, p. 17.)

⁷ *Anthropos* 10-11. 1915-1916, pp. 611-651, 971-1079. – Zur richtigen chronologischen Einordnung der Arbeiten beachte man, daß die aus den Jahren des ersten Weltkrieges datierten Doppelbände des *Anthropos* erst nach dem Kriege herauskamen.

⁸ Ihr Name erscheint auf dem Titelblatt des *Anthropos* 18-19. 1923-1924.

Die wachsenden Verpflichtungen in Wien veranlaßten ihn zwar im Jahre 1931, die Redaktion des *Anthropos* abzugeben, doch blieb er nach W. SCHMIDT der zweite Mann, was sich auch darin zeigte, daß er bei der Konstituierung des Anthropos-Institutes⁹ im Jahre 1932 die Stellung eines Direktorstellvertreters erhielt. Er wirkte in Wien, bis er 1938 infolge der politischen Ereignisse in den Ruhestand versetzt wurde.

Noch im gleichen Jahr begab er sich auf eine Forschungsreise nach Indien. Als er vier Monate nach Ausbruch des Krieges nach Europa zurückkehrte, konnte er sich sogleich im neuerrichteten Heim des Anthropos-Institutes in der Nähe von Freiburg/Schweiz ungestört der Ausarbeitung seiner Forschungsmaterialien widmen. Nebenher hielt er im Rahmen des Missionsinstitutes der dortigen Universität, auf den Kongressen der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft und in zahlreichen Bildungsanstalten des Landes Vorträge. Nach Kriegsende (1945) kehrte er nach Wien in seine alte Stellung zurück, die seine ganze Kraft für den Wiederaufbau forderte. Schon seit 1931 war die Tätigkeit in Wien für ihn mehr und mehr an die erste Stelle gerückt und seine Beteiligung an den eigentlichen Aufgaben der Zeitschrift zurückgetreten. Nach 1945 war dies noch mehr der Fall. Überdies zeigten sich immer deutlicher Differenzen in den theoretischen Auffassungen, wozu auch die seit 1938 bestehende räumliche Trennung zwischen dem Anthropos-Institut zu Freiburg und dem Institut für Völkerkunde zu Wien beitrug. KOPPERS hätte es gern gesehen, und er setzte sich mit seiner ganzen Kraft und allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln dafür ein, daß der *Anthropos* nach Wien zurückkehrte.

In der Zeit seiner unmittelbaren und ausschließlichen Tätigkeit an der Redaktion des *Anthropos* hat KOPPERS sicherlich den größten Teil der rein technischen Arbeitslast tragen müssen, worin ein unbestreitbares Verdienst um die Zeitschrift besteht. Hinzu kommen die regelmäßigen Beiträge, vor allem im Besprechungsteil. Hier zeigt sich KOPPERS als treuer Schüler SCHMIDTS, der dem Meister wertvolle Hilfe bei Ausbau und Verbreitung seiner Ideen um das Kulturkreissystem leistet. Obgleich er an der Wiener Universität Ethnologie studierte, hatte er von SCHMIDT die entscheidende geistige Prägung und wissenschaftliche Ausrichtung erhalten, was er später so ausdrückte: „Ich wurde gewissermaßen in die Kulturkreisatmosphäre ‚hineingeboren‘“¹⁰. In der Mitautorschaft an dem Werk „Völker und Kulturen“ hat KOPPERS den Glücksfall seines Lebens gesehen: sein Name war nun mit dem weitbekannten SCHMIDTS eng verbunden, und alle Welt sah in ihm eine mittragende Stütze des Werkes von W. SCHMIDT. Doch dieses Verhältnis zum Meister bedeutete für ihn nicht nur eine Ehre: es war zugleich Bindung und Verpflichtung. Auch dazu hat er sich selbst geäußert:

„Im übrigen kam ich bei der Ausarbeitung meines Teiles nicht vollständig über das Empfinden hinaus, daß ich auf ziemlich weite Strecken hin doch sehr auf die Autori-

⁹ Vgl. W. SCHMIDT, Die Errichtung des Anthropos-Institutes. *Anthropos* 27. 1932, pp. 275-277.

¹⁰ W. KOPPERS, Grundsätzliches und Geschichtliches zur ethnologischen Kulturkreislehre. Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit. Symposium 1958. Wien 1959, p. 119.

täten ... mich zu stützen hatte. Ich weiß, was ich damit sage. Man wird mir vielleicht vorhalten, warum ich dann die Mitarbeit nicht ablehnte, bzw. sie einstellte. So war die Situation nun wieder nicht. Es kann einer in der Wissenschaft mit dem besten Willen nicht alles allein machen, auf Autoritäten wird sich vor allem der Historiker und somit auch der Ethnologe immer wieder stützen müssen.“¹¹

Die Gefolgschaft, die KOPPERS seinem Lehrer leistete, schloß aber divergierende Meinungen nicht aus. KOPPERS verweist selber auf eine erfolgreiche Diskussion über die Pygmäenfrage und später auf seine kritischen Äußerungen zu MENGHINS „Weltgeschichte der Steinzeit“¹². F. BORNEMANN hat aufgezeigt, daß sich bei KOPPERS in der Argumentation zur Urkultur Abweichungen von SCHMIDTS Gedankengängen finden, obwohl er das nirgendwo deutlich zum Ausdruck bringe¹³. Erst sehr spät hat er ausdrücklich gegen SCHMIDTS Auffassungen Stellung genommen. Seine eigenen Worte kennzeichnen am besten diese neue Situation:

„Besonders irgendwie eingeweihte Kreise unter den Fachkollegen fanden es verständlich und begreiflich, daß ich mit meinen differierenden Auffassungen nach Möglichkeit zurückhielt: Ich hatte und habe W. SCHMIDT in Bezug auf meine eigene wissenschaftliche Entwicklung zuviel zu verdanken, als daß ich es anders hätte machen können und dürfen. In diesem Sinne meldete nicht zuletzt auch das vorrückende Alter bei W. SCHMIDT seine Rechte an. Die Zurückhaltung mußte ich aber aufgeben, als ich 1952 an dem von der WENNER-GREN Foundation veranstalteten Symposium teilzunehmen eingeladen worden war. Da standen bekanntlich grundsätzliche und methodologische Fragen im Vordergrund der Erörterung. Hier konnte und durfte ich nicht mehr schweigen.“¹⁴

SCHMIDT zog daraus damals die Konsequenzen, bei der Neubearbeitung von „Völker und Kulturen“ auf die Mitarbeit von W. KOPPERS zu verzichten¹⁵. Nach SCHMIDTS Tode hat KOPPERS seinen abweichenden Auffassungen deutlich Ausdruck verliehen. In der offiziellen Gedenkrede, die er anlässlich der gemeinsamen Trauersitzung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, der Wiener Universität und der Wiener Anthropologischen Gesellschaft¹⁶ auf seinen Lehrer hielt, nennt er folgende Punkte:

1. SCHMIDT hat nicht die Geduld aufgebracht, sich in die Handbücher der historischen Methodik in genügender und wünschenswerter Weise zu vertiefen; 2. er hat zeitlebens nicht das im Sinne einer wirklichen (oder doch möglichen) Universalgeschichte geforderte Verhältnis zur Prähistorie gewonnen; 3. dem Pygmäenbuch (von 1910) haften „evolutionistische Eierschalen“ an.

An anderer Stelle übt KOPPERS Kritik an dem „Kulturkreis in der Seinsordnung“, wie W. SCHMIDT ihn glaubt vertreten zu müssen¹⁷, und in seinem letzten Artikel macht er darauf aufmerksam, daß die Auffassungen SCHMIDTS über das Verhältnis von Urstaat und Urfamilie „einer Korrektur bzw. einer

¹¹ Ibid., p. 120. ¹² Ibid., p. 120 f.

¹³ FRITZ BORNEMANN, Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie. St. Gabrielier Studien VI. Mödling bei Wien 1938, pp. 121-132; besonders p. 122 und p. 126.

¹⁴ W. KOPPERS, Grundsätzliches und Geschichtliches ..., p. 121 f.

¹⁵ F. BORNEMANN, P. W. Schmidts Vorarbeiten für eine Neuauflage von „Völker und Kulturen“, Anthropos 51. 1956, p. 293.

¹⁶ Professor Pater Wilhelm Schmidt S. V. D. Anthropos 51. 1956, pp. 61-80.

¹⁷ Grundsätzliches und Geschichtliches ..., p. 118.

Ergänzung bedürfen“¹⁸. Das alles besagt jedoch nicht, daß KOPPERS ganz von SCHMIDT abbrückte: er weiß sich ihm nach wie vor verpflichtet, und seine Arbeiten verraten immer wieder, wie sehr er in den Grundauffassungen mit seinem Lehrer einig ist. Für den Außenstehenden ist er nach wie vor der Hauptvertreter der SCHMIDTSchen Ideen¹⁹.

Diese Entwicklung im Verhältnis von KOPPERS zu den Lehrauffassungen W. SCHMIDTS bedeutet für seine Stellung zum Anthropos an sich nichts, denn die kulturhistorische Ausrichtung der Zeitschrift wurde davon nicht berührt. SCHMIDT hatte selbst zu seinem Nachfolger als Schriftleiter der Zeitschrift und als Direktor des Anthropos-Institutes F. BORNEMANN vorgeschlagen, von dem er schon seit dessen Dissertation (1937) wußte, daß er seine Ansichten über das Kulturkreissystem nicht teilte. KOPPERS war in Wien vollständig in Anspruch genommen. Mit und in seinem dortigen Institut begann sich eine „Neue Wiener Schule“ herauszubilden, die in entscheidenden Punkten von den bisherigen Aufstellungen der (alten) „Wiener Schule“ abwich²⁰. Unter „Wiener Schule“ hatte man bisher jenen Ethnologen-Kreis verstanden, der sich sowohl aus den Vertretern des Institutes der Universität als auch des Anthropos-Institutes rekrutierte. Für alle war W. SCHMIDT die führende Autorität, und W. KOPPERS stellte die Verbindung dadurch her, daß er als Vorstand des Institutes in Wien zugleich Mitglied des Anthropos-Institutes war. Der Fortgang des Anthropos von Wien mußte das bestehende Verhältnis lockern und die Eigenentwicklungen begünstigen. Doch bedeutete auch das zunächst keine Trennung: der Anthropos ließ führende Vertreter der neuen Richtung zu Worte kommen²¹, und am Sitz des Anthropos-Institutes veranstaltete man 1951 eine gemeinsame Tagung²², die die Situation der „Wiener Schule“ überprüfen und ihre weitere Zusammenarbeit sichern sollte. Die Eigenentwicklung war aber trotzdem nicht aufzuhalten. Sie fand ihren Ausdruck in der Festschrift anläßlich des 25-jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde an der Universität Wien²³, in der J. HAEKEL sich „zum heutigen

¹⁸ Die ältesten Formen des Staates ..., 1961, p. 6.

¹⁹ „Nach dem Ableben W. Schmidts im Jahre 1954 ist KOPPERS nunmehr das unbestrittene Haupt der ‚Kulturhistorischen Schule‘. Deshalb ist seine Meinung in Streitfragen von großer Bedeutung,“ schreiben die russischen Ethnologen M. LEWIN und S. A. TOKAREW (nochmals über echten und Scheinhistorismus in der Ethnographie. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 88/89. 1959, pp. 136-142, besonders p. 137).

²⁰ Siehe unten p. 727.

²¹ J. HAEKEL, Rezension zu ALEXANDER RÜSTOW, Ortsbestimmung der Gegenwart. Anthropos 47. 1952, pp. 677-679. K. JETTMAR, Zu den Anfängen der Rentierzucht. Anthropos 47. 1952, pp. 737-766; 48. 1953, pp. 290-291.

²² Sie fand vom 24. bis 28. 8. 1951 im Anthropos-Institut (Posieux) statt. Es nahmen daran teil: der Gründer des Institutes W. SCHMIDT, der damalige Direktor des Institutes und Redaktor der Zeitschrift F. BORNEMANN, die im Institut ansässigen Mitglieder, und von auswärts W. KOPPERS und J. HAEKEL (Wien), V. VAN BULCK (Löwen/Rom). Siehe auch Anthropos 51. 1956, p. 307.

²³ J. HAEKEL, A. HOHENWART-GERLACHSTEIN und A. SLAWIK (Hrsg.), Die Wiener Schule der Völkerkunde. Festschrift anläßlich des 25jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde Wien (1929-1954). Horn-Wien 1956.

Forschungsstand der historischen Ethnologie“²⁴ äußerte. Eine kritische Stellungnahme dazu erschien im *Anthropos* durch R. RAHMANN; auf eine Replik von HAEKEL erfolgte nochmals eine Antwort RAHMANNs²⁵.

So ist es klar geworden, daß es eine einheitliche „Wiener Schule“ nicht mehr gibt. KOPPERS selbst hat in der oben erwähnten Kontroverse mit LEWIN und TOKAREW diese auf die neue Situation aufmerksam gemacht, indem er ihnen vorwirft, daß sie nicht immer konsequent das Institut für Völkerkunde an der Universität Wien und das Anthropos-Institut auseinanderhalten. Die russischen Ethnologen erwiderten darauf: „Wir dachten nicht daran, das Institut der Völkerkunde an der Universität und das Anthropos-Institut zu verwechseln“²⁶. Ein späterer Aufsatz in der „Ethnographisch-Archäologischen Zeitschrift“ zeigt dann auch, daß ihnen der Unterschied wohl bekannt ist²⁷.

Da KOPPERS ganz auf der Wiener Seite stand und in der dortigen Arbeit aufging, wurde seine Mitarbeit am *Anthropos* noch seltener. Seit 1950 finden sich außer einigen kleineren Arbeiten nur zwei Artikel und eine Buchrezension in der Zeitschrift.

2. W. Koppers und die ethnologische Wissenschaft

Es trifft sich eigenartig, daß KOPPERS' letzte Publikation im *Anthropos* veröffentlicht wurde, und daß gerade diese Arbeit, wie bereits eingangs erwähnt, ihn als Wissenschaftler selten gut charakterisiert. Sie gestattet nämlich einen Einblick in die Werkstatt seines Schaffens, und zwar sozusagen vom ersten Beginn bis zum Ende seines ethnologischen Arbeitens.

Der Kern des Aufsatzes über die ältesten Formen des Staates stammt aus dem Jahre 1919 und ist ein Teil der Rezension des Buches von A. KNABENHANS²⁸. Auf diese Rezension griff KOPPERS dreißig Jahre später zurück, als er auf dem 14. Internationalen Kongreß für Soziologie in Rom (1950) einen Vortrag über die ältesten Formen des Staates hielt. Der Vortrag ist in den Akten des Kongresses abgedruckt und erschien in verkürzter Form einige Zeit später in der Zeitschrift *Diogenes*, sowohl in deutscher als auch in französischer Fassung²⁹. Schließlich griff KOPPERS das Thema nochmals auf, anlässlich des

²⁴ Ibid., pp. 17-90.

²⁵ *Anthropos* 54. 1959, pp. 1002-1006; 56. 1961, pp. 274-278.

²⁶ W. KOPPERS, Die Sowjet-Ethnologie im alten Gleise des historischen Materialismus. *MAGW* 84/85. 1955, p. 103; ibd. 88/89. 1959, p. 141.

²⁷ S. A. TOKAREW, Zum heutigen Stand der Wiener Schule der Völkerkunde. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 1. 1960, pp. 107-123.

²⁸ Die politische Organisation bei den australischen Eingeborenen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Staates. Mit Vorwort von Prof. Dr. A. VIERKANDT. Studien zur Ethnologie und Soziologie, Heft 2. Berlin und Leipzig 1919. – Eine Besprechung eines Buches vom gleichen Verfasser „Arbeitsteilung und Kommunismus im australischen Nahrungserwerb“ schrieb KOPPERS im *Anthropos* 12-13. 1917-1918, p. 371 f.

²⁹ Die ältesten Formen des Staates. Verhandlungsberichte des 14. Internationalen Soziologen-Kongresses, Bd. 4. Rom 1952, pp. 64-73. Remarques sur l'origine de l'Etat et de la Société. *Diogenes*. Paris 1954, pp. 89-97. Die Anfänge von Staat und Gesellschaft im Lichte der Primitivenforschung. *Diogenes* 5, Köln 1954, pp. 647-654.

6. Internationalen Kongresses für Anthropologie und Ethnologie in Paris (1960). Den dort gehaltenen Vortrag veröffentlichte der Anthropos ³⁰.

a) Arbeitsweise und Veröffentlichungstechnik

KOPPERS liebte es, bereits bekannte Tatsachen und Wahrheiten aufzugreifen, und verschmähte es dabei nicht, schon festliegende Formulierungen zu gebrauchen, ob sie von ihm selbst oder auch von andern stammten. Auch lag ihm daran, die gewonnenen Einsichten möglichst weit zu verbreiten. Es offenbart sich darin ein zähes und unermüdliches Ringen um Erkenntnis und Darstellung der Wahrheit. Ein solches Vorgehen erscheint durchaus legitim im wissenschaftlichen Bereich und stellt die notwendige Ergänzung zu der Arbeit der mehr produktiven Geister dar, wenn man auch zugeben muß, daß eine gehäufte Wiederholung nicht mehr ganz überzeugend wirkt.

In unserm Fall handelt es sich jedoch nicht um bloße Wiederholungen, die lediglich besagten, daß hier eine These vier Jahrzehnte hindurch tradiert wird. In den verschiedenen Formulierungen, in Änderungen, Zusätzen und Streichungen wird die Entwicklung einer Idee sichtbar, sowie die Wandlungen dessen, der sie aufgreift und verarbeitet, die Einflüsse, denen er ausgesetzt ist, oder auch die Interessen, denen er dient. Unter dieser Rücksicht lohnt es sich, die drei Fassungen etwas eingehender miteinander zu vergleichen.

FS I von 1919 ist eine ausführliche Buchbesprechung von mehr als vier Seiten. Zwei davon geben den Inhalt wieder, zwei enthalten kritische Bemerkungen. Die These des Buches, daß die Lokalgruppe als Staat anzusprechen sei, wird ohne besonderen Nachdruck referiert. Die Kritik bedauert, daß der Verfasser die „neue“ (d. h. kulturhistorische) Methode nicht anwende, ja, sie „nicht voll erfaßt“ habe; die Arbeit „hätte dabei unseres Erachtens um ein Beträchtliches an Wert noch gewinnen können“. Es fehle auch ein „kurzes Eingehen auf die Frage, was denn letzte Quelle und Grundlage von Staat und Gesellschaft ist“. KOPPERS weist auf die Familie hin: „Urgesellschaft und Urstaat stellen bestimmte Erweiterungen der Urfamilie dar.“ In Übereinstimmung mit dem Autor führt er die Entstehung der vom Klassenprinzip formierten Herrschaftsstaaten auf Kampf, Krieg und Eroberung zurück und fügt hinzu, daß dafür die viehzüchtenden Nomadenvölker verantwortlich zu machen seien. Hier spricht unverkennbar der Schüler W. SCHMIDTS, der sich die Ansichten seines Meisters zu eigen gemacht hat.

Der römische Vortrag von 1950 (FS II) legt das Schwergewicht der Aussage auf die These von KNABENHANS, daß der eigentliche Träger des staatlichen Lebens bei den australischen Eingeborenen „ganz evident in der Lokalgruppe sich verkörpert findet“. KOPPERS gibt den Inhalt des Buches von KNABENHANS mit den Worten von FS I wieder, macht aber jetzt dessen These zu seiner eigenen, stützt sie durch seine Beobachtungen bei den Yamana auf Feuerland und durch die von P. SCHEBESTA bei den primitiven Urwaldpygmäen und meint, „die übrigen primitiven Jäger und Sammler der Welt“ würden

³⁰ Die drei Fassungen der Arbeit über die ältesten Formen des Staates werden im folgenden verkürzt zitiert als FS I (= Besprechung Anthropos 14-15. 1919-1920), FS II (= Vortrag in Rom, s. Anm. 29), FS III (= Artikel im Anthropos 1961).

„mit wenigen Ausnahmen“ die These bestätigen: „Die Lokalgruppe verkörpert den ‚Urstaat‘“. In einer Reihe von Schlußfolgerungen differenziert und erläutert er diese These und definiert das Verhältnis des Urstaates zur Familie: „Familie geht also vor Staat. Die Menschheit begann mit der Individualfamilie ... Der Urstaat ist nicht eine einfache Erweiterung der Familie, hat aber einen betont familienfreundlichen Charakter“. Es wird noch die Frage aufgeworfen, „wie es wohl in der sogenannten Vorgeschichte, vor allem in der Zeit des Altpaläolithikums um den Staat bestellt war“ (p. 8). Da es sich um volle Menschen handle (man stellt Werkzeuge her und gebraucht sie) und zudem die anzunehmende Gemeinschaftsjagd auf menschliche Gemeinschaftsformen schließen lasse, lägen die Verhältnisse genau so wie bei den heute lebenden primitiven Jägern und Sammlern.

Der Vortrag in Paris 1960 (FS III) ist eine erweiterte Neuauflage des römischen, wie schon der ausführliche Titel andeutet. Unverändert geblieben ist der ganze erste Teil. Anstatt des Hinweises auf „alle übrigen primitiven Sammler und Jäger“ folgt hier ein langer Text aus einer Arbeit von W. NIPPOLD „Über die Anfänge des Staatslebens bei den Naturvölkern“³¹. NIPPOLD gelangte zum gleichen Resultat wie KNABENHANS, und zwar aufgrund der Verhältnisse bei den Pygmäen Afrikas und den Negritos Südostasiens. „Wenn ... hervorgeht, daß bei den einfachen Jägern und Sammlern die Lokalgruppe als Staat gelten muß, so ist dabei jedoch zugleich deutlich geworden, daß die Lokalgruppe einen Staat von sehr primitivem Charakter darstellt“ (p. 15).

Die Ausführungen NIPPOLDS ergänzt KOPPERS noch durch einige Bemerkungen, die in den beiden ersten Punkten Wiederholungen aus dem römischen Vortrag sind. Interessant ist die Textänderung, wo es um das Verhältnis von Urstaat und Familie geht:

1950

Dieser Urstaat setzt zwar die Existenz menschlicher Familien voraus, ist aber andererseits nicht einer einfachen Addition von Familien gleichzusetzen.

Er repräsentiert etwas Neues, das über die Einzelfamilie hinausreicht. Dieses Neue existiert und lebt primär im *Wissen und Willen* der Angehörigen, speziell der erwachsenen Männer der Lokalgruppe (pp. 5-6).

1960

Dieser ethnologisch älteste Staat setzt zwar die Existenz menschlicher Familien voraus, ist aber andererseits nicht einer einfachen Addition von Familien gleichzusetzen. In dieser Hinsicht bedürfen auch die bekannten Auffassungen und Darlegungen von W. SCHMIDT einer Korrektur bzw. einer Ergänzung. SCHMIDT ... stellte das Vorherrschen der Individualfamilie bei den ethnologischen Altvölkern mit aller Energie in den Vordergrund. Dabei beachtete er aber nicht genügend, daß der Urstaat (die Lokalgruppe) etwas Neues repräsentiert, das über die Individualfamilie hinausreicht. Dieses Neue existiert und lebt primär im Wissen und Willen der Angehörigen speziell der erwachsenen Männer der Lokalgruppe (pp. 6-7).

³¹ W. NIPPOLD, Über die Anfänge des Staatslebens bei den Naturvölkern. Zeitschrift für Ethnologie 81. 1956, pp. 1-21.

KOPPERS weist dann (über NIPPOLD hinausgehend) noch darauf hin, daß der Staat „deutlich aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur“ erwächst, daß er zunächst „nur ein schwaches Gebilde repräsentierte“, daß im allgemeinen Friede und nicht Krieg herrschte, daß Kannibalismus und Kopffjagd fehlten und daß das Festhalten an der aneignenden Wirtschaftsform durchaus kein Zeichen für ein alogisches oder prälogisches Denken, sondern bewußter „Wille zur Armut und Einfachheit“ (P. SCHEBESTA) sei.

Neu, und zu einem eigenen Teil ausgebaut, sind die Ausführungen über die Prähistorie. Aus den Aussagen von F.-M. BERGOUNIOUX und H. BREUIL, daß es sich beim Altpaläolithiker um einen vollen Menschen gehandelt habe, der Werkzeuge herstellte und ein „familiales“ Wesen war (BREUIL schreibt: „L'homme isolé est irrémédiablement destiné à périr“), lasse sich unter Heranziehung ethnologischer Verhältnisse auf Gemeinschaftsbildungen schließen, die über die Familie hinausgingen und „die den oben behandelten Lokalgruppen der Ethnologie im wesentlichen entsprachen“ (p. 10).

In der Zusammenfassung beschäftigt sich KOPPERS besonders mit zwei Fragen: Warum die Menschheit „mehrere Jahrhunderttausende“ in solch kleinen „Staatswesen“ lebte. Die bloß aneignende Wirtschaftsform und die relative Schwäche der Lokalgruppen schufen die Voraussetzungen für einen allgemeinen Friedenszustand. Die kleinen Gruppen konnten bei möglichen Kollisionsfällen einander ausweichen und verbreiteten sich so allmählich über die ganze Erde. Die Beantwortung der zweiten Frage, warum dem Menschen überhaupt eine Gemeinschaftsbildung eigne, überläßt er den Philosophen.

In der Arbeitsweise von KOPPERS, wie sie in der obigen Gegenüberstellung von drei Arbeiten über das gleiche Thema zum Ausdruck kommt, vertritt sich neben dem unablässigen Bemühen um die Wahrheit vielleicht noch eine seiner stärksten Seiten: er ist seiner Anlage nach Lehrer, der das Depositum des überkommenen Wissens kennt und es durch gewissenhafte Ausbeutung der Literatur frisch erhält und weitergibt. Als Lehrer hat er jahrzehntelang gewirkt, bereits 1913 am Missionsseminar St. Gabriel und seit 1924 an der Universität Wien. Alle seine Schüler haben diese treue Wissensvermittlung anerkannt und geschätzt. In diesem Lichte wird es auch verständlich, daß er bei verschiedensten Gelegenheiten auf die Ergebnisse der eigenen Forschungen auf Feuerland und in Indien zurückkommt.

b) Ursprungsfragen und Methode.

Die Ausführungen über die ältesten Formen des Staates enthalten auch die tragenden Ideen seiner Gedankenwelt. Es zeigt sich zunächst seine Vorliebe für Fragen des Ursprungs. Das ist ohne Zweifel ein Erbe seines Lehrers W. SCHMIDT. Als KOPPERS zu ihm stieß, war SCHMIDT gerade mit dem „Ursprung der Gottesidee“ beschäftigt, die grundlegenden Kapitel in „Völker und Kulturen“ waren geschrieben und ebenso der programmatische Aufsatz „Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie“ (Anthropos 6. 1911, pp. 1010-1036). Das Interesse an Ursprungsfragen ist bei KOPPERS bis zuletzt lebendig geblieben; den umfassendsten Niederschlag hat es in seinem Buch „Der Urmensch und sein Weltbild“ gefunden, und sein letztes Interesse galt der Frage

nach dem Urstaat. Wahrscheinlich hat er die Bezeichnung „Urstaat“ mit Absicht im Titel vermieden, sie findet sich jedoch mehrfach im Text selber, und es ist kein Zweifel, daß die Ursprünge gemeint sind. Die Auffassungen haben sich gewandelt: zu Beginn seines wissenschaftlichen Arbeitens ist der Urstaat für KOPPERS (ganz im Sinne SCHMIDTS) „nichts anderes als eine Erweiterung der Familie“³²; am Ende „repräsentiert der Urstaat (die Lokalgruppe) etwas Neues. Dieses Neue existiert und lebt primär und entscheidend im Wissen und Willen der Angehörigen, speziell der erwachsenen Männer der Lokalgruppe“ (FS III, p. 6 f.).

Die Methode, die an das Wissen um die Ursprünge heranführt, ist für KOPPERS die der kulturhistorischen Ethnologie. Auch hier ist er der Schüler W. SCHMIDTS, und er bleibt es, trotz der Kritik, die die „Neue Wiener Schule“ und mit ihr W. KOPPERS selbst am Altmeister übt. Dem naheliegenden Vorwurf der Inkonsequenz sucht er durch den Hinweis zu begegnen, daß die Krise und selbst das Aufgeben der Kulturkreise nicht zugleich ein Aufgeben der Methode bedeuten müsse. Methode und System seien schon von jeher unterschieden worden, sogar SCHMIDT selber habe sich in diesem Sinne geäußert³³. Zudem berühre die Kritik von heute in keiner Weise die Darlegungen SCHMIDTS über die älteste Religion der Menschheit: die in Zweifel gezogenen Kulturkreise bezögen sich „auf fortgeschrittene, also jüngere Stadien der Menschheitsentwicklung“³⁴, nicht aber auf die eigentlichen ethnologischen Altvölker.

Diese Ausklammerung der ethnologischen Altvölker aus der Kritik läßt sich kaum rechtfertigen. Die Äußerungen führender Vertreter der Neuen Wiener Schule treffen nämlich auch die Methode und die ethnologische Ur- oder Grundkultur, da sie nicht nur einzelne Punkte berühren, sondern aufs Ganze gehen. In fast feierlich anmutender Form erklärte R. HEINE-GELDERN auf dem Ethnologen-Kongreß in Philadelphia (1956) bei der Darlegung der neueren Entwicklung der Ethnologie in Europa: „I must start with a post mortem, that of the Kulturkreis doctrine“³⁵. Ähnlich umfassend formulierte KOPPERS: „Trotzdem bin auch ich der Auffassung, daß wir in Zukunft die ethnologischen Kulturkreise (weil derzeit ‚verbraucht‘) besser ruhen lassen“³⁶, nachdem er bereits auf dem International Symposium on Anthropology der WENNER-GREN Foundation den Hirtenkulturkreis („one very essential feature of the scheme of Father Schmidt“) aufgegeben hatte³⁷. Auf den Widerspruch, in den HAEKEL gerät, wenn er den Kulturkreisbegriff als Forschungsprinzip nicht mehr gelten läßt

³² Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens, p. 127; cf. W. SCHMIDT in „Völker und Kulturen“, p. 175: „Weil der Staat auf dieser Stufe nichts anderes ist als die Erweiterung um einen Schritt über die Familie hinaus.“

³³ International Symposium on Anthropology. MAGW 83. 1954, p. 49.

³⁴ Professor Pater Wilhelm Schmidt S. V. D. Anthropos 51. 1956, p. 69.

³⁵ R. HEINE-GELDERN, Recent Developments in Ethnological Theory in Europe. In: Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Philadelphia 1960, p. 49.

³⁶ W. KOPPERS, Das Problem der Universalgeschichte im Lichte von Ethnologie und Prähistorie. Anthropos 52. 1957, p. 381.

³⁷ An Appraisal of Anthropology Today. Chicago 1953, p. 79.

und doch an der Beziehungsforschung festhält, hat bereits R. RAHMANN aufmerksam gemacht ; HAEKELS Entgegnung kann die vorgebrachten Bedenken nicht beseitigen³⁸. KOPPERS teilt HAEKELS Standpunkt, wenn er sagt :

„Von Ausnahmefällen abgesehen ist im allgemeinen weder die supponierte Konstanz der Kulturelemente über viele Jahrtausende hinweg gegeben, noch kann in jedem Vergleichsfalle mit dem Zusammenbleiben der Kulturbereiche gerechnet werden, woraus sich in der Tat auch unter dieser Rücksicht von selbst ergibt, daß der Kulturkreisbegriff kein Forschungsprinzip darstellen kann, wie wirkliche Wissenschaft das erfordert.“³⁹

HAEKEL ist aber noch deutlicher geworden :

„Kann nun die Völkerkunde, die sich bloß auf die Beziehungsforschung innerhalb der rezenten Naturvölker beschränkt, eine Kulturgeschichte der schriftlosen Menschheit aufbauen ? W. SCHMIDT war noch dieser Meinung. Er betonte, die Ethnologie könne allein mit ihren eigenen methodischen Mitteln Kulturkomplexe und Kulturschichten herausarbeiten und dadurch den historischen Werdegang der primitiven Menschheit rekonstruieren. Die Neuorientierung der Wiener Ethnologenschule besteht u. a. nun darin, die Grenzen ihrer Forschungsmöglichkeiten realistischer zu betrachten“⁴⁰

Wenn aber irgendwo Grenzen liegen, so sollte man meinen, dann liegen sie vor den „Urkulturen“, selbst wenn man lieber von „ethnologischen Altvölkern“ redet oder wenn, gleichsam auf verkürztem Weg, ohne eine mühsame Beziehungsforschung, die Kultur jener Völker und Stämme als älteste bezeichnet wird, die als primitive Jäger und Sammler eine bloß aneignende Wirtschaftsform kennen und nachweisbar auch früher keine wesentlich höhere gekannt haben. (Der zu führende Nachweis würde wieder in das Gestrüpp der Beziehungsforschung führen.) Es unterliegt keinem Zweifel : die Wiener Ethnologen stehen der Gesamtkonzeption SCHMIDTS mit deutlicher Skepsis gegenüber, von der weder die Methode noch die ethnologischen Altvölker unberührt geblieben sind. Interessant ist in diesem Zusammenhang noch eine Äußerung von KOPPERS über W. SCHMIDT :

„Im Mittelpunkt von SCHMIDTS Standardwerk steht, wie der Titel ‚Ursprung der Gottesidee‘ es schon anzeigt, die Religion ; in den sechs ersten Bänden die Religion der ethnologischen Altvölker. Wenn im Titel von ‚Ursprung‘ die Rede ist, so darf das nicht irreführen. Je tiefer der Verfasser sich in den Stoff versenkte, desto zurückhaltender wurde er hinsichtlich der Feststellung von Ursprüngen.“⁴¹

Gültigkeit und Tragweite einer Methode sind, über alle theoretischen Erörterungen hinaus, am ehesten an ihrer praktischen Anwendung zu erproben. Wieder kann man auf KOPPERS' Arbeit über die ältesten Formen des Staates zurückgreifen und fragen, was sie über die Methode aussagt.

Seine Hauptthese, daß die Urform des Staates in der Lokalgruppe verwirklicht sei, gewinnt KOPPERS nicht aufgrund einer weit ausholenden Ver-

³⁸ Siehe oben p. 727.

³⁹ Siehe oben Anm. 10.

⁴⁰ J. HAEKEL, Zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie. Ibid., p. 134.

⁴¹ Anthropos 56. 1961, p. 68.

gleichung, wie etwa SCHMIDT der Urform der Religion nachgegangen ist: er entnimmt sie vielmehr einem Autor, dessen Methode er für „relativ solid und gut“ erklärt hatte, jedoch mit der Hinzufügung, die kulturhistorische Methode hätte zu wertvolleren Ergebnissen führen können. 40 Jahre später greift nun KOPPERS auf das genau gleiche Forschungsergebnis zurück. Dabei ist noch besonders auffällig, daß KNABENHANS sein Resultat durch Untersuchungen bei den „Eingeborenen des australischen Festlandes“ gewinnt, ohne sie nach ihrem kulturgeschichtlichen Alter zu unterscheiden. Die Notwendigkeit einer solchen Gruppierung hatte gerade die Wiener Schule stets betont, zuletzt noch KOPPERS selbst in einer Kritik an E. DURKHEIM ⁴². Und während KNABENHANS bei der Formulierung seiner These korrekt ihre Reichweite definiert („den Australiern darf der Besitz einer staatlichen Ordnung ... nicht abgesprochen werden“; p. 197) und in der „Beschränkung auf kleinere geographische und ethnische Provinzen“ eine Gewähr dafür sieht, zu Einsichten zu gelangen, die „von den Spuren älterer und neuerer Spekulation“ befreit seien, erweitert KOPPERS die These ins Allgemeingültige, indem er ziemlich summarisch auf ähnliche Verhältnisse bei andern „primitiven Jägern und Sammlern“ verweist.

Die weiteren Ausführungen bei KOPPERS bewegen sich mehr auf ethischem und staatsphilosophischem Gebiet, und die Ethnologie liefert dabei lediglich das einschlägige Illustrationsmaterial. Fast will es scheinen, als gleite der Verfasser in evolutionistische Gedankengänge hinein. Es geht nämlich nicht mehr um die „ältesten“, sondern mehr um die „primitivsten“, d. h. hier einfachsten, Formen des Staates, um seinen Keim sozusagen, und die altersmäßige Einordnung erfolgt nach dem Schema gemäß der kulturvergleichenden Ethnologie oder nach der vereinfachenden Voraussetzung, daß die Kulturformen der (wirklich) primitiven Jäger und Sammler die ältesten sind.

c) Ethnologie und Prähistorie

Die Diskussion um die Kulturkreislehre mußte unweigerlich den Anspruch der kulturhistorischen Ethnologie in Frage stellen, einen entscheidenden und nur von ihr zu leistenden Beitrag zu einer Universalgeschichte liefern zu können. Daraus, daß KOPPERS von Hause aus auf den geschichtlichen Charakter der Ethnologie eingestellt war, mag es sich erklären, daß er allen Schwierigkeiten zum Trotz an der Gültigkeit der kulturhistorischen Methode und ihrer Fähigkeit, in große Zeittiefen hinzuführen, unentwegt festhielt. Er verteidigte nicht nur SCHMIDTs Konzeption der „Altvölker“, sondern entwickelte darüber hinaus noch eine eigene Argumentation für das hohe Alter bestimmter Vorstellungen ⁴³.

Trotz dieser optimistischen Beurteilung der ethnologischen Position zieht KOPPERS aber die Mitarbeit der Prähistorie heran, viel mehr, als SCHMIDT es getan hatte. Dieser betonte zwar auch die Wichtigkeit eines Zusammengehens beider Wissenschaften, hatte sogar schon früh eine Parallelisierung der ethno-

⁴² W. KOPPERS, *Der historische Gedanke in Ethnologie und Religionswissenschaft*. In: *Christus und die Religionen der Erde* (Hrsg. F. KÖNIG). Wien 1951, p. 85.

⁴³ *Ibid.*, p. 96.

logischen Kulturkreise mit den prähistorischen Schichten vorgenommen⁴⁴, doch stets deutlich zu verstehen gegeben, daß für die Erkenntnis der ältesten Menschheitskultur die Ethnologie der Prähistorie gegenüber bedeutend im Vorteil sei.

KOPPERS will beide Wissenschaften als einander gleichwertig bei der Aufgabe verbinden, die Menschheitsgeschichte über die geschriebenen Quellen hinaus zu erkennen. In grundsätzlichen Darlegungen versucht er ihr gegenseitiges Verhältnis zu klären⁴⁵. Er unterscheidet vier Arten der Zusammenarbeit: die freie Parallelisierung, die gebundene Parallelisierung, den Weg der indirekten Dokumentation und den Weg der historisch-ethnologischen Schlußfolgerung.

Für die „indirekte Dokumentation“ bietet wieder unser Artikel ein Beispiel. Dieser Weg ist von R. MEISTER dargelegt worden, der die Dreigliederung der Kultur in Werkzeugkultur, Sozialkultur und Symbolkultur, wie sie von der Ethnologie und Prähistorie vorgenommen (bzw. vorausgesetzt) wurde, philosophisch aus dem Wesen des Menschen ableitet. Wo sich daher die Existenz des vollen und wirklichen Menschseins nachweisen läßt (in der Prähistorie an den Werkzeugen), muß auch eine menschliche Sozialstruktur und eine geistige Kultur vorhanden sein.

Mit Berufung auf diese Feststellungen schließt KOPPERS auf die Existenz einer Staatsform beim altpaläolithischen Menschen. Seine Werkzeuge erweisen ihn als vollen Menschen. Als solcher kann er isoliert nicht bestehen, ist also ein familiales Wesen (BREUIL). KOPPERS fährt dann fort: „BREUILS Auffassung von der unmöglichen Existenz des dauernd isoliert lebenden Menschen wird von der Ethnologie bestätigt. Aber sein Hinweis auf die Familie bedarf einer Ergänzung. Gewiß wird auch der Paläolithiker den nächsten Rückhalt in der Familie besessen bzw. immer wieder gefunden haben. Aber die einschlägigen Verhältnisse der Ethnologie legen jedenfalls nahe, daß darüber hinaus auch Gemeinschaftsbildungen bestanden haben, die den oben behandelten Lokalgruppen der Ethnologie im wesentlichen entsprachen.“⁴⁶ Die Prähistoriker selbst hätten die prähistorischen Stationen (Siedlungen) mit den von COOK festgestellten Siedlungen auf Tasmanien verglichen. „Gegen den Vergleich zwischen dem Magdalénien Frankreichs und den Tasmaniern kann Wesentliches kaum eingewandt werden. Es spricht aber wohl manches dafür, daß dem Magdalénien eher die betreffenden Verhältnisse Australiens ... gegenüberzustellen wären.“⁴⁷

Eine Eigenleistung der Prähistorie wird an diesem Beispiel nicht sichtbar, wohl aber die Problematik der Hilfestellung durch die Ethnologie, wie sie mit der „indirekten Dokumentation“ gegeben ist⁴⁸.

⁴⁴ Völker und Kulturen. Regensburg (1924), pp. 107-111.

⁴⁵ Vgl. dazu: W. KOPPERS, Zusammenarbeit von Ethnologie und Prähistorie. Ein Beitrag zur Methode beider Wissenschaften. Zeitschrift f. Ethnologie 78-79. 1953, pp. 1-16.

⁴⁶ FS III, p. 10.

⁴⁷ Ibid., p. 11.

⁴⁸ Vgl. hierzu auch die Diskussion auf dem Wartensteiner Symposium 1958, im Anschluß an HAEKELS Ausführungen „Zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie“; wie oben Anm. 10 (Beiträge Österreichs ... p. 127-147).

3. Koppers' „universalgeschichtliche Schau“

Mit diesem Wort, das KOPPERS dem Titel seiner letzten Arbeit über den Urstaat eingefügt hat, gibt er den Schlüssel zum Verständnis seines Mühens und Schaffens, vor allem in den letzten anderthalb Jahrzehnten seines Lebens. Hier drückt er ein Anliegen aus, das ihn zutiefst bewegte und von dem aus das Bild, das in den vorstehenden Ausführungen gezeichnet wurde, seine notwendige Ergänzung und Korrektur erhält. Es mußte fast notwendig einseitig ausfallen, wegen der Einengung des Blickfeldes auf nur eine Arbeit, die zwar sein ganzes Gelehrtenleben umschließt und die wichtigsten Themata und Probleme seiner Gedankenwelt anklingen läßt, aber eben doch nicht die Fülle dessen darstellt, was er geschaffen hat. Dazu sei noch einmal auf die bald zu erwartende Bibliographie und das oben (p. 722) Gesagte verwiesen. Zu der unvermeidlichen Einseitigkeit tritt hinzu die vielfach negative Wertung so mancher seiner Ansichten, die hier vorgenommen wurden, der Hinweis auf Inkonsistenz und nicht tragende Schlüsse. Es zeigt sich darin eigentlich nur, wie tiefgreifend die Krise ist, in die sich KOPPERS hineingestellt sah, viel mehr, als er es selber wahrhaben wollte. Mit dem System der Kulturkreise stürzte doch ein kühnes und unter großen Schwierigkeiten errichtetes Gedankengebäude zusammen, in dem der Anspruch der kulturhistorisch ausgerichteten Ethnologie Gestalt gewonnen hatte, zur Erkenntnis der menschlichen Kulturgeschichte weit über die Zeiträume der schriftlichen Quellen hinaus zu gelangen. Der Sieg, der in der Auseinandersetzung mit dem Evolutionismus errungen worden war, schien nun wieder in Frage gestellt zu sein, und KOPPERS sah sich vor der Aufgabe, die einmal so mühsam errungene Position zu retten. Er tat es anders als W. SCHMIDT, der das System als solches im Wesentlichen zu halten versuchte und das neu gewonnene Material darin einzubauen unternahm⁴⁹. KOPPERS baute ab, verteidigte aber den Grundriß, um darauf ein neues Gebäude zu errichten: die Idee einer Universalgeschichte mußte gerettet und ihre Verwirklichung angestrebt werden. Dieses Programm verkündigt er unermüdlich. Er geht dem universalgeschichtlichen Gedanken in der Geistesgeschichte nach, setzt sich mit Historikern (TOYNBEE)⁵⁰, Philosophen (JASPERS)⁵¹ und Fachkollegen (MÜHLMANN)⁵² auseinander. Dabei nimmt er gleichsam die Bausteine – geschlossene Gedankengänge und gültig geprägte Formulierungen – stets wieder zur Hand, und sucht sie neu zusammenzufügen. Uni-

⁴⁹ Cf. F. BORNEMANN in den Einführungsartikeln zu dem in der Micro-Bibliotheca Anthropos veröffentlichten Nachlaß W. SCHMIDTS, vor allem die „Vorarbeiten zu einer Neuauflage von ‚Völker und Kulturen‘“: Anthropos 51. 1956, pp. 291-308. Ferner F. BORNEMANN, W. SCHMIDTS Vorarbeiten für eine Neuauflage des Handbuchs der Religionsgeschichte (Anthropos 50. 1955, pp. 937-941) mit dem Facsimile der Korrekturen, die W. SCHMIDT 1954 am Kulturkreisschema von 1930 vornahm.

⁵⁰ Das Problem der Universalgeschichte im Lichte von Ethnologie und Prähistorie. Anthropos 52. 1957, p. 378 f.

⁵¹ Das Bild der Vorgeschichte bei Jaspers. Saeculum 2. 1951, pp. 46-53.

⁵² Ethnologie und Geschichte. Anthropos 50. 1955, pp. 943-948.

versalgeschichte ist das hohe Ziel, das sich zwar nie ganz verwirklichen läßt, aber doch erstrebenswert bleibt. Dieses ehrliche und unverzagte Bemühen im Dienste einer Idee, ein ganzes Gelehrtenleben hindurch, gibt dem Bilde W. KOPPERS erst das rechte Licht.

Eine Einseitigkeit in den obigen Ausführungen liegt auch darin, daß darauf verzichtet wurde, das Leben von W. KOPPERS darzustellen mit allen einzelnen Stationen und Begebnissen. Einen umfassenden Rahmen hat J. HENNINGER in der bereits oben erwähnten Würdigung für die „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien“ gespannt. Wien ist KOPPERS' eigentliches Betätigungsfeld gewesen; dabei gehörte er aber auch dem Anthroposkreis an. In ihm hat er seine wissenschaftliche Prägung erhalten, die sich in Wien auswirkte. Vor den zwei großen Perioden seiner Tätigkeit in Wien lebte er jahrelang beim Anthropos (vor 1924 in St. Gabriel/Mödling), 1940-1945 in Posieux/Freiburg); die Eigenentwicklung der Neuen Wiener Schule nach dem zweiten Weltkrieg band ihn doktrinär enger an sein Wiener Institut.

Das Bild des Menschen KOPPERS sollte hier nicht gezeichnet werden. Einige markante Züge hat J. HENNINGER festgehalten, eine ausführliche Darstellung wird man von seinen engsten Mitarbeitern erwarten dürfen. Gerade sie, vor allem wenn sie seine Schüler waren, haben wohl am meisten seine stets hilfsbereite Förderung erfahren und wußten es auch zu schätzen, daß „sein“ Institut in Wien nicht nur dank seiner unermüdlichen Tatkraft innerlich und äußerlich wuchs, sondern auch von seinem Geist beherrscht war, der das väterlich besorgte Wesen seines Begründers und Vorstandes atmete. Bis zuletzt hat W. KOPPERS hier gewirkt und gelehrt. Am Tag vor seiner letzten geplanten Vorlesung, am 23. Januar 1961, holte ihn der Tod heim. Er fand seine letzte Ruhestätte auf dem Friedhof des Missionshauses St. Gabriel, nur wenige Schritte vom Grabe seines Lehrers W. SCHMIDT entfernt. Gute und dankbare Worte brachten am offenen Grabe zum Ausdruck, was er der Wissenschaft und denen gewesen war, die mit ihm den Weg zur frühen Menschheit gesucht hatten.

The Ma'n "Gypsies" of the West Aden Protectorate

By R. B. SERJEANT

Every night during my stay at Mūdiyyah, the principal village of Dathinah, the scene some fifty years ago of the love affair of Sham'ah that stirred up a tribal feud still well remembered ¹, I heard the singing and drums of the Ma'n gypsies. That is until Ramaḍān, for then, through the representations of the Qāḍi and certain prominent men of the village, they were restrained from giving their performance. About half a dozen of the high square black goat-hair tents of the Ma'n, known as *karbah* (pl. *karābī*) ², were pitched round the tribal guard fort in which I had taken up brief residence. The Ma'n seemed to be very prosperous, for they possessed excellent camels and other beasts.

The Ma'n are variously said to have appeared first from the north-west (*al-qiblah*), from Khawlān of the Yemen, and perhaps from other places. When mischievous people wish to tease the proud and warlike 'Awlaqī tribes of the Ma'nī Shaikhdōm they make play with the possibility of a common ancestry of the gypsies and tribesmen – which of course, is an *'aib*, an insult. In the Yemen, to say, "*Wallāh innak dawshān*, By God, you are a minstrel", would be insulting indeed. On questioning the well-known MUBĀRAK 'ABDULLĀH AL-ṬAWṢALĪ ³ some years later, he said that the gypsy tribe was probably called Ma'n simply because they accompanied the Ma'n group of Upper 'Awlaqī tribes down to Dathinah, but that they had no proper tribal name known to him (his knowledge of tribal matters is encyclopaedic), and are called *shahath*

¹ C. DE LANDBERG, *Dialectes de l'Arabie Méridionale*, Dathinah. Leiden 1909-1913. I, p. 5 s. and p. 179 s. I read out passages from this volume to friends at Mūdiyyah who were amazed to find the story in print, pointing out to me from time to time the descendants of the principal actors. Al-Qūfl, the *ḥuṣn* which figures in the story, still stands to the east of Mūdiyyah village.

² There is a Ḥadīth that the Ka'bah was a tent, and I have wondered if these tents of cube-like shape were not indeed the prototype of the Ka'bahs of Mecca and Najrān. The black cloth covering of the Meccan Ka'bah would bring it very near to these tents. The Ka'bah is the Bait, which is after all the Arabic for tent, as opposed to *dār*. Karbah and Ka'bah differ only in one radical. "Gloss. Dat." suggests the word is Persian in origin. C. DE LANDBERG, *Glossaire Datinois* (Leiden 1920-1942).

³ His picture, with a sensational, not entirely correct caption, appears in WENDELL PHILLIPS, *Qataban and Sheba* (London 1955), p. 33.

or *shahādah*, that is to say, beggar minstrels ⁴. The 'Awlaqīs do indeed claim certain rights or dues in Dathīnah as a result of this incursion, to this day ⁵.

Some Ma'n are settled in the 'Awdhalī village of am-Nigdah famous for its shrine, living in houses there. They are said to have nothing of the lewd gypsy ways of the other branches of the tribe – the Ahl al-Muzaiyad whose tents were pitched at Mūdiyah, and the Ahl al-Nawwāḥ with whom they were at variance, the latter being then' encamped at one of the many villages clustering round Mūdiyah. Village scandal had it that the local officer of the tribal guards who has turned dissident since that time but was recently received back, had formed an attachment to one of the Muzaiyad girls, and so favoured the Ahl al-Muzaiyad by permitting them to stay close by Mūdiyah where most money could be made. To the other branch, the Ahl al-Nawwāḥ of whom I saw little, belonged a lovely girl, they told me, called Bū Sā'ah because she usually wears a wrist watch. When, later on, I had moved over to Zārah, the seat of the 'Awdhalī Sultans, an old beggar Ma'nī woman found her way into the house, by name Qamrah, at one time a dancer, belonging to the Āl al-Muzaiyad of am-Nigdah. Though her youth was long past, the bold look in her eye told the story of the days when she was young and beautiful like the Ma'nī girls of Mūdiyah, and her speech had the ingratiating wheedling way of beggars – a rain of blessings for fifty cents – *Allāh ḥaffaz-ak min al-qawm wa-'l-lawm, wa-'l-'āfiyah faidat (khairah) māl, Allāh yi'alli daragat-kum, man'ūm bi-'l-'āfiyah, Allāh yihyik* ⁶.

On the occasion of the arrival of an Aden Protectorate Levies convoy the assistant political officer granted special permission for the Ma'n to hold a *samrah*, an evening's dancing. The headlights of the trucks were turned onto the crowd of village people and soldiers, my pressure lamp and all the lanterns from the fort were brought out, a circle was formed with the Ma'nī drummers sitting on the ground at one end of it, and the Ma'nī girls danced, or rather ran up and down in a sort of gliding trot, the weight of *riyāls* and silver ornaments with which they were covered jingling and tinkling all the time. Their heady perfumes and the thick dust lying heavy in the warm air, raised by the dancing and crowding of the villagers breathed a sharp catching

⁴ Gloss. Dat., pp. 2023, 2704 s., *shāḥidh*, pl. *shuḥḥādḥ*. Datīnah, pp. 165, 747 with illustration of drum, 1789.

⁵ AḤMAD FAḌL AL-'ABDALĪ, *Hadīyat al-Zaman* (Cairo 1351 H.), p. 142 records a raid of the 'Awlaqī Sultan 'Abdullāh b. Farīd on Lahej in 1234 H. (1818-1819 A. D.), and the "Account of the Arab Tribes in the Vicinity of Aden" (Bombay 1909), p. 56 notes that the 'Awlaqī threatened to build a fort at Qarn Murshid in 1882 which indicates that he must have had some effective sovereignty in Dathīnah at that time.

⁶ *Qawm* "tribes", perhaps "tribal attack"; *lawm* "disgrace" but it has also a technical sense; *faidah*, probably *fā'idah*. Probably the phrase means, "Health is the best of goods. May God give you honour". *Man'ūm*, etc., is a common Dathīnah reply to the greeting *Kif ḥālak*. This may be compared with a blessing I heard of a beggar of the Āl al-Shaikh Bū Bakr at Saiwūn, a Saiyid, *Allāh yaḥfaz-kum wa-yuṭawwil a'mār-kum, al-ḥabā'ib yad'ūn lakum min Āl al-Shaikh Bū Bakr, wa-sa'ad al-ḥabā'ib wa-yutammim kull maqṣūd-ak*, "God guard you and prolong your life, the Saiyids of the Āl al-Shaikh Bū Bakr pray for [or bless] you, the Saiyids give aid and he will realise all your aims."

excitement into the evening. No village women were there of course, although in Dathinah like all tribal peasant communities, purdah in the strict sense hardly exists outside a few families of social distinction or wealth, but propriety dictates a woman's conduct; moreover it was murmured that the village women resented the presence of the Ma'n.

While as yet no one has ventured to dance, or at intervals between the dancing, two girls together at a time run or glide round the inside edge of the circle formed by the crowd. Sometimes the one holds the other's hand arched up in the air; this signifies the invitation – enter into the circle any one of you who desires us. Sooner or later some gallant will edge his way through the crowd into the circle and dance with them. The commonest dance naturally is a mime of courtship. The girl will run round the circle with her hand held to her ear, which means – you mustn't kiss me! She holds her skirt in her other hand. The man in turn will stretch forth his hands before him as to say – I am afire with thirst for you, let me but sip. This is ancient convention in Arabia; it is to be found too in such as the sophisticated but ardent Ḥaḍramī poet of the 19th century YAḤYĀ 'UMAR who spent so many years in India, and in a mélange of Arabic and Hindustani, astonishingly like mediaeval Spanish verse with its Arabic *kharjah* he sings ⁷,

You lovely thing,
Your lover slake, donne un peu d'eau ⁸.
Of pity's sake – tenderness show.
See how wasted, how thin I grow.

Sometimes the dancer will grasp his belly in his hands, as if to say – for love of you I am a prisoner (*maqḥūd*). He may touch his membrum virile even. The tribesman will strike his right hand on the hilt of his dagger to convey the boast – I am a tribesman, a *qabīlī*, a fine strong young fellow ⁹. Another in earnest of his manliness made exaggerated strutting movements with his feet, while others jumped up and down ¹⁰. At Khanfar I have already noted the dagger play at this type of dance. Sometimes the man creeps round on his toes with bent knees, but I did not discover the significance of this movement. A man would sometimes give a little quivering of his shoulder or some other part of his body, but I noticed that none of the Ma'ni women did this. In Southern Arabia this quivering is known as *lawq*, and is described by Europeans as belly-wriggling or belly-dancing, but it is certainly not confined to this part of the body alone. In the dance there is much of chasing and pursuit, frequent touchings and passionate gesture. Sometimes the girl will bring her elbow round to avoid a kiss – for the man makes a play of snatching a kiss from her, or perhaps indeed he seriously attempts it. In Ḥaḍramawt, for a man to kiss his wife in the presence of another, even a slave so menial

⁷ Prose and Poetry from Ḥaḍramawt. London 1951, Ar. text, p. 91.

⁸ These words are in Hindustani in the original.

⁹ Cf. the picture in G. WYMAN BURY, *Land of Uz* (London 1911), p. 278 with a tribesman holding a dagger.

¹⁰ Cf. Prose and Poetry, Pref. p. 22.

that a noble woman does not bother to veil before him, would be considered an act of indecency; I imagine the Dathinah people too would find such conduct repugnant, but as the dancer makes his essay at a kiss, the *muṭabbīn* or drummer shouts out, "*Ra'hā wādī!*"¹¹ This I first thought to render as, "See, she is ritually pure!" for I understood it to be conventional fiction that the Ma'nī girls are innocent or chaste, but I have since wondered if I was not mistaken, for *awḍā* in the Ḥadīth can mean "prettier". So the drummer may have meant, "See how pretty she is!" MUBĀRAK 'ABDULLĀH however writes that *Ra'-hā wādīyah* is a joking expression. While dancing the girls exclaim, "*Sarā*", which was explained to me as "*Nisrī*", "we're going to have a good time tonight". The men as they dance, pull out a five-shilling note and fling it with contemptuous abandon on the basket tray lying in front of the drummers. My own servant, an 'Āmirī of Tarīm, paid his *riyāl* and danced, but counted it dear, for in his native Ḥaḍramawt the villagers, men and women, dance together in a simplicity and Arcadian innocence quite different from these gypsy folk. Here in Dathinah, people told me, when you have danced once it but serves to whet your appetite for more, and so you keep on returning to dance again and again, no matter what it cost you.

The dances, simple as they look, have, I am assured, a complicated foot-work, and in every gesture lies some allusion to the arts of courtship and love. In their patterns of gesture they are closely linked with the conventional themes and idioms of Arabic love poetry in the spoken tongue. It may well be inferred that this is true of certain genres of ancient Arabic verse, but if so, it has been long forgotten. At a *taḥṣīrah* or fantasia, an evening's entertainment, many dances, each distinguished by its own name, are performed – the *qar'ah* danced to flute (*mizmār*) and drum (*ṭabl*), the *sharḥ*-dance¹² which has already been described, the '*askarah* with a walking movement, which I take to mean "the soldier's dance", the *ṭannah*¹³ where a man and woman facing one another, jump up and down. Each of these dances has its special traditional tune or tunes. I noted some verses of a Ma'nī song known as *miyāḥ*¹⁴ sung to the *sharḥ*-dance¹⁵,

Yā Aylamānī gadīdah Min dākhlī 'ṣ-ṣundūq ḥinnī
*Lā dawn qalb-ak taghannā Minnak wa-lā ga 'l-'aib minnī*¹⁵.

Sing out, o you Aylamānī rifle,
 Drawn shining, brand-new, from within its case.
 Your heart, did it perchance fall out of love,
 'T were better than that I should lack in grace¹⁶.

¹¹ Gloss Dat., *ra'ā* "regarder". Ibn al-Athīr, Nihāyah (Cairo 1311 H.), IV, p. 210, *awḍā* means *aḥsan*. Cf. O. RESCHER, Vocabulaire du recueil de Bokhārī (Stuttgart 1922), *awḍā* "plus jolie, plus propre".

¹² Described in "Datīnah", p. 1013; Prose and Poetry, pp. 22-23.

¹³ Gloss. Dat., *ṭann*, "sauter, jaillir".

¹⁴ Datīnah, p. 1513, *māḥ* "danser une ronde, une farandole lorsqu'on se meut à gauche et à droite avec dignité. *Bā limīḥ* "nous allons danser une ronde (*sharḥ*)". *Miyāḥ*, "farandole".

¹⁵ Metre: || - | - - - | - - - || - - - | - - -

¹⁶ Gloss Dat., *ḥann* "résonner, whistle of a bullet", *lā* "if", *dawn* "peut-être". *Hann*

The Aylamānī rifle, i. e. the German "Mauser", is a complimentary epithet for the Ma'nī girl whose parure glistens with the heavy weight of silver metal.

With the al-Muzaiyad at Mūdiyah there were two drummers and one flute; the girls stand near the drummers, issuing forth to join in the dance, and returning there when tired, to rest a little before joining the dance anew. Though the liveliness of the dancing demands no small exertion on their part, they can continue at it most of the night.

Throughout the evening I noticed an old woman making her round of the back of the crowd collecting money or accosting the spectators to visit the tents. Even in day-time if you pass by the Ma'nī tents an old woman will accost you and invite you to enter them, but many men seem to sit there simply to pass the time of day, though in such cases, they will in accordance with the established custom of Southern Arabia, bring coffee with them as a small present. On my last brief visit to the Aden Protectorate a soldier driver from the Upper 'Awlaqī group recounted to us his experience with the Ma'n. Entering one of the Ma'nī tents, he sat down beside his N.C.O. who had visited the Ma'n before. A Ma'nī girl, he said, came and actually sat down between them, and from his acute embarrassment of actually sitting next to a woman in public he broke out into a sweat. Such embarrassment is very much a trait of the tribesman, and in like case the sophisticated Adenese would doubtless handle the situation very differently. The 'Awlaqī soldier found he had paid 5/- each to the husband, the mother, and the sister of the girl, to say nothing of 15/- to the girl herself, so he felt he should receive the appropriate return for his money. Her husband turned over to sleep, covering his eyes (*yulabbis 'uyūn-uh*).

As I was discussing the Ma'n some years before this with a friend in Mūdiyah, he too gave me an account of the conventions of approach to these girls which I found confirmed by an article in the Aden paper *al-Nahḍah*¹⁷ attacking the Ma'n. According to the writer in the columns of this newspaper, when a man comes to the tent, the Ma'n say, "*Al-bait lak yā sīdī, wa-'l-khalā' lī dār*", The tent is yours, my lord, and the open country will be my house". If a man wishes to possess himself of a girl who has struck his fancy, he brings a sheep to the tent; this the Ma'nī women cook for him, but give him only a small piece for himself, and they pass the evening in the tent singing. It was this singing that I used often to hear at night in the fort after the public dancing had ended, but it is in keeping with the times that I noticed a portable gramophone outside a Ma'nī tent. My Mūdiyah friend said that signs pass between the girl and the other occupants of the tent – including her husband, if she is married, and these persons depart on some pretext or another, perhaps for example to go to visit the *sūq*. If the girl is pretty, she is given two *riyāls* by the intent lover, and then, said my friend, he can have anything he wants, "*ḥatta 'l-ist*", if the suitor has a fancy to it!

was explained to me as *aqraḥī* "fire", but it means here "sing". *Taghannā* seems to accord with the explanations in E. J. W. LANE's Lexicon.

¹⁷ *Al-Nahḍah* (June, 15th, 1950), I, xxx.

The Ma'n sometimes collected about 100/- of an evening between the hours of 9 p. m. and midnight when at Mūdiyah in the summer of 1954, but other persons variously put the figure between 80/- and 150/-. These are large sums for a Protectorate village, even a market-town like Mūdiyah. A young man from Aden, fat and a little foolish, who had come up to Mūdiyah on holiday, it being the village whence his family was sprung, and become enamoured of Bedouin, that is to say of tribal life, not unlike a certain type of young British officer, buying himself a rifle and a dagger heavily studded with imitation sequins in gold, was deeply attracted by the undoubted charms of the Ma'nī girls. Despite the expressed disapproval of his relatives, affronted by his conduct, he spent, as gossip had it, no less than 100/- a night on the Ma'n, and gossip even related that he paid as much as 300/- and a gold ring over and above, for the favour of spending a night with the girl known as Lubnān¹⁸. In quite recent years in one of the villages of Dathinah they caused great disturbance as young boys were stealing sheep from their father's *hawsh* to take to the Ma'nī girls, and the influence of the 'aqil or headmen was too far decayed for them to be able to restrain them.

Quite small schoolboys of the Mūdiyah government school were singing of their (no doubt theoretical) passion for Lubnān, to the great scandal of the respectable people of the place. Lubnān herself was a tall girl, young, with a face revealing no emotion, slim, and a lovely dancer; she usually wore a frock of green silk velvet and, of course, the weighty silver ornaments – I watched her dancing many times. The village children would also sing, "*Ana amūt 'alā 'Ubbal*, I am dying [for love of] 'Ubbal". 'Ubbal was not the girl's real name of course, any more than Lubnān, for all the Ma'nī dancing girls have nice nicknames, and 'Ubbal was called after the German Opel car which is much sold in Aden. There were also, Umm al-Sā'ah, who may be the same as Bū Sā'ah mentioned earlier, Umm Ḥalā¹⁹, and Abū Durg, but while I knew Lubnān and 'Ubbal by sight, I never identified the other girls.

In speaking of the Ma'n girls, the word *mu'arrasah* was used to describe them, though I did not sense that any deliberate insult was implied even as in the Egyptian, often semi-jocular "*yā mu'arris*". Amongst the Ma'n, contrary to all other Arabs, the girl is preferred, or nobler than the man – *al-bint aḥdal 'ind al-Ma'n*, because she brings them in money. Throughout the countryside the Ma'n, because they allow and even encourage their women to prostitution, are regarded as of very low degree. It is interesting that in negotiations the chief woman comes with a man to deal with Government, and hers is by far the stronger personality.

A child born of a Ma'nī woman is attributed to her husband²⁰, but if

¹⁸ I have no idea why she was called Lubnān, but the song, *Lubnān 'arūs al-kawn* "Lebanon is the bride of all creation", at once springs to my mind. Whether the Dathanis would have heard this song on the radio and be punning on the name I do not know.

¹⁹ *Ḥalā*, syn. *zain* "beautiful".

²⁰ Cf. the legal maxim, *al-walad li-'l-firāsh*. I am by no means convinced that this maxim derives from Roman law as I. GOLDZIEHER and J. SCHACHT have persuasively argued, for we find this principle here in customary law in a very un-Islamic setting in

a child is born out of wedlock, as happened recently here, it is her own. Unfortunately I have not recorded whether a child with no known father is named as the son of his mother, though this is likely to be so, or whether indeed all Ma'nī children are described in this way. Lubnān in fact, is said not to conceive, but other girls make use of a drug called *kawfar* to prevent conception; one says of the women that they *yitkawfarin* "make use of *kawfar*". One of my informants who, though he would never openly avow it, evidently knew all there was to know about the Ma'nī girls from direct experience, stated that a Ma'nī girl he knew practised "coitus interruptus" to avoid conception. In Dathīnah generally, a woman pregnant from a lover, it was said, will partake of a mixture of shark, dates, and honey, in an attempt to expel the foetus at its earliest stages, but there are women here who can expel the foetus by pressure on the body, perhaps massage, so that the woman aborts²¹. These devices, whatever efficacy they may have, I am sure must be known to the Ma'n.

When I questioned my informant on the matter of disease amongst the Ma'n, he maintained there was none since the country is clean and far from Aden. This may be true, or it may have been true, though I heard later that a Protectorate medical officer held different opinions on the subject of the Ma'n. Venereal disease has been known in Arabia since 807 H. (1404-5 A. D.), and a Yemenite medical Ms. in my possession calls it the Frankish, Persian, or Armenian disease²²; there are historical references to its appearance in the Yemen in the histories, but in the past Dathīnah was probably sufficiently isolated to avoid any great incidence of it.

Nowadays the Ma'n are said to visit Dathīnah, Baiḥān, and Raṣāṣī country in the Yemen. When they decide to leave any place they collect all the money they have earned and divide it in shares amongst men and women; it does not seem, however, that they have any fixed times for moving from

a territory remote from the influence of Rome. SCHACHT's arguments (Origins of Muhammadan Jurisprudence [Oxford 1950], pp. 181-182) that this maxim was not acted upon as Islam developed, seems to postulate a society more Islamised and consistent than perhaps was actually the case.

²¹ In the fragmentary treatises on Yemenite customary law made available to me for editing by the late ETTORE ROSSI, is the following interesting passage on tribal law relating to abortion:

Bāb idhā fa'alat al-imrāh bi-naḥsi-hā fi'l-an mim mā yusqit al-walad min baṭni-hā bi-shurb duwā aw ghairi-hā aw faḥs - lazima-hā li-ahli-hi mā yalzam ghaira-hā fi 'l-jināyah, wa-lā budda min al-shahādah wa-illā lam yajib 'alai-hā qa'ah, wa-'alā waliyi-hā, 'ala 'l-'ilm, 'ala 'l-niṣf min aymān al-rajul - farq mā bain al-rijāl wa-'l-nisā' fa-' lam dhālika.

The gist of this passage is that a woman who induces abortion in herself through drinking some concoction, or massage, is liable to the child's tribe for damages. Provision is made for witnesses to her deed.

²² Cf. H. P. J. RENAUD and G. S. COLIN, Documents Marocains pour servir à l'histoire du "Mal Franc". Institut des Hautes Etudes Marocaines. Paris 1935, p. xxvii. Syphilis in Socotra today is still known as *faranj* according to N. I. CORKHILL, Health Adviser's Notes on a Visit to Socotra in February and March 1956, PHS /193/5, and in Oman, AL-SĀLIMĪ, Jawhar al-Niẓām (Cairo 1345 H.), p. 186.

one district to another. About the time of the fair at Shaikh 'Uthmān²³ the Ma'n sometimes come down to Aden and perform their dances outside Dār Sa'd (*yil'abū fi Dār Sa'd*)²⁴, since they are not really permitted to enter the colony. Dancing does go on at the Shaikh 'Uthmān fair inside the colony, but on the one occasion I have attended it the performers looked to me like women of the pariah Khādim caste.

The curious thing is that the Ma'n were prohibited from coming to Mūdiyah before the British penetration into the country during the war years, though they were allowed to pass through Mūdiyah and spend the night there. It is said to have been an Aden political assistant, 'Abdullāh Ḥasan, who issued the order permitting them to stay there, whereas the Mashāyikh in Mūdiyah used never to allow this. In the old tribal days, however, it does seem that they were under general protection and were allowed to wander about freely. If, for example, one of the Ma'n were to be killed here in Mūdiyah, the headman (*'āqil*) would send to the killer's place and say, "You have killed a *rabi'* [i. e. a protected person] of mine, and I want restitution". The blood-price would be higher even than that for a *qabilī*. This last remark I interpret to mean that, with all the additional fines payable for the circumstances of killing another man's protected person the blood-money would amount to more than that of a tribesman, for of course, the Ma'nī being a *shāhith* of low social position, and *nāqīṣ*, i. e. of inferior status, it seems hardly possible that the basic blood-money would be identical in both cases. Even today, arriving near Miqbābah, they send to the village and two Ṣālīhīs meet them and the Ma'n give them goats and receive their protection because the place where they camp lies below their *ḥuṣns* or castes. Still, as MUBĀRAK said of the Ma'nī, "*Al-silāh ḥaqq-uh lisān-uh*, His weapon is his tongue". It is an *'aib* or shame to speak back at the Ma'nī when he is insulting. Out of fear of his tongue the tribesman will slaughter an animal for the entertainment of the Ma'nī²⁵. Reminiscing on the olden days, and he meant before the British penetration into the Protectorate, MUBĀRAK said that few people came to visit you, and there was far more entertainment and generosity of this sort than nowadays when so many people arrive at your door. In the eastern part of the Western Protectorate animals were slaughtered on the roofs, and the blood ran down the sides of the walls (he must have meant down the gutters onto the wall) ; this was a sign of nobility and of generosity.

²³ The name of this saint is al-Shaikh 'Uthmān b. Muḥammad al-Wuka'i al-Zubairi al-Asadī, but I have not come across his biography in the usual sources. The *qafaṣ* over his tomb has a fine inscription with his name, and there is an old lamp in his mosque. The *manṣab* of Shaikh 'Uthmān in 1954 was 'Awaḍ Ḥamūd (Hal Hindī 'Umar), but the ancestor Hindī was an Arab by race, and the co-*manṣab*, his cousin, for there are always two *manṣabs* here, was Aḥmad b. Muḥammad 'Awaḍ 'Abd al-Raḥīm. The saint has *waqf* land in Lahej, Huyūsh, etc., about which there is a dispute.

²⁴ It was to Dār Sa'd that during the short-lived ban on the import of *qāt* to Aden in 1957, that the *qāt*-eaters used to repair, and a shanty town sprang up where their needs were supplied. It had already fallen into ruin when I passed through it in 1958.

²⁵ Cf. *infra*, p. 748.

The Ma'n take their internal quarrels to the 'Awdhali Sultan, Šāliḥ bin Ḥusain (now translated into Minister of Defence in the new Federation), for judgement, but the Sultan, with his strong reformist tendencies towards orthodox Islam, will not allow them to make money through the exercise of their profession. In former times I was told of the Ma'nī girls that "*mā kān yukas-sirhā illa 'l-Sultān*, Only a Sultan used to break her". "To break her" was paraphrased as *yinīk-hā*, and this custom is dealt with more fully in the passage translated below.

Again, I am told, if a noted headman (*'āqil*) dies, the Ma'nī will bring his drum to the grave, beat it, and stab it with his dagger. By this he implies, "*Tablī akbar 'aqīrah*, My drum is the greatest sacrifice I can offer". Or else he might say, "*Hādha 'aqīratī 'alā hādha 'l-shaikh, mut'assif 'alaih*, This is my sacrifice for this *shaikh*, whose [demise] I regret". '*Aqīrah* is generally a sacrificial animal, but the Ma'nī presumably gives his drum at least a symbolic value greater than an animal's. This may be compared with the breaking of the spear-shaft in honour of the deceased, described by MUBĀRAK below. Not dissimilar is that when a Ma'nī is afraid of a *qabīlī* he will bring his drum and stab it at the *qabīlī*'s house, there being many analogies with this in tribal customary procedure in that one kills an animal as a demonstration that one is seeking the assistance of a stronger party, but I shall deal with this at length elsewhere.

I am much indebted to MUBĀRAK 'ABDULLĀH for sending me an account of the Ma'n, not always consistent with the information supplied me by other informants in every detail, though the divergencies are small. It is written in near-classical Arabic and it has seemed to me worth while giving the original where the Arabic is in itself significant.

"As for from what stock they are descended, I do not know, nor do I think anyone does know. They are families (*'ā'ilāt*) with different names, and you find some of these families vying in pride (*tatfākhar*) with others, each of them saying, 'We are the original minstrels (*al-shaḥadh al-aṣliyyīn*)!' ²⁶ Their dialect and customs (*taqālīd*) are like those of Banyar ²⁷, and wherever they go, they return to al-Raṣāṣ country ²⁸; when a dispute comes about between them their recourse is to the Raṣāṣ Sultan ²⁹. As for their true name, they are al-Shaḥadh or al-Shuḥḥādh (minstrels), and as for the word Ma'n it is only used in Dathīnah and in al-Kawr of the 'Awdhālī country. One section (*firqah*) of them maintains their origin is from the minstrels of the Upper 'Awlaqī Sultanate.

²⁶ *Aṣlī* means "pure, original, of good quality", etc.

²⁷ Banyar country is marked on HERMANN V. WISSMANN's map as lying along the border of the Yemen and the Aden Protectorate north of al-Baiḍā' and south of Jabal al-Nisīyīn.

²⁸ The capital of Raṣāṣī country is al-Baiḍā' close to the 'Awdhālī border.

²⁹ Earlier I have reported that they refer to the 'Awdhālī Sultan. The Arabic, "*marja'-hum ilā Sultān al-Raṣāṣ*" is a most significant phrase in Islam. The meaning is that they will refer their disputes for arbitration to the Sultan in accordance with customary law upon which he is an authority.

As for their basic occupation (*qānūn shughl-hum*), it is of two sorts, dancing (*al-raqs*) and the evening entertainment (*samrah*, i. e. with dancing and music). In the case of the dancing they issue forth after sunset to an open place with the girls, the men beating the drums and [playing] the pipes. When the village people hear the drum and pipe they hurry out to them, some to watch, some eager to dance ; one of the dancers of the village comes out into the circle of the dance (*yibruz ilā ḥalqat al-raqs*) and one of the dancing girls comes out and dances with him. When the dance has gone on a long time another girl comes out, then a third, then a fourth, and thus the dance goes on. During the course of the dance, the dancer puts down some money, not less than a dollar a time, while some become exhilarated (*yantashī*)³⁰ and put down two or three times [as much]³¹. When he leaves [the circle] another dancer enters, and so on.

Once the dancing is ended they collect the money they have gained (*ghanamū*), the person they trust takes it, and there they divide it out according to their customs, i. e. [on the basis] that the woman gets the same as the man³². Then they leave the dancing-place, each going to his tent, and those persons desirous of them (*muwalla'in bi-him*³³) follow them inside their tents, entering where the pretty girls are, saying, 'we would like to have a party (*labā samrah*)'. So they spread out mats, rugs for them there inside the tents, but first of all the *sāmīr* or *summār* (i. e. the person or persons who wish the party) bring a head or a couple of head of sheep. They slaughter these, and the old women or those with ugly faces cook them (*yingahin-hā al-'agāwiz aw qabihāt al-maṇḍar*), while as for the pretty ones, each sits beside one of their visitors and they spend the night in singing, their men-folk being at the door of the tent, and sometimes they play the pipes and the drums (*yiḡra'ūn al-mazāmīr wa-'l-tubūl*). Any one beside her guest you will see making love to him while he makes love to her, this, in the eyes of the minstrels, not touching their honour (*fī naḍar al-shaḥādh lā yamuss karāmat-hum*). Most times they dance and sing (*yismarūn*) till morning, then the visitor or visitors (*summār*) make a collection of some money which they give to them, and then leave the tent. You will find the girl or girls in whose tent the party took place, boasting next morning over those girls who had no night visitors, because such meat and money as they have gained is the lot of the people of the tent in which the party was held.

Now if it be a Sultan or Amir or important chief (*shaikh kabīr*), the prettiest girl spends the night by his side and the expenses of the party come

³⁰ Gloss. Dat., to be in good humour, stolzieren.

³¹ Here and elsewhere there are some interesting spellings in MUBĀRAK's letter. I do not think it merely an error in spelling that he should use *tanwīn* in *an* where a nominative is required by classical Arabic, an "error" which I have remarked many times in South Arabian Arabic. He has also some curious spellings with *tā' marbūṭah* for *tā'*, e. g., يموت المبة، البناة، نلاث مروة.

³² This is indeed surprising for Arabia. It will be recalled that actual blood-money for a woman is only half that payable for a man.

³³ *Muwalla'* is also a term used to describe a *qāt* addict.

from his private purse (*takālīf al-samrah takūn 'alā kīs-uh al-khāṣṣ*). Most times a party or parties are held at night (*tabāt samrah*) in all the tents, and the visitors vie as to which among them gives most animals to be slaughtered, and most money (*fa-yatẓāyadūn al-summār man min-hum zaiyad fī 'l-dhabāyih wa-a'tā al-nuqūd al-zāyidah*). This is the custom of the dance and the evening entertainment.

As for immoral acts (*al-af'āl al-danīnah*)³⁴, this is a difficult matter, except on rare occasions after one of the persons enamoured of them (*muwalla'*) spends his money and seduces them by presents (*yughrī-hin bi-'l-'atā*). Concerning the girls and the person who comes to them at their virginity (*man yaqa' bi-hin fī bukūrat-hin*)³⁵, it may be the lot (*naṣīb*) of the Sultans or the Amirs like al-Raṣāṣ. They say, when one of the girls becomes famous for outstanding beauty that he brings pressure to bear on her family until he takes her virginity (*yadghaṭ 'alā ahli-hā ḥattā yafukk bukūrat-hā*). This was in times past – the minstrels used to come to the country of the 'Awāliq, to Anṣāb, Markhah, and Khawrah up to the time of Sultan Ṣāliḥ³⁶. Then they were prevented from coming to 'Awlaqī country because their safety became threatened, so since about forty years ago the land of the 'Awāliq has no longer known them, and the districts where they live are Dathīnah, Bilād al-Raṣāṣ, Baiḥān, and Ḥarīb, they being prohibited from dancing in the land of the 'Awdhālī because the Sultan of the 'Awādhil believes that their actions corrupt morals.

There are minstrels throughout the whole of the Yemen, and in the Protectorates, but they differ from the wandering minstrels, for they do not display their women to people. Wherever the tribes come together in any place the minstrel comes forth (*yabruz*), a spear in hand, brandishing the spear in his right hand before the most prominent personage in that assembly, giving praise to him exceeding all bounds, and continuing to praise him until that personage gives him some money or piece of cloth³⁷. The minstrel (*shāhidh*) of each one of the Protectorate tribes is known and when a man dies (*yamūt al-maiyit*) the minstrel goes to near where the deceased is and proclaims the death of the departed (*yin'ā al-rāḥil*), praising him with praise most of which is extravagance. If he be a personage [of importance], he breaks the shaft (*ṣa'dah*) of his spear. Now the breaking of the [spear-]shaft is the greatest honour to the departed because it is [the subject] of a saying (*kilmah*) uttered when a man finds fault (*yadhum*) with another man, saying, 'Fulān

³⁴ The word *danīnah* is unknown to me, probably an error, but I am rendering it as equivalent to *dani'ah*, though this is subject to correction. From what I have reported from other sources I think MUBĀRAK with his tribal distaste for discussing anything he regards as improper or dishonourable, is making an understatement here. It seemed to me that the only difficulty confronting the would-be lover was the expensiveness of consorting with the Ma'nī girls, an ordinary soldier's pay certainly could not last long at the rate described by the driver.

³⁵ My rendering here is a little uncertain.

³⁶ Probably the Sultan Ṣāliḥ b. 'Abdullāh mentioned by C. DE LANDBERG.

³⁷ I have dealt with presents of cloth in my forthcoming study on the 'Awdhālī Sultanate.

mā yinkasir 'alaih al-rumh, The spear will not be broken for so and so !' i. e. When he dies the minstrel won't break the spear over him. So the family of the departed are generous (*yukrimūn*) to the minstrel, presenting him with sheep and money so that he will be placated. Then, of latter years however the minstrels have considered this profession despised (*mihnah ḥaqīrah*), so they have abandoned it and gone to honourable work, and only the name



Photograph by Flight-Lieutenant J. P. B. Williams

Gypsy dancing-girl, perhaps of the Ma'n, for her face is of a type common in Dathinah. Her face is tattooed and may be smeared with yellow *hurud* (turmeric). Her necklace of Jewish workmanship will be set with red cornelians or red glass ; from it is suspended a charm of a known type, often set with a red stone. Some of the coins on the necklaces are Maria Theresa dollars, and she appears to be wearing a silver amulet case of pencil shape between the necklaces ; a silver waist-belt shows at the bottom of the photograph. The hair-style, if not that of Dathinah, is almost identical with it, and she seems to be wearing silver ornaments on her hair. The costume of the Ma'n differs somewhat from that of the "nautch-girls" photographed by WYMAN BURY.

remains ; thus you find only an occasional one of them clinging to this profession. That, in my view, is because the minstrels were the servants of the ancient kings and used to gain a livelihood by praising kings, and entertaining³⁸ them with dancing and panegyrics, then they took this as a profession. I believe that the wandering minstrels will abandon this profession because some of them have now begun to buy land in Bilād al-Raṣāṣ and in Dathīnah, while a small number of them have abandoned this profession returning to buying and selling (i. e. trade). This is what I know of the minstrels in reply to your enquiry."

Where the Ma'n are concerned I fear MUBĀRAK is right, that they will abandon the entertainment profession for other pursuits, for they are open to attack on all sides. I have recorded that a local school teacher attacked a *qabilī* on the subject of the Ma'n whose dances he attended, asking why people should waste money on them, pointing to the wealth they had acquired in the numbers of camels and sheep they own – to which I mentally added the weight of bullion worn by the women about their persons. He also attacked the use of the *mizmār*-pipes which he said *ḥarām*, forbidden, in Muslim law. The tribesman only replied to such a learned assault on the Ma'n that they were harmless, and this, poor things, was their only form of livelihood. The Ma'n do indeed provide a great diversion for the villages lacking which they would be much the duller, and as one may gather from the tribesman's reply, there is much quite pagan tolerance for old-established customs however non-Islamic they be. Furthermore there is, underlying the orthodoxy of the country, a different and more ancient code of sexual behaviour, revealed in certain remarks of IBN AL-MUJĀWIR, and which may lie behind the accusations of sexual license levelled at the Carmathians who, it is worth remembering, found support in the tribe of Yāfi'. The Qāḍī of course, though a mild man, was in official opposition to the Ma'n by the nature of his calling, and it may be only a matter of time till the Islamic injunction that women must not mingle with men is applied here as it has been in the 'Awdhalī Sultanate and so many other places. So perhaps we shall lose the picturesque performance of the Ma'n, and public morality will be satisfied by driving what is at present open, underground to flourish in less romantic surroundings.

³⁸ Arabic, *ḡ a r j hū 'alaihīm*, my rendering being without confirmation.

Contribution à l'étude des Nahals (Inde)

Par BERTRAND DE CANDOLLE

Sommaire :

1. Généralités. Divers groupes de Nahals et problèmes de caste
2. Technologie, problèmes économiques et sujets apparentés
3. Arts, chants et danses
4. Etapes de la vie et domaines apparentés
5. Vie religieuse

Avertissement

Cet article est un exposé des coutumes des Nahals (appelés aussi Nihals), caste ou tribu ¹ du Nimar et de certaines régions voisines, en Inde centrale ². Il ne s'agit pas ici de faire ressortir les phénomènes culturels qui différencient les Nahals de leurs voisins d'autres castes ou de la majorité des Hindous ³. Faits spécifiques et faits génériques seront, en général, mêlés et ne seront, le plus souvent, pas comparés avec des faits non-nahals.

A part de rares emprunts à la bibliographie, essentiellement des confirmations, dont l'origine sera toujours indiquée, les renseignements donnés par cet article ont été recueillis sur le terrain par l'auteur ou son épouse. Bien entendu, tout ce qui sera exposé est pratiqué par les Nahals, sauf lorsque le contraire sera dit expressément.

Ce travail comporte sans doute des lacunes ⁴ et même des erreurs, mais il n'en sera pas moins utile : *a*) parce que jamais, jusqu'à ce jour, un tel volume de faits n'avait été publié, à ma connaissance, sur les Nahals ; *b*) parce que ces derniers posent un problème important aux savants depuis des révélations de linguistes sur la langue parlée par certains d'entre eux.

¹ Le terme « tribu » est utilisé par le « Census of India », si je ne fais erreur. Sur le terrain, j'ai toujours rencontré celui de *jat* (caste).

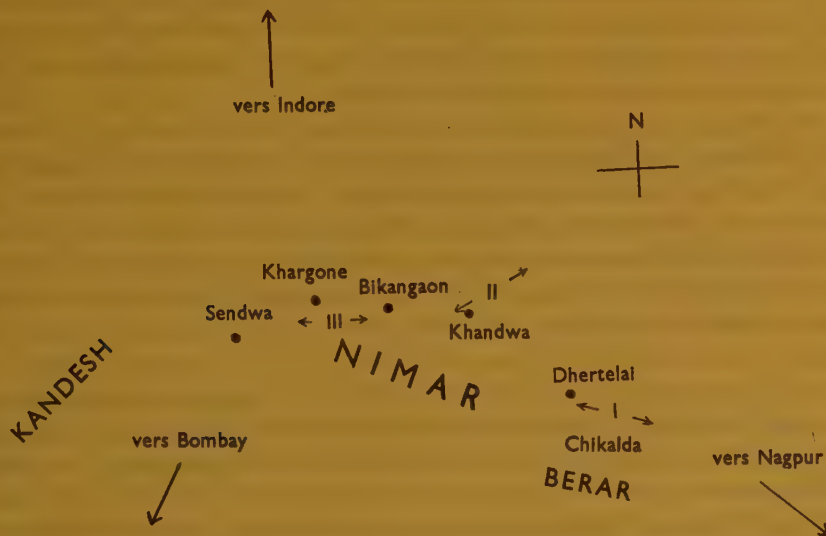
² Il y a des renseignements de statistique et de répartition dans des « Census Reports » de la période britannique. Il ne faut pas confondre renseignements linguistiques et renseignements sur la caste.

³ Ici, contrairement à un usage des pays de langue française, « hindou » désigne les adhérents de l'hindouisme et « indien » les habitants de l'Inde.

⁴ Ne serait-ce que parce que nous n'avons pas été partout et qu'il y a des variations locales.

Certains faits furent constatés de visu, d'autres appris à l'aide d'informateurs (un ou plusieurs, traduits par un interprète ⁵ ou plusieurs interprètes successifs). Bien sûr, les faits présentés sous forme de citation, au conditionnel, avec la formule « il semble que » sont, tout au moins dans la majorité des cas, moins établis que ceux qui sont simplement affirmés.

Traducteurs et informateurs balahis jouèrent un certain rôle dans l'établissement des matériaux ; certains informateurs nahals avaient été déjà auparavant en contact avec des ethnographes : deux risques de confusions que j'ai essayé de rendre inopérants.



Carte stylisée montrant approximativement les trois zones (I, II, III).

J'ai divisé la surface que nous avons parcourue pour étudier les Nahals en trois zones : j'appelle zone I ⁶ les villages de Bhiṭtela (près de Chikalda), de Katkali, de Harissal, de Dharni, de Dhertelai (ou Dhaitela ?) et leurs environs. Je nomme zone II ceux de Barengia, de Bhagwanpura, de Pokar (près de Bhagwanpura), de Garangaon (ces quatre dans le thasil Harsud, district de Khandwa) ainsi que ceux de Sirsud (où nous vécûmes un mois) et de Harswara et Bilkeri (ces deux-ci près de Sirsud et, comme cette dernière agglomération, toujours dans le district de Khandwa). Enfin Bikangaon et les environs de Sendwa forment ici la Zone III, correspondant au district de Khargone. Dans tous les lieux ci-dessus nommés vivent des Nahals.

Ce travail n'est pas l'œuvre d'un linguiste. Les mots indigènes seront, là où l'auteur n'a pas remarqué une orthographe différente dans la bibliographie, transcrits conformément aux règles phonétiques de la langue allemande

⁵ Interprètes non diplômés, nécessaires pour tous nos informateurs nahals, donc la majorité de nos informateurs.

⁶ La seule des trois zones à être montagneuse et forestière.

(plus simples que les françaises). Ils seront présentés sous la forme que l'auteur a rencontrée dans les propos en hindi des Nahals ou en anglais des interprètes.

La bibliographie sur les Nahals est très pauvre ⁷ mais, nous le verrons, deux personnes, au moins, auraient des documents écrits et non publiés sur les Nahals : Gulab Singh et un « collector » (celui de Khandwa, si j'ai bien compris).

1. Généralités. Divers groupes de Nahals et problèmes de caste

La caste des Nahals est souvent ignorée à quelques kilomètres de là où elle vit. Une des raisons de cela, mais non la seule, dans la zone I : les Korku-Nahals ⁸ aiment à se faire passer pour korkus. Dans d'autres aires, plus à l'ouest me semble-t-il, on confond parfois les Nahals avec les Bhils. Les clans seront décrits dans un autre chapitre.

Les villages que j'ai énumérés plus haut sont tous occupés par plusieurs castes, les Nahals n'étant que l'une d'entre elles, à l'exception de l'agglomération nahale de Bhiltela qui est une création des missions catholiques. Les caractéristiques des 3 zones qui seront décrites dans cet article sont souvent de simples généralisations n'empêchant pas qu'existent aussi parfois dans une partie des dites zones des caractéristiques d'une autre zone ou des phénomènes qui réunissent des éléments de deux zones. Nous en montrerons quelques exemples.

Les Nahals de la zone I parlent korku (une langue du groupe munda). Cependant, ils savent le hindi, tout au moins une bonne partie d'entre eux. Les Nahals des zones II et III s'expriment en hindi (ou, pour être plus précis, dans le dialecte nimari de cette langue). Pour un non-linguiste comme l'auteur, il n'est pas facile, s'adressant à des informateurs qui ne sont évidemment pas non plus des spécialistes des langues, de retrouver des traces de ce fameux « nihali » (langue à la fois non-indo-européenne, non-dravidienne et non-munda) qu'ont identifiée des linguistes. Il est évident que, lorsqu'on entend parler sur le terrain de « nihali » ou de « Nahals parlant une langue à eux », il ne s'agit pas nécessairement de la langue en question. Voici, cependant, ce que nous avons entendu dire : dans la zone II, on nous parla une fois de « nihali » tout en nous expliquant qu'il s'agissait simplement du hindi ! A Chikalda (zone I), on nous dit qu'il y avait, dans le district de Buldana, des Nahals parlant une langue particulière appelée « nihali ». On nous cita, à ce propos, les noms des villages suivants : Ambabara, Tschunker, Kuardeo, Burgara. Ce qu'on nous dit des « Nahars » du Betul à Chikalda ne donne aucune indication sur le langage nahal qui intéresse les linguistes : les Nahals parleraient là simplement une autre langue que le korku. Par contre, dans la zone III,

⁷ Voir l'œuvre de R. V. RUSSEL et HIRA LAL, *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. London 1916. — S. FUCHS, *What some Tribes of Central India Think about God*. *Anthropos* 41-44. 1946-1949, p. 883. — Idem, *The Children of Hari*. Vienna 1950. — SUDHIBHUSHAN BHATTACHARYA, *Field Notes on Nahali*. — R. SHAFER, *Nahali, a Linguistic Study in Paleoethnography*. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 1941. — Idem, *Ethnography of Ancient India*. Wiesbaden 1954. (Cette liste, ne contenant que des travaux ayant les Nahals comme sujet principal, n'est pas exhaustive.)

⁸ Ce terme provient de l'ouvrage de RUSSEL et HIRA LAL.

on nous dit une fois que les « Nahals nus » (voir plus loin) parleraient un langage nahal⁹. Nombreux sont les Nahals qui ne savent rien d'une langue nahale. Hors des régions où nous avons été, il y a des Nahals qui parlent marathi. On nous cita, notamment, à ce propos, des Nahals dans le Kandesh.

Encore quelques remarques générales sur les Nahals. Si l'on compare ces derniers au gros de la population au milieu de laquelle ils vivent, on est souvent frappé par un type légèrement mongoloïde, bien que ce dernier soit loin de caractériser tous les membres de la caste. Dans la région de Sendwa (ouest de la zone III) c'est plutôt un teint extrêmement foncé qui distingue les Nahals de leurs voisins, teint qu'on nous a dit caractériser aussi les Nahals sauvages (voir plus loin).

Les Nahals sont une caste particulièrement rurale, particulièrement pauvre et particulièrement peu instruite (je n'ai, par exemple, jamais pu parler anglais avec un Nahal).

Le terme « Pahari-Nahals » (littéralement « Nahals montagnards ») désigne une catégorie de Nahals que les Nahals de la zone II considèrent comme inférieurs à eux (tout au moins, c'est l'avis d'une partie des Nahals de la dite zone II). Grosso modo, les Pahari-Nahals se confondent avec les Nahals parlant korku (ceux que nous étudîâmes dans la zone I). De nombreux Nahals non-pahari pensent que l'infériorité d'un Pahari-Nahal ne découle que de ses habitudes et que s'il les modifie (« si son pain est propre », nous dit-on une fois), rien ne s'opposera à un mariage avec lui et rien ne justifiera un refus de manger son pain. Cependant il semble que certains Nahals soient plus stricts et s'opposent à ces concessions même à l'égard d'un Pahari-Nahal ayant des usages considérés comme admissibles.

Les Balahi-Nahals sont une catégorie de Nahals d'une infériorité beaucoup plus marquée. Ils vivent dans le thasil Harsud, près des Nahals que nous avons questionnés à l'est de notre zone II. On me cita une fois la localité de Bawania. Suivant un informateur, l'accès des temples serait interdit aux Balahi-Nahals qui seraient cependant une sous-caste des Nahals, nettement distincte de la caste des Balahis et supérieure à cette dernière. Certaines personnes, peut-être la majorité, considèrent les Balahi-Nahals comme des gens qui, bien qu'ayant conservé une dénomination montrant leur origine, sont totalement assimilés aux Balahis. Les Balahi-Nahals mangeraient du buffle, du bœuf et des charognes.

Les Rhagwansi-Nahals (à ne pas confondre, évidemment, avec les Rhagwansis !) ou une partie d'entre eux se refuseraient à épouser des Nahals appartenant à d'autres catégories, considérées par eux comme inférieures. Les Rhagwansi-Nahals mangeraient de la poule, de la chèvre, du gibier mais ni buffle, ni vache (sont-ils les seuls ?). L'existence des Rhagwansi-Nahals est admise par bien des Nahals mais leur supériorité est contestée.

De nombreux Nahals de la zone II distinguent trois catégories de membres de leur caste (s'agit-il des trois catégories que je viens d'énumérer ? Ce n'est

⁹ S. FUCHS me signala la langue nahale non loin de Dhertelai. Il y aurait, près de ce village, nous dit-on sur le terrain, une agglomération exclusivement nahale.

pas certain). Selon un informateur, le *rao* (voir plus loin) appartiendrait à la plus haute de ces catégories. Toutes pourraient prendre de l'eau à la même fontaine. Selon un autre informateur les Rhagwansi-Nahals seraient la plus haute des trois, tandis qu'une des deux autres serait les Durkia-Nahals, dont nous reparlerons et qui seraient des mangeurs de buffle.

RUSSELL (op. cit.) appelle « Korku-Nahals » les Nahals dont nous allons parler. Nous adopterons cette expression. Ce sont ceux que nous avons étudiés dans la zone I. Chez eux l'organisation de la caste nahale est la moins puissante, remplacée qu'elle est par l'obéissance à des instances korkues, ces Nahals travaillent souvent pour les Korkus, vivent près des Korkus dans les villages, parlent korku ¹⁰. Il n'y a rien de tout cela dans les zones II et III : j'ai redécouvert ce qu'avait déjà vu RUSSELL, à savoir qu'une des deux parties de la caste nahale se refuse à tous liens particuliers avec les Korkus. Ces derniers sont pour ce groupe de Nahals une caste aussi distante de la leur que les autres. Ces Nahals ont à leur égard exactement la même attitude qu'à l'égard de n'importe quelle autre caste de même niveau (soit un niveau en général supérieur à celui des Nahals, nous le verrons), ni plus ni moins.

Nous avons encore entendu les termes suivants : « Rumba-Nihal » ou « Roma-Nihal » (dans la zone I) ; « Durkhia-Nahal » (déjà signalé ; suivant un informateur : « qui mange du buffle », suivant un autre : « qui mène les buffles dans la forêt ») ; « Nahars » (vivraient dans le district de Betul et seraient reconnus comme membres de la même caste par les Nahals, seraient soumis à d'autres influences que les Nahals de la zone I, notamment à celle des Gonds, ceux d'entre eux qui n'utiliseraient pas d'eau pour se laver le siège seraient traités comme une sous-caste distincte par les Nahals ¹¹) ; Gangre-Nahals ; Dhola-Nahals (vivraient à Paratwara, Amraoti) ; Gorak (serait un nom donné aux Nahals par les Korkus) ; Tohe-Nahals (!) ; Mankar-Nahals ; Rathia-Nahals.

Les Nahals qui se livrent à une activité liée aux peaux (voir plus loin) s'appelleraient « Tamnia-Nahals », nous dit-on à Bikangaon (zone III).

Un « collector » que je rencontrai à Burhanpur peu avant la fin de notre expédition, me déclara : « vous n'avez jusqu'à maintenant rencontré que des Nahals hindouisés. Il faut que vous fassiez connaissance avec les Nahals sauvages ». Ces derniers, toujours selon le même interlocuteur, « vivraient comme les Bhils et les Bhilalas ». Les basses castes n'accepteraient rien d'eux. Ils habiteraient des huttes d'herbes ¹² et auraient un costume très primitif. Divers informateurs (parmi eux ce « collector » qui me déclara avoir pris des notes, non-publiées, sur les Nahals) me conseillèrent de partir à la recherche

¹⁰ Les circonstances ont voulu que nous étudions les Nahals de la zone I, plus près des routes que les autres, en général. Ceci ne facilite pas les comparaisons sur le degré d'hindouisation.

¹¹ Les renseignements sur les Nahars furent recueillis à Chikalda. D'autres informateurs, ailleurs, nous dirent que le mépris était la seule sanction à l'égard des Nahals qui n'utilisent pas d'eau pour se nettoyer le siège.

¹² Je me demande si notre interlocuteur ne confondait pas avec les huttes de surveillance qui se voient chez des Nahals du groupe que nous connaissions déjà (voir chapitre 2).

de ces « Jungli-Nahals » dans le Nimar occidental (ma zone III). C'est ce que nous fîmes. A Bikangaon (zone III) un Nahal nous déclara : « ces Nahals ont des cheveux longs. Ils sont peu vêtus lorsqu'ils travaillent dans les champs. Ils sont tout noirs ¹³. Ils remontent leurs cheveux et mettent des racines dedans. Suivant une croyance nahale, si l'on mange cette racine, on devient un tigre ou, tout au moins, un monstre, mi-tigre mi-homme, et on mange les gens. Dans la province où vivent les Nahals de cette sorte, si quelqu'un devient malade, on le surveille pendant trois jours et, s'il ne guérit pas, on le coupe et on le mange. Les Nahals agissant ainsi vivent dans la province de Nera(?). » Ces Nahals à longs cheveux s'appelleraient justement Nera-Nahals. Toujours à Bikangaon, on nous présenta un jeune Nahal de teint extrêmement foncé, qui aurait jadis vécu nu ou à peu près, et viendrait de plus à l'ouest. Selon lui, les Nahals sauvages ¹⁴ sont fort peu habillés, ne portent pas de *dhوتي*, ont des arcs et sont redoutables. Un autre Nahal (du groupe que nous connaissions seul auparavant) nous dit ne pas savoir si les Nahals sauvages avaient les mêmes dieux que lui et affirma considérer ces gens comme inférieurs dans un certain sens mais accepter cependant de manger avec eux. Toujours d'après des renseignements récoltés à Bikangaon, les Nahals sauvages seraient nus par goût et non par pauvreté, parleraient un langage à eux (nous y avons déjà fait allusion) et certains vivraient à Barwani (nord-ouest du Nimar). Sur ce dernier point, nous avons aussi entendu l'opinion contraire.

De Bikangaon, nous nous rendîmes encore plus à l'ouest jusqu'à la ville de Sendwa et ses environs (toujours dans notre zone III). Dans cette zone, dans le Nimar occidental, il est très fréquent de voir des gens très peu habillés ¹⁵, qui ne sont pas nécessairement des Nahals (hommes en chemise mais sans *dhوتي* malgré de nombreux bijoux, hommes en simples cache-sexe, femmes découvrant le haut des jambes, etc.). On nous a dit, et il nous a aussi semblé, que contrairement à d'autres populations voisines, les Nahals de la région de Sendwa mettent un *dhوتي* pour aller à la ville et ne sont à moitié nus qu'au village, tout au moins lorsqu'ils ne sont pas des Jungli-Nahals. Nous interrogeâmes sur ses coutumes un Nahal de cette région ¹⁶. Pendant une bonne partie du questionnaire, il s'entretint avec nous, couvert d'un seul petit carré d'étoffe,

¹³ Les Nahals que nous vîmes par la suite près de Sendwa, plus à l'ouest, sont aussi très foncés, de même que l'ancien Nahal sauvage décrit dans ce chapitre.

¹⁴ J'emploie ce terme pour plus de clarté. Ceci ne signifie pas que les informateurs l'aient utilisé. Le terme « Jungli-Nahal » semble pouvoir avoir le même sens mais aussi le sens littéral de « Nahal vivant dans la jungle » de même qu'il arriverait que « Pahari-Nahal » signifie simplement « Nahal vivant sur la montagne ».

¹⁵ Ce phénomène de semi-nudité, nous l'avons aussi constaté, très loin de là, près de Chikalda : femmes à la poitrine totalement découverte, notamment pour l'allaitement. Parmi elles, des Nahals. Cependant, ces tendances vestimentaires sont là-bas beaucoup moins accentuées que dans la zone III. Dans la zone II, tous les Nahals et tous leurs voisins sont complètement vêtus.

¹⁶ « Jungli-Nahal » veut dire ici Nahal sauvage. Chez l'informateur que je décris ici, il fut de nouveau question de Jungli-Nahals dont le dit informateur ne ferait pas partie. Les Nahals sauvages restent à étudier.

suspendu à sa ceinture, devant. A notre arrivée, il était entouré de femmes très peu vêtues, ceci devant sa demeure. Après un moment, il se décida, à la suite des moqueries des Musulmans et des Hindous normalement vêtus présents, à aller chercher un *dhوتي* dans sa maison. Ce Nahal était très foncé, ce qui le rapprochait du Nahal sauvage décrit à Bikangaon mais il ne portait pas les cheveux longs. Dans la même aire j'ai vu un individu dont j'ignore s'il est Nahal et qui était, en pleine ville, armé d'un arc et d'un van (en guise de bouclier).

Voici quelques indications permettant de situer, à peu près, les Nahals dans l'échelle hiérarchique du système des castes :

Les Nahals sont situés plus bas que les Korkus. Ils seraient aussi inférieurs aux Bhils. Les Korkus n'acceptent pas la nourriture cuite par les Nahals, tandis que les Nahals acceptent celle cuite par les Korkus. Nous avons vu un individu considéré comme nahal bien que de mère korkue. Nous en avons vu un autre qui, né bhil, serait devenu nahal à la suite de son mariage avec une Nahale. Cependant, à Bikangaon (zone III), un vieil informateur nahal nous dit un certain nombre de choses que nous n'avions entendues nulle part ailleurs : il se considérait comme supérieur aux Bhils, aux Korkus et aux Barellas, allant jusqu'à refuser de l'eau des Bhils et à interdire à ces derniers de le toucher. Cependant, il reconnaissait la supériorité des Bhilalas. RUSSELL avait remarqué, comme moi, ou à peu près, l'existence et le caractère d'exception de catégories de Nahals s'estimant supérieurs aux autres tribus.

Les Nahals (en tout cas ceux de la zone II, peut-être tous) sont servis, contrairement aux Balahis, par exemple, par des barbiers qui n'appartiennent pas à leur caste et servent aussi les hautes castes. Les Nahals (ou une partie d'entre eux) peuvent puiser aux puits des hautes castes, donner de l'eau, des fruits aux membres de ces dernières. Cas particulier : il y aurait des villages où les hautes castes accepteraient de l'eau des Nahals tout en refusant de leur prendre des fruits !

Cependant, certains Nahals, dans la zone I ou à peu près, sans doute les Pahari-Nahals, ne pourraient, nous dit-on, ni puiser au puits des hautes castes, ni donner de l'eau à leurs membres. Contrairement, par exemple, aux Balahis, les Nahals peuvent nettoyer la vaisselle dont se serviraient les personnes de haute caste (voir plus loin ce que je dis du *mankar*). Ils semblent pouvoir être touchés sans risque de pollution. Il est incontestable que (en tout cas dans les zones II et III, peut-être, malgré quelques témoignages contraires, aussi dans la zone I) les Nahals se considèrent et sont considérés par les hautes castes comme supérieurs, par exemple, aux Balahis, aux Chamars, aux sweepers, avec, évidemment, en sens inverse, les conséquences pour le mariage et la nourriture que nous avons vues à propos des rapports avec les Korkus.

Cette situation n'est pas toujours acceptée par les intouchables : par exemple, bien des Balahis, pas tous, considèrent ou feignent de considérer les Nahals comme inférieurs à eux. Cependant, les Nahals n'aiment pas être touchés par les Balahis, chassent de leur caste celui des leurs qui a mangé avec un Balahi, font de même avec celui qui a épousé une Balahie ou une sweeper ou même eu une liaison avec une de ces dernières, etc.

Les Nahals n'ont pas le droit de porter le cordon des hautes castes. Ils en sont même très loin. Ils appartiennent à ce groupe de castes qui se trouvent tout près de la limite entre *sudra* propres (si je puis employer ce terme que je n'ai pas entendu sur le terrain) et intouchables. Ils sont assez proches des Télis dont ils accepteraient la nourriture quand ils n'exercent plus leur métier traditionnel.

En ce qui concerne la participation des Brahmanes aux diverses cérémonies, j'ai entendu des propos si divers que je ne sais lesquels retenir. De toute façon s'il est vrai que des Brahmanes acceptent de présider un mariage ou de faire une *puja* chez les Nahals, ceci ne signifie pas encore que leurs règles de caste leur permettent de le faire ! (Voir, plus loin, diverses autres allusions aux Brahmanes.)

A Dhertelai, on nous dit que les Nahals (à l'exception des Balahi-Nahals) ont le droit d'entrer dans les temples.

Il est permis de généraliser ce qui a été exposé ci-dessus et de dire : on chasse de la caste celui qui a épousé ou même eu une liaison avec une personne appartenant à une caste que les Nahals considèrent comme inférieure à la leur. On agit de même avec celui qui a mangé ou bu (ou même, nous dit-on, une fois, fumé) avec quelqu'un appartenant à une caste de ce genre. On accepte dans la caste des Nahals, à la suite d'un banquet offert par le candidat, semble-t-il, les personnes de castes plus élevées que la nahale ayant épousé un (ou une) Nahal(e). Il semble qu'on accepte aussi les expulsés des hautes castes. Cependant, un informateur de Harissal parlait d'un refus d'accepter les Brahmanes expulsés (et de sweepers devenus Nahals par mariage malgré l'infériorité des sweepers, infériorité qu'il admettait !). Je donne les propos de cet informateur, de mère korkue, sans les commenter (zone I).

A Chikalda, on nous parla d'une punition par tout le village, Korkus et Nahals, du Nahal qui a eu une idylle avec une femme korkue (zone I).

L'expulsion de la caste des Nahals peut être temporaire ou définitive. En cas d'expulsion temporaire, l'exclu doit offrir un banquet. On nous dit qu'en cas de pauvreté l'offre d'un banquet peut être remplacée par celle de *gur* et de ... (j'ai entendu, à peu près : *chamma*). On nous parla aussi, une fois, d'un bain de purification. On nous cita les exemples suivants d'expulsions temporaires et définitives : en cas de liaison amoureuse d'un Nahal avec une Methrani, le Nahal pourrait se faire réintégrer dans la caste, mais si, au contraire, c'est le côté sweeper qui est masculin, la Nahale serait définitivement exclue.

Tuer un chien ou un chat entraîne l'exclusion de la caste (pas dans tous les villages, semble-t-il, les exceptions, dans la zone I, paraissant plus fréquentes pour les chats que pour les chiens et n'empêchant pas, nous dit-on, la consommation de ces deux espèces d'animaux de rester interdite). Est aussi exclu celui qui tue une vache, un bœuf, ou un buffle. Il en irait de même, nous dit-on, de celui qui tue un cheval, un âne ou un rat (?). Les Nahals, ou en tout cas les plus purs, ne peuvent manger ni buffle, ni vache, ni charogne. Par contre, tous ont le droit de manger du gibier, de la chèvre, de la poule, du poisson (« du sanglier mais non du porc domestique », nous dit-on aussi).

C'est dans la zone I et chez les Balahi-Nahals qu'il y aurait parfois des attitudes moins exigeantes (buffle, permis assez souvent, vache, plus rarement, charogne, encore plus exceptionnellement, tout ceci dans la zone I. Quant aux Balahi-Nahals, ils mangeraient, nous l'avons dit, buffle, bœuf et charogne). Exemple de la plus grande gravité ou rareté du meurtre de la vache comparé à celui du buffle : on nous dit à Chikalda que tuer une vache entraînerait l'expulsion tandis que tuer un buffle aurait pour conséquence une punition moins grave.

On nous dit encore : « être battu par un hors-caste ou être pris par la police entraîne l'exclusion de la caste ». Dans le chapitre sur le mariage et la vie sexuelle je signalerai encore d'autres cas d'exclusion.

Il y aurait une légende sur l'origine de la caste des Nahals¹⁷ qui ne serait pas universellement connue ; elle semble caractériser cette région (ouest de la zone II, est de la zone III) où les Nahals donnent l'impression d'améliorer le mieux leur position. La voici : « Jadis nous étions des Rhagwansis. Nous étions en guerre. Nos ennemis ayant pris l'avantage, nous avons dû fuir. Arrivés au bord d'une rivière, nous avons feint de pêcher¹⁸. Nos ennemis ne nous ont pas reconnus, nous avons eu la vie sauve mais, dès lors, nous ne sommes plus des Rhagwansis mais seulement des Rhagwansi-Nahals. »

Je parlerai plus loin du *parial*. Un autre notable est le *rao*. Il y a plusieurs *parial* nahals mais un seul *rao* nahal. Ce dernier vit dans le Malwa¹⁹ et visite les villages où il y a des Nahals. C'est un généalogiste qui inscrit sur ses registres les naissances qui ont lieu dans la caste. On m'a dit qu'il était payé proportionnellement à la richesse du visité. Il semble que la zone I ignore le *rao* et le Malwa.

Dans cet article, il sera à diverses reprises question de *jat-patel*, de *patel*, de *panchayat*. Les règles de l'honnêteté scientifique m'obligent de dire que c'est dans ce domaine que j'ai fait le moins de recherches, ne demandant pas assez souvent lorsque j'entendais les mots *patel* et *panchayat* si mes interlocuteurs faisaient allusion à des instances de caste ou de village. Je suis, cependant, parvenu aux certitudes suivantes : il y a, dans les zones II et III, des notables nahals, exerçant leurs fonctions vis-à-vis des seuls Nahals et ces notables sont appelés *jat-patel*.

Les *jat-patel* seraient élus, non-héréditaires et exerceraient leurs fonctions dans un ou plusieurs villages. Ce seraient des arbitres en cas de dispute et ils exécuteraient certains rites (au *Holi*, au mariage, etc.). Les fonctions exercées dans les zones II et III par les *jat-patel* semblent l'être, dans la zone I, par des notables *korkus* appelés simplement *patel*. A Dharni, par exemple, des Nahals nous dirent obéir à des *patel korkus*, cependant que le *gram-patel* serait Kunbi et qu'il n'y aurait pas de *jat-patel* nahal. Un indice de la symbiose entre *Korkus* et Nahals dans cette aire !

¹⁷ Ou de la seule catégorie de Nahals appelée « Rhagwansi-Nahals ».

¹⁸ On me dit une fois : « Les Nahals sont hauts mais passent pour bas parce qu'ils pêchent ».

¹⁹ Ou est réputé y vivre.

Lorsqu'on nous parla de punition, de contrôle d'office de l'observation des coutumes par les individus, d'exclusion de la caste, il fut toujours fait allusion aux *panchayat*²⁰, jamais aux *patel* ou aux *jat-patel*. Ce caractère de simples arbitres des *jat-patel* caractériserait, entre autres notables, Gulab Singh. « Nous ne lui faisons pas rapport mais lui demandons de trancher les contestations que nous avons entre nous » nous dit-on. Gulab Singh, qu'on appellerait *naik* ou simplement *jat-patel*, serait un chef puissant des Nahals d'une partie de la zone III. Il vivrait du côté de Khargone, en *jagirdar* dans un manoir, serait fort riche et posséderait des documents sur l'histoire des Nahals.

2. Technologie, problèmes économiques et sujets apparentés

Habitation – En ce qui concerne les maisons nahales des villages, l'aire que nous avons étudiée se divise en deux parties (zone I d'une part, zones II et III d'autre part)²¹.

Dans la zone I, la maison est construite en lattes de bambou croisées (soit verticales et horizontales, soit posées obliquement). Dans la dite zone, les maisons sont beaucoup moins enduites de boue ou de bouse que ce n'est le cas dans la zone II. Dans la zone I, les matériaux végétaux prédominent nettement ; même les parois intérieures et les portes sont en bambou. La fabrication des parois avec ce matériau, conditionné par le milieu naturel, demande un apprentissage : elle est plus rare chez les immigrants appartenant à d'autres castes que chez les Korkus et les Nahals, indigènes. Si l'on va, par exemple, de Chikalda à Burhanpur, on rencontre des demeures nahales qui ont des caractéristiques, à la fois, des zones I et II : Toujours dans la zone I, nous sommes entrés dans une maison si parfaitement enduite de boue ou de bouse que, seule, la porte de bambou (et la position des demeures les unes par rapport aux autres, voir plus loin), pouvait montrer à un observateur pressé qu'on était toujours dans la zone I. Dans cette zone, comme d'ailleurs aussi dans la zone II, le toit est fait de substances végétales. Je n'ai vu qu'une seule maison korkue à toit de tuiles et chez les Korku-Nahals je n'ai jamais observé la chose.

Les maisons nahales de la zone II (et de la zone III, dans la mesure où des observations trop rares ne me trompent pas) sont très différentes : les plus pauvres sont purement végétales mais le matériau employé est tout différent de celui utilisé dans la zone I. Dans la zone II, il s'agit de branches d'arbres grossières, brutes, peu rectilignes, verticales, avec quelques traverses horizontales. Ici, la majorité des demeures, presque toutes dans certains villages, comportent une épaisse couverture (boue, bouse) cachant l'armature, faite de branches ou, éventuellement (rarement), de pierres grossières. A côté de ces deux types de demeures de la zone II, on rencontre aussi, dans

²⁰ A Chikalda, nous entendîmes appeler le *panchayat* « *chauri* ». A Sendwa (zone III), son chef serait appelé *pradhan*.

²¹ Les descriptions de maisons de ce chapitre ne concernent pas les huttes de surveillance qui seront décrites plus loin.

la dite région, des maisons mêlant leurs caractéristiques. La couverture est appliquée à l'état humide. On la laisse simplement sécher, sans la cuire. J'ai vu, à Harswara, des femmes faisant des sortes de briques tandis que de petites filles apportaient dans des corbeilles les matériaux nécessaires. A Sirsud, j'ai vu une Nahale enduire à la main, à l'état humide, un mur de l'espèce décrite. Cette opération serait refaite de temps à autre pour éviter la dégradation de la maison. Le toit, dont l'armature des versants consiste en grosses branches descendant du faite jusqu'au bord, est recouvert de chaume ou de branches feuillues. Dans la zone dont il est question ici, il n'y a pas beaucoup plus souvent des tuiles sur les toits nahals que dans la zone I, en tout cas dans les villages que nous avons visités. On voit des toits de chaume même chez des Nahals qui, par ailleurs, paraissent plus riches que les autres, malgré l'affirmation de notre interprète balahi SATJU, comme quoi « tous ceux qui peuvent s'acheter des tuiles, le font ». Les maisons d'un aspect plus riche que celles que je viens de décrire sont beaucoup plus rares dans la caste qui nous occupe que dans les autres, même basses : chez les Nahals, je n'en ai vu qu'une pendant tout mon séjour, de même que je n'ai vu chez ces derniers qu'un seul toit de tôle. Chez les Nahals, il n'y a, pour ainsi dire, jamais de teinture sur les murs. La couleur brune fondamentale n'est jamais cachée. De temps à autre, on observe une porte de tôle ²² et une femme qui paraissait particulièrement riche (ou travailleuse ?) avait sur son toit une sorte de craie, « pour peindre la maison », nous dit-on ; probablement, en réalité, pour de simples dessins et inscriptions, comme j'en ai vus, une ou deux fois, sur des maisons nahales. On voit aussi (rarement) des papiers collés sur les murs.

La demeure nahale est en général de forme rectangulaire, avec toit à deux versants ; dans la zone I (non dans les autres) on rencontre parfois des toits à quatre versants bien que cette forme n'y soit pas prédominante. Toujours dans la zone I, souvent des branches servant d'armature au toit dépassent aux deux extrémités du faite, dessinant de grands V. S'agit-il d'une coutume ou d'une négligence due à l'abondance du bois en pays forestier ?

Dans la demeure nahale, il y a une, deux, parfois même trois chambres. Les murs intérieurs, ou ce qui en tient lieu, sont le plus souvent perpendiculaires à la porte. Ceci est intéressant parce que d'autres populations voisines des Nahals (je pense particulièrement aux Balahis de Sirpur et de Sirsud, chez qui j'ai eu l'occasion de me rendre souvent) préfèrent les murs intérieurs parallèles à la porte. Je suis cependant entré dans une ou deux maisons nahales particulièrement misérables qui avaient une petite antichambre suivie d'une pièce unique cependant qu'une maison nahale assez grande avait, en plus de deux pièces groupées de la façon caractéristique, une chambrette minuscule, de 50 cm. sur 50 cm. contre le mur central, en son milieu et, au fond, une longue pièce, très étroite, dont les grands côtés étaient parallèles à la porte. Par la suite, j'ai revu, dans une autre maison nahale, une chambre de ce genre. D'autres demeures ont une antichambre large mais peu profonde.

²² Souvent, cependant, il n'y a pas de battant du tout.

D'autre part, chez une veuve balahie, nous avons observé l'orientation des chambres décrite ici comme nahale. Pour ce genre de choses, on ne peut établir de règles toujours valables, mais il y a là une tendance de l'habitation nahale comme peut-être de certaines autres collectivités voisines, mais pas de toutes.

Les chambres ne sont pas toujours délimitées par des murs intérieurs mais parfois simplement par de gros fûts de terre ou par tout autre obstacle.

La maison nahale a souvent, surtout dans la zone I, un toit très large dont les bords sont soutenus par de gros troncs, le tout formant une sorte de péristyle. Ceci est une caractéristique des Nahals comparés au gros de la population voisine. Nous avons vu aussi, surtout (et souvent) chez les Nahals, bien que parfois aussi, plus rarement, dans d'autres castes, une sorte de tonnelle, couverte souvent de plantes comestibles. Parfois il y a de petites terrasses, surélevées de quelques centimètres, à armature de pierres et recouvertes des mêmes matériaux que ceux qui recouvrent les maisons. Parfois, il y a aussi de petites barrières de 20 cm. de haut, construites aussi avec les mêmes matériaux.

Dans la zone I, les Nahals vivent dans des rues délimitées de chaque côté par ce qui, à première vue, a l'air d'une seule longue maison. Est-ce vraiment le cas ou s'agit-il de plusieurs petites maisons pour ainsi dire collées les unes contre les autres ? (Comme, par exemple, les maisons urbaines européennes.) Incontestablement, dans certains villages, c'est le second terme de l'alternative qui est juste. Dans d'autres, il n'est pas possible de conclure aussi rapidement. Parfois, certaines « longues maisons » (je conserverai ce terme, pour plus de clarté, pour décrire toutes les demeures nahales sauf celles qui sont nettement courtes et séparées), abritent à la fois des familles korkues et des familles nahales, tandis que l'habitation des membres des autres castes a un aspect tout différent, du moins souvent.

Dans la partie de la zone I qui est la plus proche de la zone II, le phénomène de l'éloignement entre quartiers korkus et nahals, qui caractérise cette dernière région, commence parfois déjà.

Dans la zone II, une grande partie des Nahals vivent dans des maisons courtes et plus éloignées les unes des autres, dans l'ensemble, que celles du gros de la population non-nahale voisine.

Cependant, dans cette dernière aire, on rencontre aussi de « longues maisons » nahales, mais elles sont, dans l'ensemble, déjà un peu plus courtes. Elles ne sont, ici, plus groupées de façon à former la rue typique de la zone I, c'est-à-dire qu'elles ne dessinent pas deux lignes parallèles. Souvent courtes et « longues » maisons nahales voisinent dans le même village. Parfois aussi, la même agglomération abrite, entre autres, des rues absolument typiques de la zone I (ceci en pleine zone II), mais habitées par des Korkus, non des Nahals, tandis que le quartier de ces derniers, à quelques centaines de mètres de là, a un aspect tout différent.

Ce dernier a, dans tous les villages de la zone II que nous avons visités, des caractéristiques semblables, comparé aux quartiers du gros de la population non-nahale voisine : aspect rural (grands espaces vides, pas de rues

longues et nettement dessinées ²³, position extérieure ²⁴, proche des champs, du quartier).

Les Nahals sont peu fidèles à leurs lieux de résidence. On donne de ces déménagements des explications d'ordre économique. Sont-ce les seules ?

Bien que tout le présent article soit un reflet de toute la culture nahale (aspects originaux mais aussi aspects non originaux), signalons que dans le domaine que nous allons aborder maintenant, les différences autres que celles d'ordre purement économique entre les Nahals et leurs voisins sont très minimes, peut-être les moins grandes de toutes.

On peut classer en deux catégories les objets qu'on voit dans les maisons nahales : objets appartenant à la civilisation occidentale moderne, d'une part, autres objets d'autre part. Les faits liés à la chasse, à la pêche, au travail non ménager en général, à la religion, à l'art seront traités plus loin.

L'ameublement est vite décrit : il y a le *palang*, lit aussi bien que siège, entre autre pour le visiteur de marque, et le *yula*, hamac destiné aux bébés ; c'est tout. Le *palang* ne se rencontre pas dans toutes les maisons. Ma femme a conservé le souvenir d'un petit hameau misérable où il n'y a pas un seul lit chez les Nahals.

Parmi les objets modernes, signalons des récipients elliptiques en aluminium, des malles métalliques aux angles non arrondis et des boîtes de lait en poudre vides, provenant d'un don américain et utilisées comme récipients ²⁵.

Dans la catégorie des objets traditionnels : il y a de petites *lota* de couleur or (laiton) qui servent aussi bien à nettoyer le siège lorsque les Nahals utilisent de l'eau à cet effet – ce qui ne serait pas toujours le cas – qu'à boire du thé ; on voit aussi de grandes cruches à peu près semblables, sauf en ce qui concerne la dimension (*gundi*). Il y a aussi de grandes marmites et de grands plats peu profonds qui peuvent servir à la cuisine. Tous les objets de ménage décrits jusqu'à maintenant sont métalliques. On voit aussi, parfois, des corbeilles et, très souvent, de grands fûts de terre (et de bouse ?), le plus souvent cylindriques, parfois rectilignes ²⁶, quelquefois de plus de 1 m. 50 de haut. On voit aussi, pas souvent, des pots de terre dont la forme imite celle d'une *gundi*.

Une maison nahale de Sirsüd (ce serait celle du *jat-patel*) contient un nombre impressionnant d'objets. J'en ai vu là que je n'avais remarqués nulle part ailleurs chez les Nahals : un immense plat rond et creux, un récipient avec une sorte de bec, un éventail pour attiser le feu, une maisonnette

²³ Contrairement à ce que j'ai observé dans les quartiers des castes artisanales, à Sirsüd notamment.

²⁴ Cependant, en général pas séparé du reste du village. Dans un seul cas, à Baren-gia, j'ai vu les Nahals vivre dans une sorte de village secondaire, avec des intouchables, sans doute pour des raisons d'ordre pratique.

²⁵ J'ai vu aussi une bicyclette, une photo de famille, une photo d'actrice ou de danseuse. Certains Nahals voient passer l'autobus près de chez eux.

²⁶ J'en ai vu un qui avait la forme de trois parallépipèdes posés les uns sur les autres, le plus grand en bas, le plus petit en haut. Cet objet servirait à la conservation du *dal* (une sorte de purée de lentilles) et du *daru* (boisson alcoolique).

pour oiseaux (c'est du moins ainsi qu'on m'a commenté l'objet) et une chose dont la partie principale est de forme pyramidale tandis qu'un piquet est fiché dans la base de la pyramide et qu'à la dite base est aussi suspendu, à une ficelle, un bout de bois... J'ignore l'importance ethnologique de ces derniers faits que je porte à la connaissance des indologues.

Trois objets qui se rencontrent chez les Nahals ont un aspect qui frappe la vue de qui vient d'Europe : le premier est formé de quatre cordes réunies les unes aux autres à une extrémité et fixées à l'autre à une cinquième corde dont les bouts se rejoignent. La cinquième corde est placée au bas de l'objet lorsque ce dernier est suspendu (ce qu'il est normalement). Cette cinquième corde dessine alors une sorte de cercle, formant la base du cône délimité par l'ensemble. Le tout a une envergure d'environ 20 cm. Ce dispositif servirait à conserver les *chappati*. Je n'ai pas eu l'occasion d'observer la chose moi-même, mais ai remarqué une fois une assiette posée sur la base.

Le deuxième objet auquel je fais allusion plus haut est un moulin à main utilisé dans la préparation du pain. Le troisième est un ensemble mortier-pilon dans lequel le pilon n'est qu'un trou devant la maison. Il y a aussi des vases. Un de ceux que j'ai vu à Sirsud a une décoration : 4 swastikas accouplées. Nous y reviendrons.

Le fourneau est des plus simples, non meuble ; il est situé dans un coin de la hutte. Il se compose, premièrement, d'une surface plane inclinée, le bas de la pente touchant le sol ; deuxièmement, d'un creux (le foyer), ouverture en haut et aussi où la pente touche le sol. Nous avons vu, une fois, deux foyers de ce genre accouplés. Parfois, les Nahals cuisent dehors et fabriquent un fourneau très simple devant leur demeure, ce qu'apprécie l'Européen en visite vu la fumée intenable qui lui est alors épargnée à l'intérieur de la maison. Autre activité ménagère, ne réclamant aucun instrument compliqué, à laquelle j'ai assisté à Dharni : une femme nahale préparait le *mirchi* en roulant une pierre sur la plante posée sur une aspérité du sol, dans la maison.

Dans la zone II (et peut-être dans les autres aussi), la cuisson se fait à la bouse de vache. Dans la zone I, plus boisée, l'image familière des femmes portant sur leurs têtes des piles de bouses de vache cède du terrain devant le phénomène de celles qui, de la même façon, transportent des fagots. Il y a dans la zone II (et ailleurs ?) une sorte de feux qui ne sont pas alimentés avec de la bouse de vache mais avec du foin : ils servent à tenir chaud avant le départ pour le travail. Quant à la bouse de vache, on la fait sécher sur le toit.

Signalons encore une petite lampe et le balai court utilisé pour balayer le sol des maisons. Il y a aussi un battoir pour la lessive dont la forme fait penser à nos planches de cuisine. Dans une maison nahale, j'ai vu un tamis métallique et une laisse de chien, objets qui m'ont paru appartenir à la civilisation occidentale moderne. Enfin, il y a aussi dans les maisons nahales des couvertures et des vêtements, parfois en étonnamment grand nombre pour des gens paraissant aussi misérables.

Une hache se rencontre aussi, parfois. Elle diffère de notre hache moderne par le fait que le bord de la lame, qui est situé du côté opposé à la main quand on utilise la hache, est perpendiculaire au manche. J'ai vu aussi dans une

maison nahale, une pioche, sans doute appartenant à la civilisation moderne européenne.

Pour ce qui concerne les animaux domestiques, les objets relatifs à l'agriculture, voir plus loin.

Cuisine. — Les Nahals mangent des *chappatis* de *juari*, du *dal*, du *mirchi*, du poisson, parfois de la viande (voir ce que je dis de la nourriture carnée à propos des problèmes de caste). On nous a dit que les Nahals mangeaient souvent du *mirchi* à la place du *dal*. Ceci serait une caractéristique distinctive des Nahals. Parfois, lorsque les moyens financiers le permettent, le repas est un peu diversifié : une « riche » nahale se régala devant nous d'un curry de légumes. La boisson alcoolique que boivent les Nahals est le *daru* tandis qu'ils offrent du thé aux visiteurs (beaucoup moins souvent que leurs voisins d'autres castes, mais ils sont aussi plus pauvres).

J'ai vu dans une demeure nahale une calebasse ovoïde avec, ce qui m'a paru être un manche. Ce récipient servirait, premièrement, à conserver le *kuku*, deuxièmement, après qu'on y a mis des cailloux, de hochet. Ma femme a vu un petit Nahal tirer à l'arc.

Vêtements. — L'acculturation se traduit par la tenue européenne de quelques Nahals, chrétiens, semi-évolués, fonctionnaires. C'est un fait négligeable si l'on fait abstraction de cette chemise masculine, si semblable à la nôtre, que portent presque tous les Indiens là-bas, les Nahals comme les autres. Les hommes complètement habillés portent un turban, le *dhoti* (porté court ou long, le plus souvent long) et une chemise. Les femmes sont vêtues du sari, recouvrant la tête, avec, dessous, la chemise qui laisse le ventre découvert ou celle qui va jusqu'à la taille et une jupe longue. Les jeunes filles portent la jupe longue et la petite chemise, mais pas de sari. L'âge où l'on procède au changement de costume féminin m'a semblé assez variable. Les enfants ont une chemise et le siège nu quand ils ne sont pas complètement dévêtus. Les saris sont de couleurs variées, couleurs qui semblent dépendre de la seule coquetterie. Le vêtement masculin est blanc.

Les femmes nahales ne se cachent pas le visage, ce qui se fait, au contraire, souvent chez leurs voisines d'autres castes. Les pieds sont en général nus, bien que certains Nahals portent des souliers usagés mais de type moderne.



Tatouages sur bras



Tatouages frontaux

Signalons aussi un certain tatouage frontal de la zone I, porté par les femmes korkues et korku-nahales. Nous ne l'avons pas remarqué dans les autres castes des régions où nous avons étudié les Nahals. Les femmes font faire leurs tatouages par des tatoueurs professionnels (« appartenant à la caste Mungia », nous dit-on) ou les font elles-mêmes.

Voici quelques commentaires que nous avons entendus à ce sujet en divers lieux. Il y a de l'attendrissement et de la crainte chez les Nahals quand

on les questionne sur ce sujet : « il s'agit d'une divinité, *Amba-devi* ²⁷ » « c'est une coutume, pas de raison à cela », « c'est pour la beauté » puis, se reprenant, « non, c'est une coutume, une obligation » ; « il y a une machine (!) pour faire cela, mais même les spécialistes ne l'utilisent pas toujours ! » On nous montre une aiguille qui sert à cette opération, avec l'explication suivante : « avec l'aiguille chauffée, on met un mélange d'huile et de ce qu'il y a dans la lampe. Puis, on met de la bouse de vache, ensuite de l'eau, ensuite un mélange d'huile et de *haldi*, là-dessus. Les tatouages n'enflent pas. »

Il y a aussi des tatouages sur bras, sur les deux bras ; ces tatouages seraient faits vers 10-12 ans, au bras gauche avant le mariage, au bras droit après ²⁸. Hors du domaine korku-nahal (de la zone I), nous n'avons rien vu d'aussi compliqué chez les Nahals, bien que là aussi j'aie remarqué certains tatouages sur front et sur bras ²⁹.

Contrairement à ce qui se produit dans certaines autres populations de l'aire où nous avons étudié les Nahals, les hommes appartenant à cette dernière caste ne portent pas de bijoux.

Les femmes de la zone I portent des bagues aux orteils, celles de la zone II des plaques métalliques faisant penser à des poissons sur les doigts de pied. Aux poignets, les Nahals portent souvent plusieurs bracelets de métal. Il arrive, notamment chez les vieilles femmes, qu'on observe aussi des bracelets de couleur. Parfois, les petites filles ne portent pas de bracelets mais il ne semble pas y avoir de règles à ce sujet. Il y a aussi des anneaux de mollets. Ceux de la zone I, très grands, produisent un bruit caractéristique quand la femme se déplace. On nous a dit que c'est la femme mariée qui a trois anneaux à chaque pied. Est-ce exact ? On voit aussi des Nahals porter de gros anneaux dans le nez, parfois aussi, des boutons d'or incrustés dans cet organe ainsi que de nombreux colliers. Les bijoux que je viens de décrire sont portés dans la vie de tous les jours.

Pendant la représentation de chants et de danses que nous ont offerte les Nahals de Chikalda, nous avons eu l'occasion d'observer de nombreux bijoux. Les femmes portèrent alors leurs parures de fête : trois bracelets à chaque pied, magnifiques bijoux frontaux, bracelets de forme ondulée placés en haut des bras, ornements de métal incrustés dans le nez, cercles de perles portés en bandoulière, etc... Certains des ornements portés aux jambes faisaient du bruit pendant la danse, d'autres pas. Les bijoux de fêtes décrits ci-dessus seraient des bijoux de mariage, hérités, de l'avis d'un missionnaire, tandis que dans un autre village, on nous parla d'une somme qui serait

²⁷ Nous avons déjà vu une statue d'*Amba-devi*, non-nahale, non loin de là où le renseignement ci-dessus fut obtenu. Elle était assise sur un lion. Voir ce que je dis du rôle de cette déesse chez les Nahals dans la partie de cet article consacrée aux divinités.

²⁸ Je sais que ce renseignement recueilli à Dharni suggère un âge plus bas pour le mariage que celui que j'indiquerai plus loin.

²⁹ Par exemple, à Barengia, si je me souviens bien, un cercle jaune entourant un rond rouge, traversé par une ligne jaune ; à Bhagwanpura, comme le village précédent dans la zone II, un rappel rudimentaire des beaux tatouages sur front et sur bras de la zone I.

remise, avant le mariage, par la famille du fiancé à celle de sa future, justement pour l'achat d'ornements.

On nous a parlé, à diverses reprises, d'hommes nahals portant encore les cheveux longs, comme ce serait l'usage ancien³⁰, mais personnellement, si j'ai vu des cheveux longs dans d'autres populations de l'aire où j'ai étudié les Nahals, notamment chez les Korkus, je n'ai jamais observé la chose dans la caste que nous décrivons.

Travail. — Les Nahals sont essentiellement des paysans, cultivateurs, bergers et surveillants de champs. Dans les quartiers nahals, on voit des chèvres, des poules (surtout les premières), beaucoup plus rarement du gros bétail³¹. Les animaux sont attachés à des piquets ou à des colonnes de bois ou installés dans les demeures. Les maisons ou les parties de maison réservées aux animaux domestiques ne diffèrent pas, dans leur aspect, de celles occupées par les personnes.

Ce sont vraisemblablement les Nahals les plus riches qui ont des vaches. Ceux qui sont locataires de champs louent des bœufs pour les mettre en valeur. Nous avons vu, dans une maison, une muselière pour bœufs tressée. Notre interprète SATJU nous a affirmé que rien, dans l'objet, n'était spécifiquement nahal. J'ai vu, une ou deux fois, des chars à bœufs dans des quartiers nahals.

Les Nahals sont fréquemment bergers, pour un propriétaire ou pour tout un village. Les Korku-Nahals (zone I) exercent ce métier pour les Korkus et, dans cette région forestière, mènent paître les troupeaux hors des clairières. A Sirsud, il y avait un jeune berger nahal sur lequel j'ai écrit ce qui suit dans mon journal : « nous l'avons croisé sur un chemin tandis qu'il ramenait son troupeau de buffles et de vaches au village. Il avait une petite baguette à la main dont l'aspect et l'usage ne différaient en rien de ceux d'une baguette de berger européen. Le buffle, animal plus poussif, recevait le plus de coups tandis que le jeune homme tenait une vache par la queue ». De l'avis de notre interprète SATJU, il y aurait des bergères chez les Nahals. Nous n'avons pas eu l'occasion de le constater.

Les Nahals ne sont en général pas propriétaires ou fermiers mais ouvriers agricoles. Je dis bien « en général » car il y a des Nahals propriétaires³² de champs ou fermiers. Dans la zone I, il semble y avoir moins de gros propriétaires dans l'ensemble de la population et plus de Nahals indépendants que dans la zone II. Les fermiers nahals paient un fermage en nature (partie des produits du sol). Nous avons fait une petite enquête avec notre interprète SATJU sur la situation économique des travailleurs agricoles nahals. Dans le thasil Harsud (donc dans la zone II), des Nahals déclarèrent à SATJU : « Nous ne sommes, en général, pas propriétaires mais travaillons comme ouvriers agricoles chez les Gujars et les Rajputs. Nous touchons 250 R. par an, tandis que les femmes gagnent 8 a. par jour ». « Nous gagnons 250 R. par an, nous dit-on,

³⁰ Voir aussi ce que je dis plus haut des Nahals sauvages.

³¹ Par ce terme, je veux dire bœuf ou buffle sans préciser.

³² Petits propriétaires travaillant, me semble-t-il, tous eux-mêmes sur leurs champs, avec ou sans ouvriers.

de nouveau, ailleurs. — Les travailleurs agricoles nahals sont évidemment en contact constant avec d'autres castes pendant leur travail.

Un fonctionnaire spécialisé dans ces questions m'a affirmé qu'on voyait encore des traces de « shifting cultivation » dans l'aire que nous avons parcourue pour étudier les Nahals mais je ne crois pas qu'il s'agisse là de ces derniers chez qui je n'ai jamais observé la chose.

Là où j'ai le plus spécialement étudié les problèmes de cet ordre, c'est-à-dire dans la zone II et à Bikangaon (zone III), j'ai vu des Nahals charger des tas et des chars de foin, actionner des puits d'irrigation, ou, accroupis dans les champs, semble-t-il, en cette saison-là, pour la récolte des cacahuètes. Ils semblent faire indifféremment tous les travaux agricoles que leur patron leur demande.

J'ai vu souvent des femmes nahales avec la faucille posée sur l'arrière du cou. La faucille, employée à toutes sortes d'usages, est le seul outil agricole qu'on voie fréquemment dans les demeures nahales. Cependant, devant une maison nahale de la zone II j'ai vu une houe. Pourquoi ? Les patrons des Nahals ont, sans doute, tous des charrues (disons plutôt, pour être plus précis : des araires !).

Les Nahals, en tout cas ceux de X..., vont assez tard à leur travail. A 9 h., ils ne sont pas prêts à partir pour les champs. Les uns mangent là tandis que d'autres rentrent au village pour le repas de midi.

J'ai noté dans mon journal, le lendemain d'une excursion à Katkali, dans la zone I : « Nous marchions vers le village. Tout le fond de la petite vallée est une clairière cernée par des pentes boisées, une clairière couverte de champs, parsemée de gros tas³³ de foin (nullement des meules comme en Europe mais de gros tas amorphes) et de petites huttes pour surveiller les champs. Enfin, nous atteignons le hameau ... »

Il y a une activité professionnelle très répandue chez les Nahals. J'y ai déjà fait allusion plus haut ; c'est un de leurs traits caractéristiques, bien que d'autres castes, notamment les Korkus, l'exercent aussi parfois : il s'agit de la surveillance des champs dans des huttes d'un type particulier. Ces huttes isolées sont d'une forme plus simple que les maisons des villages : pas de murs latéraux, les versants du toit, descendant jusqu'au sol, en tenant lieu. Les matériaux sont aussi plus grossiers : branchages, paille ou autres matières semblables, sans aucune couverture de boue ou de bouse³⁴. Il arrive que, comme sur les maisons des villages, du *juari*, du *san* ou toute autre plante sèche sur la hutte.

Ces huttes ne sont occupées que temporairement, aussi longtemps qu'il faut protéger les champs contre les animaux maraudeurs³⁵ (quatre mois, nous dit notre interprète balahi SATJU). Les surveillants auraient droit à un fusil pour la durée du temps de surveillance. Selon un renseignement

³³ Ces tas sont, le plus souvent, situés aux alentours des villages.

³⁴ Parfois, au lieu des huttes, on voit des perchoirs. Un missionnaire m'a dit que parfois des Nahals y prenaient place.

³⁵ Parfois aussi, nous dit-on, les surveillants de champs protègent des tas de foin.

donné à SATJU par un Nahal, ce dernier gagnerait 20 R. par mois pour ce travail mais pourrait, à côté de ce dernier, avoir d'autres activités payées à l'heure.

Lorsqu'on questionne des gens habitant la région sur le travail caractéristique des Nahals (je dis bien « caractéristique » et non « courant »³⁶), les réponses sont des plus diverses et, dans la littérature, on rencontre des points de vue encore différents.

Un maître d'école hindou m'a affirmé que les Nahals étaient spécialisés dans la récolte du *san*. Peut-être faisait-il une confusion avec l'importance chez les Nahals de la déesse *Saoner*. En réalité, si leur patron a du *san*, ils le récolteront et le feront tremper dans la rivière ; ils font parfois des cordes avec le *san* (on en voit souvent des touffes, suspendues aux toits des maisons) mais ces dernières activités sont aussi le fait d'autres personnes que les Nahals et il y a des villages où ces derniers ne s'y livrent pas. Une autre caste est spécialisée dans les travaux concernant le *san*. Il semble que l'*amari* soit aussi, à l'occasion, récolté par les Nahals.

Sans les avoir remarquées moi-même, j'ai récolté sur place divers renseignements sur les activités suivantes auxquelles s'adonneraient aussi les Nahals : le travail de l'arbre *moawa* pour l'obtention du *daru* et la récolte du miel (sauvage ?). J'ai eu aussi l'occasion d'entendre des récits sur la participation des Nahals à la récolte de la « Russel-grass ». Enfin, des témoignages concordants m'ont convaincu, sans que j'aie observé la chose moi-même, que des Nahals se livrent à une activité liée aux peaux de bœufs sans que je puisse dire s'il s'agit de l'arrachage et de la vente des peaux ou de la fabrication des souliers (ce qui serait curieux, certes, dans une caste aussi peu artisanale). J'en ai déjà parlé à propos des divers groupes de Nahals.

Les Nahals, dans la zone I, se livrent parfois à des travaux de bûcheron (coupe et transport de bois). On nous a dit que, dans la même région, ils coupaient et transportaient aussi le bambou. Ils collaboreraient aussi à des travaux d'entretien et de construction de routes. Les Nahals bûcherons ou ouvriers des routes au service du gouvernement toucheraient : les hommes, 2 R. ou 2 R. $\frac{1}{2}$, les femmes, 14 a., par jour. Ce serait un travail pénible, de 8 h. à 12 h. et de 2 h. à 6 h. en été, d'une durée de 7 h. en hiver. L'informateur qui avait donné ces renseignements à notre traducteur du moment, non loin de Chikalda, nous croisa, accompagnant un char chargé de gros troncs. Il serait revenu après avoir jeté un coup d'œil sur des champs. Les deux activités semblent donc menées à bien parallèlement.

Les Nahals, qui auraient été jadis des brigands et le seraient même parfois encore de nos jours, sont ou furent fréquemment soldats ou ouvriers militaires. Des membres de la caste ont été hors de l'Inde pendant les deux guerres mondiales. Des Nahals sont de petits employés de la police. D'autres auraient été au service des Anglais pour les aider à la chasse.

Le *kotwal*, sorte de policier et de domestique public, est plus rarement nahal que le *mankar*³⁷. Ce dernier est un aide du *kotwal*, en général de plus

³⁶ « Courantes » sont les activités énumérées plus haut.

³⁷ Les mots *kotwal* et *mankar* ont des sens divers suivant les régions de l'Inde



Photos II. de Candolle

De haut en bas :

A gauche : Vieille Nahale chrétienne qui aurait été plus ou moins magicienne (pays korku).
Maison korku-nahale. (Remarquer le mur de bambou.)

A droite : Nahal.
Jeune mère nahale dans sa maison.
Partie d'une rue korku-nahale.



Photos H. de Candolle

De haut en bas :

A gauche : Pilage.

Hutte de surveillance.

A droite : Nahals devant une maison nimari-nihale à péristyle.

Bhils pêchant.



Photos H. de Candolle

A gauche, en haut et en bas :
La représentation de chants et de danses à Bhiltela.

En haut, à droite et au milieu, à gauche :
Musique et danse à Bhagwanpura. Distinguer le tambour cylindrique signalé dans l'article et le tambour plat, que l'auteur ne vit chez les Nahals que ce jour-là.

En bas, à droite :
Jeune femme avec *gundi* devant une maison nimari-nihale.

haute caste que ce dernier (Nahal ; Bhilala aussi, semble-t-il), qui remplace le *kotwal* lorsque la caste trop basse de ce dernier l'empêche de faire certaines choses, laver la vaisselle de fonctionnaires de passage, par exemple. Les *mankar*, comme les *kotwal*, sont vêtus d'une chemise et d'un bonnet de police bleu foncé, parfois de shorts, parfois du *dhoti*. Le bâton que mon interprète SATJU considère comme une chose éminemment nahale serait porté comme insigne de leurs fonctions par certains *mankar*. — D'après des informateurs balahis : « celui qui a un couple de bœufs doit donner quatre *chauki* de *juar*, le *kotwal* en touche deux, le *mankar*, deux. »

Les Nahals se livrent parfois à la chasse, mais pas dans tous les villages. Ils semblent chasser plus souvent que les Balahis. Ils chassent le *cargo*, le *sambar*, le sanglier, la *jungli bakri*, etc. — Le filet, différent des filets à poisson, que j'ai vu dans une maison nahale serait destiné à la chasse au *cargo*. Il y a aussi une lance pour les grands animaux. — Je parle, à propos des Nahals sauvages (voir plus haut) d'un personnage, non-nahal peut-être, muni d'un arc et d'un van en guise de bouclier. A tout hasard, je rappelle le fait ici.

La pêche joue un grand rôle chez les Nahals. Les objets servant à la pêche qu'on peut voir dans les maisons sont très nombreux, beaucoup plus que ceux utilisés à la chasse : il y en a dans bien des demeures, parfois même beaucoup dans une seule ; dans un premier village, je pus déjà distinguer : a) un filet sans partie dure, b) un appareil constitué par un cercle de bois auquel est fixé un filet, c) une corbeille sans filet. (On m'a affirmé que dans cette dernière, on conservait le poisson ; une sorte de sac que j'avais vu aussi ailleurs s'emploierait également à cet effet.) Si les Nahals pratiquent la pêche au filet, ils pêchent aussi avec un sari ou avec les mains, ceci en été juste avant la saison des pluies, quand il y a moins d'un mètre d'eau et aussi durant des pauses dans le travail aux champs.³⁸ Selon notre interprète SATJU, les Nahals seraient des pêcheurs particulièrement habiles.

3. Arts, chants et danses

A Sirsud, si les maisons balahies sont ornées de symboles, de dessins stylisés très simples, il n'en va pas de même pour les demeures nahales. Si ce genre de dessins (ou d'inscriptions) se rencontre chez les Nahals, ce n'est que très rarement. Par ailleurs, c'est la seule chose qu'on pourrait, à la rigueur, faire entrer dans la catégorie des arts plastiques. Dans ce dernier domaine, nous n'avons jamais rien vu d'autre chez les Nahals qui soit leur œuvre et l'on ne nous a jamais rien décrit.

Par contre, dans les domaines musical et chorégraphique, les Nahals ont des activités artistiques.

Dans les demeures nahales, nous avons vu des tambours et, une fois, un instrument à corde. Les tambours, cylindriques, étaient d'un type assez

centrale mais le sens donné ci-dessus est en tout cas juste pour la zone II. On nous déclara dans la zone I que l'existence de *kotwal* nahals, qu'on peut constater, est contraire à la tradition.

³⁸ La liste d'instruments de pêche contenue dans ce chapitre n'est que partielle.

répandu en Inde. Nous les avons vu accompagner chants et danses, aussi bien à Sirsud (zone II) qu'à Chikalda (zone I). Un vieil homme accorda son tambour devant nous en modifiant la position des cordes latérales.

La représentation de chants et de danses que nous offrirent les Nahals de Sirsud était accompagnée par un tambour et deux paires de cymbales ; les joueurs de cymbales s'étaient placés des deux côtés du joueur de tambour. A Chikalda, les danses et les chants étaient accompagnés par deux tambours et par aucune cymbale. Les joueurs frappaient, lors de cette deuxième démonstration que firent pour nous les Nahals, sur une des faces avec une baguette de bambou vert, sur l'autre avec la main. Si les cymbales étaient absentes de Chikalda, d'autres choses les remplaçaient : deux cercles garnis de clochettes tenus chacun dans ses mains par une des femmes qui dansaient et les lourds anneaux de jambes (trois par jambe) que portaient plusieurs des danseuses.

On nous a parlé, dans un village de la zone III, d'un instrument que nous n'avons pas vu : il s'agirait d'une trompette sinueuse qui serait utilisée à l'occasion du mariage et des funérailles.³⁹

Une des danses que nous avons vues à Sirsud était exécutée par deux hommes. Tandis que l'un d'eux s'était vêtu d'un sari, l'autre représentait un personnage masculin et portait les vêtements de son sexe. Il y eut un pas en position accroupie. Les danseurs semblaient très gais.

A Chikalda, contrairement à ce qui s'était produit à Sirsud, les danses que nous vîmes étaient exécutées par des femmes⁴⁰. — Ces danses, pendant la durée desquelles ces exécutantes avaient le corps penché en avant, me paraissent très semblables à celles dont j'ai vu plus tard une photographie dans une publication illustrée de vulgarisation avec la légende : « danses du Vidharba » (exactement la région où se trouve Chikalda, si je ne fais erreur). Grâce à cette concordance, il me semble acquis qu'il s'agissait là de danses locales. Ce furent des danses de groupe.

La première d'entre elles se déroula ainsi : le pied droit était placé à gauche du pied gauche tandis que les deux mains jointes pendaient à gauche de la danseuse⁴¹ ; puis celle-ci reprenait une position caractérisée par la symétrie entre la partie gauche et la partie droite de tout le corps ; ensuite les mains jointes pendaient à droite tandis que le pied gauche était mis à droite du pied droit, etc. — Dans une autre danse, l'exécutante faisait alternativement un pas en avant, un pas en arrière, un pas en avant, etc. A chacun de ces pas, elle levait ou baissait un peu un⁴² bras (alternant aussi ces deux mouvements).

Il y eut des danses en ligne, des danses en cercle. Parfois, le tambour commençait avant la danse, parfois au cours de celle-ci. — D'après un missionnaire, il y aurait aussi chez les Nahals de Chikalda des danses masculines. Il me

³⁹ Je crois que c'est l'instrument que décrit FUCHS dans les « Children of Hari ». FUCHS considère cet instrument comme l'objet d'un privilège balahi.

⁴⁰ Petit détail peut-être sans importance : une femme tenait un mouchoir à la main en dansant.

⁴¹ Bien sûr, je n'entends pas par là « danseuse professionnelle ».

⁴² Ou « les », je ne sais plus.

les décrivit comme étant beaucoup plus violentes, les exécutants sautant en l'air et étant munis d'un bâton (s'agit-il de ce bâton dont me parla si souvent notre interprète SATJU et dont il me dit qu'il « s'agit de quelque chose de typiquement nahal » ?). D'après le missionnaire dont je viens de rapporter des propos, les femmes termineraient leurs danses (qui m'ont semblé assez tranquilles) vers 11 heures du soir, les hommes les leurs au petit matin. Les hommes et les femmes me semblent ne jamais exécuter de danses en commun. Les danses des femmes sont souvent accompagnées de forts cris d'encouragement proférés par les hommes.

Nous avons entendu des chants accompagnant les danses et de simples chants sans danse. Dans la zone I, les chants sont en korku, dans la zone II en nimari. Voici ce que signifieraient divers chants que nous entendîmes à Sirsud : « prépare un nouveau sari, assise au pied de l'arbre ... » ; à Chikalda : « ô roi, quelle plante y a-t-il dans votre jardin ? le *rongbal*, dit le roi ; ô reine, et chez vous ? le *satula*, répond la reine ». Un autre chant parlerait d'époux assis sous un manguier, après le mariage ; on leur dirait (sous la forme chantée) : « vivez heureux avec vos enfants ». A une jeune fille, on chanterait : « où plantez-vous votre citronnier, votre manguier ? » Voici un dernier chant : « le roi est sur la montagne, une reine lui dit qu'elle ne peut plus travailler devant son palais, ayant mal au doigt. Le roi lui dit d'enlever sa bague et de lui montrer où elle a mal. Puis la reine dit qu'elle souffre des pieds : alors le roi lui conseille d'enlever son bracelet de mollet, etc. Enfin le roi lui dit qu'il se rend dans son palais ». Evidemment, je n'exclus pas que quelque air moderne à la mode se soit glissé dans les chants que les Nahals nous firent entendre. Cependant ce qui précède cadre assez bien avec le reste de ce que je sais des Nahals.

Les chants de mariage, nous en donnons quelques-uns ci-dessus, seraient toujours chantés avec le tambour, tandis que d'autres, contrairement aux danses, ne seraient pas accompagnés. Les chants exécutés pendant les fêtes périodiques seront signalés plus loin dans le chapitre consacré à ces dernières. Il n'y en aurait pas pour les enterrements, nous dit-on à Sirsud, tandis qu'on nous apprit que chants, tambours et cymbales⁴³ accompagneraient l'agonie.

4. Etapes de la vie et domaines apparentés

Naissance, enfance. – La femme enceinte peut travailler jusqu'à la naissance mais, nous déclara-t-on à Sirsud, on la ménage. A Chikalda, on nous dit qu'elle pouvait avoir des relations sexuelles jusqu'à la délivrance. Lorsque celle-ci approche, la femme peut en avertir n'importe qui⁴⁴ et la personne mise au courant va chercher la sage-femme qui demande de l'aide si le besoin s'en fait

⁴³ Ce renseignement nous a été donné à Bikangaon, dans la zone III mais assez près de Sirsud (zone II) où nous avons vu accompagner les danses avec les mêmes instruments. Probablement sont-ils usuels chez les Nahals de cette région tandis que ceux de la région de Chikalda (zone I) préféreraient l'accompagnement décrit plus haut.

⁴⁴ Une fois, dans la zone II, on nous dit : « de préférence la mère ou la belle-sœur. »

sentir. On fait aussi parfois appel à un médecin moderne. La sage-femme reçoit quelques roupies (5 R. dans la zone I mais, nous dit-on, moins à Bikangaon, zone III) et des aliments (dans la zone III, on nous spécifia, une fois : blé ou *juari*). La sage-femme reçoit davantage si le nouveau-né est une fille que s'il s'agit d'un garçon parce que la première rapportera plus par la suite. D'après un informateur de Chikalda (zone I), jadis cela aurait été l'inverse et la paie de la sage-femme aurait été alors plus basse. On nous a dit, une fois, dans la zone III, que les Nahals faisaient de préférence appel à des sages-femmes nahales.

On isole la parturiente avec la sage-femme dans un coin de la maison. Dans la zone II, cet isolement serait obtenu « en tendant un *dhoti* ou un sari en travers de la pièce » (sans doute, de la pièce unique quand la famille n'en possède qu'une seule).

Pendant la délivrance, la mère couche par terre. Les Nahals ne donnent pas d'explication de cet usage qu'ils considèrent simplement comme une coutume sacrée parce qu'immémoriale. On nous déclara à Chikalda que la femme devait continuer à coucher par terre pendant trois jours. Au même endroit on nous décrit la coutume suivante : « si la naissance est particulièrement douloureuse, les gens consacrés au culte de *Kali* prennent de l'eau dans une *lota* et disent des paroles traditionnelles en soufflant trois fois sur le liquide, puis la future mère boit ce dernier. Un autre procédé pour atténuer les douleurs consiste en ceci : n'importe qui peut mettre dans de l'eau des racines de l'arbre *tenora* et donner à boire à la parturiente le liquide ainsi obtenu. »

Suivant l'un des informateurs, le cordon ombilical serait coupé avec une faucille, suivant d'autres renseignements avec un morceau de bambou qu'on a montré à ma femme, à Chikalda où le bambou est plus répandu qu'ailleurs. On laisserait une longueur de 1 cm. au cordon. Tout au moins dans la zone I, on verse de l'huile sur le nombril. On nous dit, dans la zone II, que le nombril serait lié avec un fil. La délivre (ou le cordon ou les deux ensemble, il nous fut trop difficile d'entrer dans les détails) est enterrée dans le coin de la maison, de la bouse de vache est placée sur elle. Un récit que nous entendîmes dans la zone II comporte peut-être une variante : on nous parla alors d'enterrement « hors de la maison » de la délivre (ailleurs, il s'agissait d'enterrement « au coin de la maison » et même, si j'ai bien compris, « dans le coin de la maison »). Selon un informateur, on placerait une pierre sur le tout. Ce serait l'accoucheuse qui procéderait à l'enterrement de la délivre. Le bébé serait enduit d'huile avec les mains. Ensuite, on rincerait avec de l'eau. Suivant un informateur, on mettrait aussi de l'huile sur le corps de la mère pour arrêter une hémorragie excessive.

Les Nahals de Sirsud (zone II) nous ont montré comment ils annonçaient la naissance : si le nouveau-né est un garçon, c'est en frappant avec une baguette une assiette métallique, si c'est une fille, en tapant sur un van.

Sur les naissances d'enfants anormaux on nous dit ce qui suit : « Sans doute n'avons-nous pas donné à la mère ce qu'elle désirait manger ». « Cet enfant est sans doute ainsi parce qu'une éclipse que la mère a vue à travers un trou de la maison a mangé son bras ». « La mère a dû tomber avant la

naissance. » « C'est sans doute parce que nous l'avons battue avant la délivrance ». Tandis qu'on nous dit une fois : « Ce n'est pas de sa faute, c'est un malheureux enfant », « la mère touche l'enfant mal venu avec la main », ailleurs, nous entendons : « il est estropié, donc il est méchant ». (Voir encore sur diverses superstitions liées à la naissance, le chapitre sur la vie religieuse.)

Le confèrement du nom se déroule ainsi dans la zone II ou probablement plutôt dans une partie de cette dernière : le nom est donné par des enfants qui secouent ou soulèvent ou balancent le bébé. « Cinq garçons du village participent à la cérémonie si le nouveau-né est un garçon, cinq filles si c'est une fille ; deux des enfants balancent cinq fois le bébé placé dans un sari ou une étoffe, puis les cinq prononcent le nom » nous dit-on à Sirsud. A Bhagwanpura, on nous parle de diverses choses qui seraient placées dans le sari avec le bébé : *juari*, sucre, etc. (S'agit-il vraiment d'une coutume nahale en ce qui concerne cette dernière phrase ?)

Dans la zone I, où j'ai recueilli des informations assez contradictoires, j'ai cependant retenu comme constants les faits suivants : le Brahmane suggère le nom ⁴⁵, les Nahals n'avouent aucun rite particulier (sans doute n'en ont-ils aucun), le nom est donné entre le onzième et le quinzième jour après la naissance.

La mère est impure pendant un certain nombre de jours après la naissance. On lui jette les choses dont elle a besoin afin de ne pas entrer en contact avec elle. Ce délai est souvent de onze à douze jours. Nous avons aussi entendu parler de cinq semaines, un informateur parlait de trois jours. Pendant une période, souvent aussi de douze jours, l'accouchée ne peut ni travailler, ni sortir de la maison, ni faire la cuisine, ni toucher des ustensiles. Un informateur nous dit qu'elle pouvait reprendre des relations sexuelles après quinze jours. La mère et l'enfant semblent devoir prendre des bains chauds (la mère, nous dit-on, sur la pierre signalée plus haut). En tout cas, dans une grande partie de la zone I et peut-être chez tous les Nahals, l'accouchée boit du *dubara* et de l'eau chaude et mange de la fleur de blé, du *ghi* et du *gur*. Il semble y avoir des variantes à ce menu (*juari* et *gur* ou *juari*, *gur*, eau et *dal* ou encore le menu ordinaire mais avec, en outre, une herbe verte et des choses « qui réchauffent »), cependant le dit menu est très répandu.

Chez une grande partie des Nahals, l'enfant ne consomme rien avant le lait maternel. Cette révélation nous fut faite en des lieux fort éloignés les uns des autres et avec des interprètes différents d'un endroit à l'autre. D'après un informateur, l'arrivée rapide du lait serait obtenue en donnant à la mère du *kutki* chaud et salé, du *juari* ou du blé remplaçant le *kutki* en cas de pauvreté excessive. Selon un autre informateur, on attendrait que le lait vienne de lui-même et, cependant, ne donnerait rien à boire au bébé avant le lait. En divers lieux, on nous décrit un usage différent : avant de se mettre au lait maternel, le bébé consommerait de l'eau bouillie mêlée de *gur*. Le liquide en question serait versé dans la bouche du bébé au moyen d'une coquille, goutte à goutte.

⁴⁵ Sur ce point-là, il en va de même dans les autres zones.

Quelques jours après la naissance (au moment du confèremment du nom, nous dit-on une fois), un banquet est offert par les parents. Il y a aussi une cérémonie consistant entre autres à aller chercher de l'eau à la rivière dans une *lota*. A Chikalda (zone I), on nous en donne les détails suivants : « nous allons à la rivière ou à la fontaine (sans doute s'il n'y a pas de rivière dans les environs) avec du *kuku* ou du *missi* dans un papier ; nous revenons avec ces deux produits mélangés à l'eau que nous avons mise dans la *lota* ». A Bhagwanpura (zone II), on nous dit : « la *lota* pleine d'eau est versée sur la femme. On va à la rivière avec du *juari* et du *haldi* dans un coin noué d'un sari ». Ces renseignements me paraissent moins sûrs que ceux de Chikalda, rapportés ci-dessus. A Dhertelai (zone I), on nous a parlé d'une première sortie de la mère avec un beau sari, tous ses bijoux et la *lota*.

Il y a aussi un culte quelques jours après la naissance. A Dhertelai, on nous dit qu'on plaçait la *lota* sur la tête de la sage-femme et faisait une *puja*. En combinant des renseignements réunis dans deux villages de la zone I il me semble possible d'en déduire l'existence d'offrandes de noix de coco, *kuku*, citron, etc. avec distribution de noix de coco, notamment aux enfants, tout ceci au moment du dépôt de la bouse de vache sur la délivre (voir ci-dessus). A Bhagwanpura, on nous parla de trois ou sept gestes de respect destinés au *haldi* (voir ci-dessus).

En réunissant les résultats de deux récits, entendus, l'un dans la zone II, l'autre dans la zone III, il semble permis de décrire un rite, sans doute lié au culte post-natal, consistant à réunir plusieurs pierres, sur lesquelles on mettrait du *kuku*, du riz, du *ghi* et du *gur*. Le tout serait placé sous un linge jaune.

(Voir aussi ce que je dis vers la fin de cet article de diverses divinités liées à la période de la naissance.)

Voici ce que nous avons entendu dans une agglomération de la zone III sur le coupage des cheveux chez les Nahals : « S'ils sont pauvres, les Nahals coupent les cheveux des enfants à 4 ou 5 mois, s'ils sont riches (!) à 4 ans. L'idée est que l'enfant doit abandonner tout ce qui fut en contact avec le corps de la mère. Le barbier coupe les cheveux. Auparavant, des hôtes sont invités. Après le coupage des cheveux, tous les assistants vont ensemble au marché du village et en rapportent des noix de coco, du riz, de l'encens, des *chappatis* de blé, du *dal* et du *ghi*. Dans l'ordre indiqué ci-dessus, un peu de chacune de ces choses est donné aux personnes présentes, puis le père les autorise à manger ». Le dieu *Behru* serait lié à la cérémonie, si je ne fais erreur.

Organisation familiale. — C'est le père qui dirige la famille. A sa mort c'est la mère et, à la mort de cette dernière seulement, le fils aîné. Je n'ai recueilli qu'un seul témoignage en apparente contradiction avec cette règle, témoignage qui trouva plus tard son explication probable : « si le père est mort et la mère remariée, alors le fils aîné commande ».

Les Nahals connaîtraient depuis toujours la propriété commune familiale.

Mariage. — Les Nahals ont le droit d'être polygames. Nous avons rencontré des Nahals qui avaient plusieurs femmes. Curieuse remarque d'une vieille femme dans la zone III : « pas plus de trois femmes ».

Il semble que, si le mariage forcé ⁴⁶ existe dans la zone II, le consentement des fiancés soit nécessaire dans la zone I : tel est le résultat de notre propre enquête et le « collector » dont j'ai déjà parlé insista devant moi sur la liberté dans le domaine matrimonial, liberté qu'il considère comme un des traits distinctifs des Nahals comparés aux Hindous typiques. Cette liberté se manifeste aussi dans le domaine de la morale sexuelle comme nous le verrons plus loin. Toutes les réponses à nos questionnaires, quelle que soit la zone où ils se déroulèrent et l'interprète employé, concordent quant à l'absence de mariage d'enfants. ⁴⁷ Pour être plus précis, ces informations concordantes, et à mon avis convaincantes, sont les suivantes : âge matrimonial des femmes nahals : entre 12 et 14 ans, éventuellement 15 ans ; âge matrimonial des hommes : vers 16-18 ans, peut-être parfois un ou deux ans plus tôt ou plus tard. Les âges encore plus hauts que ci-dessus dont on nous parla à Dharni semblent liés à une pauvreté excessive.

Il y a des Nahals (en tout cas dans la zone I, où ceci semble même général) qui interdisent les mariages entre cousins, même éloignés. Cette coutume semble absente de la zone II ⁴⁸. Les divers renseignements que nous avons recueillis dans la zone I (à l'exception d'un seul) concluent à l'interdiction du mariage avec un membre du clan du père ; dans les zones II et III, il serait interdit d'épouser un membre du clan du père et aussi de choisir son conjoint dans le clan de la mère. A Dhertelai (zone I), il y aurait seulement interdiction de mariage dans le clan de la mère. Beaucoup des renseignements que nous recueillîmes dans ce dernier village furent très surprenants (femme « achetant » l'homme, etc.). Nous eûmes là un interprète que nous n'avons utilisé nulle part ailleurs. Si la dernière affirmation est exacte, elle peut être mise en rapport avec ce renseignement entendu à Chikalda comme quoi, jadis, on payait la sage-femme plus cher lorsque le bébé était un garçon. Quoi qu'il en soit, en général, peut-être même toujours, la fiancée est achetée par la famille du fiancé. Il semble que la violation des règles sur les interdictions de mariage dans certains clans (voir ci-dessus) entraînent l'exclusion de la caste. Il en va peut-être de même des mariages entre cousins en général, qui sont en tout cas punis là où ils sont interdits ⁴⁹.

On nous a parlé, une fois, d'une exclusion de la caste de celui qui arrache une femme à son fiancé pour la marier à un autre homme ; il peut s'agir là d'une réforme moderne.

Dans la zone I, le prix de la femme est plus élevé que dans les autres (entre 500 et 200 R. dans la première, en dessous, parfois très en dessous de 125 dans les autres). Il semble qu'il y ait un marchandage, le prix dépendant de la richesse du fiancé et de la beauté de la fiancée ; le *panchayat* ou son

⁴⁶ Je parle ici du mariage forcé en général. Celui en cas de paternité hors mariage sera traité plus loin.

⁴⁷ Mariages d'enfants que nous avons constatés de visu chez des non-Nahals voisins.

⁴⁸ Sauf évidemment lorsque les cousins appartiennent à l'un des clans avec lequel le mariage est interdit (voir plus loin).

⁴⁹ Quant aux règles sur le mariage avec des membres d'autres castes et quant aux détails sur les clans, ils sont décrits dans d'autres chapitres.

chef ont leur mot à dire dans la fixation du prix. Le dit conseil reçoit une certaine somme des fiancés⁵⁰ et semble devoir consentir au mariage pour que ce dernier soit possible. Il y a des cadeaux en nature des deux familles soit à l'autre famille, soit au jeune ménage : bœufs, céréales, vêtements et, semble-t-il, aussi assiettes, *lotas*, *gundis*, etc. Il y aurait enfin une coutume permettant au gendre de s'acquitter du prix d'achat de sa femme en travaillant pour son beau-père.

Les mariages ont lieu de préférence à la fin de l'hiver ou au printemps. Certains Nahals demandent au Brahmane de fixer la date du mariage, fait dont j'ai eu connaissance sur le terrain (comme de tous ceux dont je fais état dans cet article), ce qui confirme une observation de RUSSELL et HĪRA LĀL⁵¹.

Les cérémonies du mariage sont précédées d'un contrat de mariage et d'une entrevue entre les fiancés. Une coutume très importante : les futurs époux sont enduits de *haldi* et de *kuku* pendant quelques jours, avant les noces. Les fiancés ne conservent pas le *haldi* toute la journée mais prennent un bain chaque jour après en avoir été enduits. D'après un renseignement obtenu à Chikalda, cette imprégnation serait faite sur chaque fiancé par cinq jeunes filles de sa connaissance.

Il y a des banquets de mariage où les deux familles mangent en commun. Il y en a, semble-t-il, d'autres réunissant le garçon à ses hôtes ou la fille aux siens. Les Nahals semblent consommer ces repas dans des feuilles.

La mise à mort de la chèvre mangée au mariage se déroule ainsi (en tout cas dans la zone I) : le fiancé tient le couteau sur la tête de l'animal, la main de la fiancée étant posée sur la sienne, puis le *patel* ou le chef du *panchayat* tue la chèvre en grande pompe. A Chikalda, on nous raconta d'autres détails sur cette cérémonie : « On met de l'eau sur la tête de la chèvre, eau mêlée de *haldi*, de *kuku* et de riz. Quand la chèvre bouge la tête, on en déduit qu'elle est d'accord de mourir. La tête et les pieds sont remis au *panchayat*. »

L'usage d'élever une verandah où se dérouleront les cérémonies du mariage est universel chez les Nahals. Voici deux détails peut-être locaux qui nous furent décrits dans les zones II et III : « on frappe la verandah », « on marche autour de la verandah ». Les deux futurs époux prennent place sous l'édifice, au milieu. A Chikalda, on nous déclara que les fiancés commencent par se tenir au coin de la verandah puis sont transportés en son milieu par un homme proche de la jeune fille et un autre proche du jeune homme. Ailleurs, on nous dit ne rien connaître de ce dernier usage.

Les Nahals (en tout cas ceux des zones II et III), pratiquent le rite des sept tours « autour du feu » ou « autour de tas d'*agarbati* et d'autres choses utilisées pour la *puja* », suivant les informateurs. Il y aurait aussi une cérémonie à base d'ablutions, décrite par divers Nahals à notre interprète SATJU : « Nous allons chercher de l'eau dans une *lota*. Nous y mettons de l'eau de *jamun*, obtenue en jetant des feuilles dans de l'eau. Un homme proche de

⁵⁰ A Dhertelai, on nous dit : « d'abord 1 R. 4 a. de la famille du fiancé et 10 a. de celle de la fiancée ; ensuite, après l'autorisation, 5 R. de la première et 2 R. 8 a. de la seconde.

⁵¹ The Castes and Tribes of the Central Provinces of India, London 1916.

la fiancée asperge les deux époux » (Chikalda) ; « de l'eau est cherchée à la rivière par cinq jeunes filles du côté de la fiancée. On en fait de l'eau de *jamun* (Harissal) ; à Dharni (toujours dans la zone I) : « les deux fiancés vont à la rivière. S'il n'y en a pas, ils s'arrosent mutuellement avec de l'eau de *jamun* contenus dans une *lota*. » Près de Sendwa (zone III), on nous parla seulement d'eau versée sur les mains.

Certains Nahals de l'ouest et du centre du Nimar (zone III, ouest de la zone II) prétendent être secondés par des Brahmanes dans leurs cérémonies matrimoniales (voir aussi les rapports des Nahals avec les Brahmanes en début d'article).

La réunion des mains par le Brahmane (?) ou le *jat-patel*, est pratiquée chez les Nahals.

Voici encore quelques détails que j'ai entendus sur le mariage chez les Nahals (détails non vérifiés) : « les fiancés s'asseyent pendant un certain temps, durant les cérémonies du mariage, sur un long bâton », « les époux se donnent solennellement mutuellement à manger », « lorsque les hôtes du fiancé vont chez la future, les invités de cette dernière viennent à leur rencontre et les deux groupes se croisent à mi-chemin ». – Au mariage nahal, on chante et on joue du tambour (pour les détails, voir le chapitre sur l'art). Il sera question plus loin des divinités liées au mariage.

Inconduite. – Il n'y a pas de sanctions contre les simples relations sexuelles hors mariage entre célibataires⁵² : on les marie. On nous dit à Dharni qu'on impose le mariage lorsqu'il y a naissance naturelle, même si le père est déjà marié.

Dans la zone I (je ne me suis pas renseigné sur les autres), les deux coupables d'un adultère doivent payer une amende, l'homme s'acquittant des deux tiers du prix, la femme d'un tiers⁵³. Selon un renseignement plus précis, il s'agirait de 51 R. pour la femme et de 101 R. pour l'homme. Il n'y a pas d'exclusion de la caste, en tout cas la première fois. On battrait les coupables. Le « collector » dont j'ai déjà parlé m'a dit qu'on allait jusqu'à les tuer. En tout cas, des mesures aussi extrêmes n'existent pas chez tous les Nahals. Il y aurait expulsion hors du village⁵⁴ de l'homme marié qui continue à vivre avec sa concubine après sommation (peut-être ceci ne concerne-t-il que le concubinage avec les femmes de plus basse caste ?). On nous a aussi parlé d'exclusion hors de la caste en cas de : inceste mère-fils, séduction de la femme de son frère, mauvaise conduite en général (?). Les relations sexuelles avec des personnes d'autres castes ont été traitées plus haut.

Dans le domaine que nous allons aborder maintenant, je n'ai pas de sources suffisantes pour me donner une certitude absolue, mais il semble

⁵² Notre enquête confirme RUSSELL (op. cit.) qui parle de licence pré-maritale tolérée.

⁵³ Selon divers témoignages, le *panchayat* organiserait un banquet avec le produit de l'amende.

⁵⁴ Expulsion par le « conseil des anciens ». Ce renseignement a été recueilli à Chikalda, dans la zone I où justement le village réunissant Korkus et Nahals prend de l'importance aux dépens de la caste des Nahals.

qu'il y a deux sortes de divorces : a) le divorce pour une cause précise et b) le divorce sans cause après autorisation du *panchayat*. Voici les causes possibles du divorce qui nous ont été indiquées pour le premier cas : adultère, même cause mais après punition et récidive, adultère de la seule femme (le même manquement de la part de l'homme l'amenant seulement à être battu par sa femme), impuissance de l'homme (le fait signalé en un lieu fut nié dans un autre), mauvais traitements, coups infligés par l'homme à la femme. Les contradictions contenues dans cette liste ne sont peut-être qu'apparentes. Il peut s'agir de variations locales. Quant au second cas de divorce, après autorisation du *panchayat*, ce serait l'effet d'un concubinage public. Ce dernier entraînerait d'abord une sommation de rompre, mais on pourrait, à la longue, s'entendre avec le *panchayat* qui finirait par accepter un changement de conjoint basé sur la seule inclination de l'homme (ou de la femme ?) ⁵⁵.

Menstruation. – La menstruation est une période d'impureté dont la durée correspond (à peu près ou tout à fait) à celle du phénomène physiologique, temps pendant lequel la femme reste à la maison. Mais s'agit-il vraiment de toutes les menstruations ou seulement de la première ? Je crois qu'il s'agit de toutes. La femme prendrait un bain chaque jour pendant la période impure. Dans la zone III, on nous décrit une fois un rite qui marquerait la première menstruation, si j'ai bien compris : la jeune fille soulèverait une *lota* en disant « *ô Bhagwan* ».

Funérailles. – Dans leur grande majorité, les Nahals enterrent leurs morts. C'est là une véritable coutume et non la conséquence de faits économiques (prix du combustible ou autre). Pour RUSSEL (op. cit.) l'incinération serait le fait d'un seul clan. De mon côté, j'ai entendu sur le terrain des affirmations fort diverses (incinération des vieillards, des célibataires, etc.). Je pense plutôt que l'incinération est pratiquée par certains individus imitant les hautes castes. Quoi qu'il en soit, mes propres sources confirment RUSSELL sur ces deux points : enterrement prédominant et incinération existante mais beaucoup plus rare. Dans certaines aires, les Nahals n'incinèrent jamais.

Situation des lépreux. – Les Nahals n'ont pas les mêmes coutumes pour les funérailles des lépreux que pour celles des autres personnes. Cette distinction est universelle mais il ne semble pas que les funérailles des lépreux se déroulent partout de la même façon. Il y a une coutume consistant à jeter les corps des lépreux dans une rivière « Avec une pierre pour les rendre plus lourds » dit-on une fois. Là où cette coutume, dont l'existence est incontestable, ne semble pas observée, les lépreux ne sont en tout cas pas enterrés au même endroit que les autres membres de la caste. On nous a parlé d'un enterrement au bord de la rivière « pour les purifier, pour qu'ils ne renaissent pas lépreux », « parce qu'ils ont peut-être péché », « pour qu'ils ne deviennent pas des fantômes ! » Les lépreux vivants sont installés dans une demeure distincte mais ne sont pas réunis les uns aux autres. On nous a affirmé qu'ils n'étaient pas hors-caste.

⁵⁵ Cette information recueillie par nous confirme M. A. SHERRING (Hindu Tribes and Castes in Benares, Calcutta 1872-81) qui parle de mariage « sans consistance » chez les Nahals et aussi l'opinion du « collector » cité à diverses reprises.

Il y aurait aussi un enterrement spécial pour ceux qui sont hors-caste parce qu'ils ont épousé quelqu'un appartenant au même clan, nous dit-on à Chikalda. Les gens mariés ne pourraient pas toucher le cadavre. – Comme nous l'avons dit plus haut, il semble y avoir des chants accompagnés avec des tambours, des cymbales, pendant l'agonie⁵⁶. On coucherait le mourant sur le sol et on l'enduirait de *sendhur*.

Le cadavre est transporté sur un brancard de bambou, parfois aussi, nous dit-on, sur un assemblage très primitif de quelques branches ou, si j'ai bien compris, sur son *palang*. Aucun cercueil n'est utilisé. Le mort est enveloppé dans un drap qui peut être un *dhoti*. Le drap doit, dans certains villages, être de couleur blanche pour les hommes, rouge ou rose pour les femmes. Ailleurs, notamment dans la zone I, cette dernière distinction n'existe pas.

On met un peu d'argent dans la bouche du mort, en tout cas dans les zones II et III. Dans une partie de la zone I, peut-être ailleurs aussi, on lui abandonne du riz.

Dans la zone II, on nous dit une fois qu'on lui laissait aussi du *kuku* et du *gulal*, une autre fois qu'après cinq ou six jours on déposait du *haldi* sur sa tombe.

Dans les zones I et III on nous parla de nourriture. A Chikalda : « oui, sur la tombe, près de la tête, de l'eau, du blé ou quelque'autre ravitaillement ». Loin de là, dans la zone III : « du pain de *juari*, un pot avec de l'eau que nous portons là dans une *lota* ». A Dhertelai : « dans la bouche, du riz seulement » ; à Dharni : « du riz, du *dal* ; nous allumons un feu près du mort à qui nous ne laissons aucun ornement ».

Selon RUSSELL on laisserait de la nourriture au mort ce qui est donc confirmé par notre propre enquête.

Dix jours après la mort, un banquet est offert par la famille du défunt, un repas végétarien. On nous précisa à Bikangaon (zone III) : « avec des douceurs, du riz et du blé ». « Après dix jours, les Nahals font un présent au Brahmane [consistant en une vache] », nous dit-on aussi au même endroit.

Toujours à Bikangaon, on nous donna les renseignements suivants sur la célébration de la *shraddh* par les Nahals : « les rites comportent un nettoyage de la maison avec de la bouse de vache et un bain. On mange bien (*ghi*, *gur*, herbe *panda*). Avant le repas, on célèbre un culte et allume un feu au milieu de la demeure.

En ce qui concerne les banquets post mortem, on nous parla près de Sendwa (zone III) de deux dîners, l'un le jour de la mort et l'autre le onzième jour, ceci en plus de celui du dixième. On ajouta que pour les célibataires, il y avait un repas le cinquième jour. Il semble que la famille du mort est impure et qu'on lui jette les choses pour ne pas la toucher. En ce qui concerne la famille du lépreux mort, la chose me semble hautement probable.

Héritage. – Pour ce qui est de l'héritage, voici les informations que j'ai recueillies, entre autres à Chikalda : « pas de préférence pour l'aîné, le de cujus peut, s'il le désire, donner moins à ses filles qu'à ses fils et même les

⁵⁶ Voir aussi ce que j'ai dit dans le chapitre 3 de cette trompette qui serait utilisée pendant les funérailles.

déshériter totalement. Si la mère est jeune, elle reçoit tout (?). » Voir aussi ce qu'on m'a dit à Chikalda sur le sort des bijoux dans la partie de cet article consacrée à ce dernier domaine.

5. Vie religieuse

Certains sujets seront effleurés deux fois : premièrement, au début de ce chapitre, et deuxièmement, à propos du *parial*. Ceci découle de certains liens suggérés ou signalés et ne doit pas amener à croire que l'auteur soit arrivé à délimiter exactement un complexe culturel lié au *parial*. Le culte de *Bhagwan* sera traité plus loin pour faciliter une vue générale de tout ce qui concerne ce dernier sujet.

Les Nahals, vraisemblablement pour cause de pauvreté ⁵⁷, ont moins d'images et d'idoles que leurs voisins. On trouve, cependant, chez certains d'entre eux, ces images en couleur de 25-40 cm. représentant des groupes de dieux, images qui ne sont pas faites par les Nahals et s'achètent dans les magasins des villes. On découvre aussi, chez les Nahals, des pierres teintes. Nous avons vu, devant une maison de Pokar (près de Bhagwanpura, zone II), trois pierres l'une à côté de l'autre, teintes en rouge. « Nous avons mis ce dieu contre notre maison ; si nous en construisons une autre, nous ferons de même » déclara à un missionnaire qui eut parfois la bienveillance de nous servir de traducteur, le propriétaire de l'idole. Ailleurs, on nous dit que, lorsque la pierre est enduite de *kuku*, elle voit la divinité s'incorporer en elle. Les dessins stylisés sur de rares maisons auraient aussi un sens religieux. Pierres et images sont parfois l'objet de rites, mais je n'ai jamais vu de véritables statues-idoles chez les Nahals. Certes, l'un d'eux, à Chikalda, dit qu'il se rendait parfois à un autel situé devant le *dak-bungalow*. Ce lieu de culte comportait deux statuette de *Nandin* bien sculptées et serait dédié à *Coklimata*, déesse de la coqueluche. Cet autel était visité par bien des non-Nahals aussi et n'avait, certes, pas été construit par les Nahals. Dans un village que j'ai visité, *Radjal* et *Bhilat* ne sont pas matériellement représentés malgré l'importance qu'ils ont dans la région.

En dehors des sacrifices d'animaux, les idoles reçoivent du *kuku*, du *missi* ⁵⁸, de l'*agarbati*, du *sindu* (*sendhur*? ⁵⁹) ainsi que des noix de coco. Si j'ai bien compris, on nous a signalé, en outre, des offrandes de fleurs, notamment de fleurs de blé, de riz, de feuilles vertes, de *gur*, de *ghi*, de *kapur*, de citrons, d'un mélange à base de lait, de lait caillé et de *dahi*.

Chèvres et poules sont offertes aux *deos* et *devis*. Il semble que les chèvres jouent ici le plus grand rôle sauf pour les séances de guérison des *parial* où la poule est nettement plus importante.

Tandis que les Nahals rendent, en général, un culte annuel à chaque

⁵⁷ D'après l'opinion de Balahis que j'ai interrogés, les Nahals seraient, malgré cela « superstitieux », *pakka hindu* (ceci entendu comme opposition à « chrétiens »).

⁵⁸ Le *missi* est aussi utilisé pour se laver les dents (par les Nahals aussi ?).

⁵⁹ Suivant un témoin korku à Dhertelai (zone I) : « *kuku*, *missi*, *bas* ! » Il voulait sans doute dire qu'en fait les Nahals se contentaient d'offrir du *kuku* et du *missi*, sans que cette limitation soit imposée par la coutume.

dieu, les dévots le font chaque semaine ; les dévots d'une divinité particulière font de même pour la dite divinité. Nous avons assisté à une cérémonie religieuse qui avait lieu tous les mercredis, à Sirsud, dans la petite maison d'un vieux Nahal propriétaire d'une image pieuse. Cette célébration allait comprendre, nous avait-on annoncé, *puja*, *prasad*, etc. Divers personnages de haute caste chantèrent des hymnes, jouèrent de deux tambours, de l'harmonium portatif et d'une paire de cymbales. L'hôte préparait quelque chose dans un coin obscur, qui était, ensuite, déposé devant l'image par les officiants. Mon interprète balahi m'affirma que c'était du *ghi*. Le vieux Nahal avait une expression de gravité et d'humilité.

Médecine et superstitions. — Quelques mots sur la guérison des maladies. Plus loin nous parlerons du *parial* qui joue un rôle important dans ce domaine, de même que les vœux et offrandes aux êtres invisibles, notamment aux *pir* décédés.

A Chikalda, on nous raconta ce qui suit : « le Brahmane est pour nous aussi un personnage prestigieux ; le malade essaye de le mettre de son côté. Il lui montre ses mains. S'il possède une idole, il la prête au Brahmane qui l'emporte chez lui et exécute des rites religieux pour attirer la bienveillance de la divinité sur le propriétaire puis, après un jour, l'idole est rendue à ce dernier et les Nahals l'adorent ». Je sais que ce récit surprendra certains lecteurs, à cause de la position des Nahals dans le système des castes.

Un missionnaire nous raconta que les Nahals croyaient que certaines personnes provoquaient la maladie magiquement, qu'ils croyaient, donc, à la sorcellerie. J'ai eu l'occasion d'observer le même fait dans une caste voisine. Dans ces petits sacs, faits d'un morceau d'étoffe noué, qui sont parfois suspendus à l'intérieur des maisons nahales, il y a souvent des médicaments. Dans l'un de ces sacs, on nous dit qu'il y avait un fruit, *golen*, pour les enfants qui tousse. Dans un autre il y aurait eu, lorsque nous le vîmes, un autre médicament : *babaji*. Un missionnaire se plaignait devant moi de la médecine nahale : des Nahals refuseraient de se rendre à l'hôpital et, pour consoler les malades, leur donneraient trop de viande. Ils leur feraient aussi prendre des bains froids dont ils mourraient.

J'ai eu la très nette impression que les Nahals n'appréciaient pas les visites matinales. L'explication de ce fait, observé à Sirsud (zone II), nous fut donnée à Bikangaon (zone III) : « si le *sahab*⁶⁰ va au village tôt le matin, on verra sa face à ce moment-là et les enfants des femmes enceintes lui ressembleront ». Un fonctionnaire, non-Nahal, nia devant moi que les Nahals aient cette croyance. Cependant, cette dernière explique bien leur attitude^{60a}.

A Sirsud, nous avons observé que quatre svastikas accouplés étaient dessinés sur un van. Ce dessin serait fait sur des vans avant leur utilisation. S'agit-il de leur utilisation normale ou de leur emploi pour annoncer des naissances ?

⁶⁰ Telle est la prononciation locale du titre honorifique *sahib*.

^{60a} Voir aussi ce qui a été dit plus haut sur d'autres superstitions, à propos des Nahals sauvages.

D'après notre interprète SATJU, dont j'eus aussi le renseignement précédent, quand ils construisent une maison, les Nahals brûlent des feuilles de manguiers et des noix de coco devant la maison et ensuite font un banquet. Peut-être s'agit-il ici, en réalité, d'un exposé par SATJU de l'usage de sa propre caste, celle des Balahis.

Sur la métempsycose, on nous dit à Chikalda (zone I) : « Nous avons des signes sur le visage, grâce auxquels on nous reconnaîtra si nous revenons dans notre famille pendant une autre vie. Les gens seuls, sans famille, deviennent des animaux. Le sort, après la mort, est meilleur pour les bons. Ils renaîtront hommes. Les méchants renaîtront dans une famille qui les rendra bons. On peut choisir avant la mort sa vie future ». Je donne tel que je l'ai entendu ce récit plein d'apparentes contradictions.

Des Nahals du Nimar (zones II et III) nous dirent que l'homme bon renaîtra homme et l'homme mauvais, animal.

Les *parial* nahals sont l'équivalent des *barwa* balahis et des *parial* korkus, pour ne choisir que deux exemples. Nous entendîmes aussi d'autres noms pour le *parial*, chez les Nahals : *bar*, *uid*, « médecin de forêt », *pujari* et même *barwa*. *Parial* se prononcerait aussi *pariar* et *padiar*. Il est possible que les Nahals de la zone III n'emploient pas le terme *parial* et lui préfèrent l'expression *barwa* mais il est incontestable que, même parmi les Nahals très détachés des Korkus de la zone II, il en est beaucoup pour dire *parial*.

Quant au terme *punka-bunga* (que R. RAHMANN écrit *bhumka*⁶¹), j'y ai vu sur le terrain la désignation d'un personnage korku, certes, mais nullement nahal, même pas korku-nahal.

Les *parial* interviennent en cas de maladie ; ceci semble être leur activité principale mais non leur seule activité, si l'on retient comme établis les faits qu'on m'a révélés sur *Rajal* et sur le rôle des *barwa* nahals pendant la nuit du *Dassera* (voir plus loin). Pendant la séance chamanique, le *parial* tremble et un être surnaturel (en tout cas un *deo*, souvent, et peut-être parfois un *bhut* ou une *mata*) est censé descendre en lui. Il touche le malade pour découvrir ce dont il souffre⁶². La cérémonie comporte le sacrifice et la consommation d'une poule. Le sacrifice semble offert à la divinité qui, d'autre part, possède le *parial*. Une ficelle (de couleur rouge, du moins souvent) est mise au cou du malade, comme remède.

Le *parial* devrait, me dit-on, en principe, porter le costume et les accessoires que j'ai vus chez des confrères appartenant à d'autres castes : pantalons rouges, étoffe de même couleur à porter sur la tête, fouet à plusieurs queues en poil de buffle noirs et anneau à mettre au bras. Le *parial* nahal que j'ai vu ne posséderait pas ces choses (vraisemblablement pour cause de pauvreté). Le fouet semble servir à fouetter le mauvais esprit qui est dans le malade et pouvoir être remplacé par une corde.

J'ai entendu encore, sur les sujets qui nous occupent maintenant, les témoignages suivants :

⁶¹ Anthropos 54. 1959, p. 690.

⁶² J'ignore si les *parial* nahals brûlent le ventre des malades. Ma femme a constaté de visu des traces de telles brûlures chez des malades chamars, donc non-nahals.

1^o Dans la zone I, sur le sacrifice qui succède à la période de tremblements, de possession : « à la fin, on va à la rivière. On tue deux poules qu'on mange avec le *parial*. » *Mata!* et *Mata! Mata! Mata! deo!* entends-je distinctement commenter les Nahals. *Amba devi, Mahavir?*⁶³ Au moment où se déroule cette partie de la cérémonie, la divinité aurait déjà quitté le *parial*⁶⁴.

2^o Sur la ficelle qu'on met autour du cou du malade : « la ficelle est utilisée pour les maladies qui ne sont pas provoquées par un démon. »

Le *juari* joue un certain rôle dans la guérison des maladies. Voici deux témoignages donnant des détails à ce sujet : « on prépare une *lota* dans laquelle on met du *juari*, du *kuku* et une *pice* (une pièce de monnaie en bronze valant un quart d'anna). Le *parial* tremble avec la *lota* dans la main ». Ailleurs : « si c'est une simple maladie, sans démon, on donne du *juari* à manger au malade. »

En dehors de la poule, qui semble aussi devoir être procurée par la famille du malade, on nous parla de dons au *parial* de noix de coco, riz, douceurs de quatre sortes, citrons.

Peut-être ailleurs aussi, mais en tout cas dans une partie de la zone I, le *parial* reçoit une paie subordonnée à la guérison. Quant à ce en quoi consiste cette paie, il semble y avoir des variations locales. On nous parla une fois de cinq roupies et une autre fois d'un repas, sans argent.

Ce qui précède, lorsque la forme affirmative est utilisée, n'est pas toujours incontestablement le fait des Nahals. L'affirmation est beaucoup plus là pour indiquer qu'il s'agit de faits que l'auteur considère comme établis sur les *parial* et *barwa* en général. Pourquoi ? Parce que dans aucun autre domaine nous n'avons dû dans une telle mesure entendre les Balahis présents parler pour les Nahals. Ce fait, qui ne fut pas général mais très répandu, est, sans doute, lié à une certaine réserve des Nahals due, j'imagine, à la complication du phénomène et à son caractère particulièrement émouvant. Ce qui concerne le sacrifice de la poule, la paie du guérisseur, le rôle des *deo* dans la possession et le sacrifice, les ficelles autour du cou est sans doute pratiqué par les Nahals. Il n'est que probable qu'il en aille de même pour ce qui a trait au *juari*, à la corde, au costume, aux attouchements, aux tremblements.

A Chikalda, un missionnaire nous présenta une vieille personne de sexe féminin en nous disant qu'il s'agissait d'une magicienne. A Bikangaon, on nous parla d'un magicien-bandit nahal qui aurait sévi dans la contrée et que la police n'aurait pu arrêter. L'histoire semblait plaire aux Nahals mais je ne puis l'affirmer. Il semble que les Nahals ont dans la région une réputation de magiciens doués.

Bhagwan. — Nous grouperons ici tous les phénomènes importants concernant *Bhagwan*. *Bhagwan* (parfois *Vishnu-Bhagwan*) est considéré par les Nahals de la zone I, et peut-être par les autres aussi, comme le créateur du

⁶³ Voir plus loin.

⁶⁴ A Bhagwanpura (zone II) on nous parle d'une offre de chèvre ou de coq au *deo* (en l'occurrence *Bhilat deo*), le sang étant destiné au *deo* et la viande mangée par le *barwa* et d'autres personnes.

monde ⁶⁵ (et, nous dit-on, des dieux). Si nous avons ouï de nombreux propos sur son caractère de divinité la plus haute, nous avons aussi entendu une fois, dans la zone I, dire que *Mahadeo* était plus haut que lui et une autre fois, dans la zone III : « Nous ne savons lequel est le plus haut, *Mahadeo* ou *Bhagwan*. »

Dans le Nimar (zones II et III), le nom *Bhagwan* est un fait culturel très important. Il n'en va peut-être pas de même dans la zone I et, dans une partie de la dite aire, on parle plus volontiers de *Vishnu-Bhagwan*, de *Krishna-Bhagwan* ou de *Shankar-Bhagwan*.

Dans la zone II, j'ai souvent remarqué que, lorsqu'on regarde une image pieuse représentant un groupe de dieux, les Nahals réagissent en disant : *Bhagwan*. Dans la zone III, j'ai constaté, par contre, que *Bhagwan* se détachait très nettement comme divinité bien distincte. Par exemple, près de Sendwa, des Nahals, à qui j'avais fait demander d'énumérer leurs divinités, dirent : *Moti-mata*, *Mahadeo*, *Bhagwan*.

Dans la zone I (et peut-être ailleurs aussi), une fête est spécialement consacrée à *Bhagwan* : le *Jeroti* ou *Diroti*. Voici quelques détails qui nous furent exposés à ce sujet : « Nous connaissons la fête du *Jeroti* mais nous ne savons pas ce que c'est, nos parents savaient », « pas de *devi* ce jour-là, nous chantons, dansons et disons le nom de *Bhagwan* », « c'est la fête de *Krishna-Bhagwan* ». Il y a chez les Nahals l'idée qu'on ne peut (ou, peut-être, que les Nahals ne peuvent) savoir comment est *Bhagwan*. *Bhagwan* est prié fréquemment et brièvement. Voici encore quelques témoignages sur *Bhagwan* : à Chikalda : « nous disons : ô *Bhagwan*, sauve-moi ; nous disons d'abord : ô *Bhagwan*, puis nous prions une autre divinité ; *Bhagwan* n'est jamais descendu sur terre, peut-être le fera-t-il plus tard » ; ailleurs dans la zone I : « Nous ne faisons pas de sacrifices en l'honneur de *Bhagwan*, nous disons toujours son nom le matin ⁶⁶. » A la question : « *Bhagwan* est-il bon ? » j'obtins une réponse affirmative « Punit-il ? » « Non ! »

Dans la zone II, nous avons entendu ce renseignement : « nous invoquons *Bhagwan* en cas de difficulté en joignant les mains. »

Sur les autres noms de divinités chez les Nahals, on peut, entre autres, dire ce qui suit : *Mahadeo* est très important de même que *Kali* ; *Shankar* se rencontre assez souvent ; *Shiva* est un nom jamais (ou peut-être très rarement) employé. Nous n'avons jamais entendu parler de *Ganesh* chez les Nahals ; le groupe de divinités du groupe de *Vishnu* est nettement un fait culturel moins important que celui des dieux et déesses shivaïstes, sauf dans la région de Dharni et Dhertelai (partie de la zone I) ; importance de *Moti-mata* dans la zone III ⁶⁷ ; grande importance des divinités féminines dans la zone I où on dit souvent : *Mata*, *Mata*, *Mata* ! ; signalons aussi *Amba-devi* (en tout cas dans la zone I) « qui vit dans la ville de Chapur » et à qui, rappelons-le, est lié un tatouage féminin ; il y a aussi *Maskei mata* (ce nom n'est

⁶⁵ Cette certitude, à laquelle j'arrivai sur le terrain, confirme FUCHS, What some Tribes of Central India Think about God (voir note 7).

⁶⁶ C'est à peu près ce que dit aussi FUCHS (voir la note précédente).

⁶⁷ Un fonctionnaire me suggéra d'appeler *Moti-mata* « *Beri-mata* ». Voulait-il dire *Bari-mata* ?

pas universel chez les Nahals, à Dhertelai on appellerait la même divinité *Durki*) ; dans la zone II, ou dans une partie de celle-ci, les divinités féminines semblent moins importantes qu'ailleurs.

Les fleuves sacrés jouent un rôle assez important dans la piété des Nahals (en tout cas dans la zone II). Nous avons vu, dans une demeure, une corbeille pyramidale qui servirait à transporter la déesse *Ganga* dans les processions et, dans une autre maison, un petit sac fait d'une étoffe nouée qui contiendrait du sable de la *Narbadda*.

Chatti-devi intervient le cinquième ou le sixième jour après la naissance. Notre interprète *SATJU* demanda à divers Nahals comment ils expliquaient que quelqu'un soit mangé par un tigre. « *Chatti-devi* a écrit quelque chose de méchant sur son front », répondirent-ils. Les quatre svastikas accouplés que je vis sur un van (voir plus haut) et sur une demeure nahale, seraient liés à *Chatti-devi*.

Behru, « dieu de toute l'Inde mais spécialement prié par les Nahals » interviendrait au coupage des cheveux, après la naissance, au mariage, etc.⁶⁸.

Les *deo* jouent un grand rôle chez les Nahals, les *bhut* et les fantômes, semble-t-il, aussi. Les Nahals rendent un culte à certains êtres surnaturels qu'ils considèrent comme méchants. *Bhilat* serait de ceux-ci. C'est une divinité qui joue un grand rôle chez les Nahals du Nimar central et oriental (zone II, partie de la zone III). Je le crois moins important, si ce n'est inexistant, dans la zone I, où je n'en entendis pas parler.

Bhilat (*Bhilat-deo*) est au nombre des esprits qui possèdent les *parial*. De l'avis de notre interprète balahi, *Bhilat* se confondrait avec *Nag*, le serpent. Ce dernier est aussi adoré par les Nahals. Cependant, si ma mémoire ne me trompe pas, le serpent qui était dessiné sur toutes les maisons balahies d'un village où nous vécûmes longtemps était absent des demeures nahales. Selon un informateur, non-nahal, les Nahals demanderaient au cobra, un an après que ce dernier ait piqué quelqu'un, la raison de ce comportement. Il y aurait des images de *Bhilat*, mais nous avons visité un village où, malgré le rôle qu'y jouait cette divinité, les Nahals n'en possédaient aucune. *Bhilat* serait prié, entre autres, à l'époque de la naissance. Dans certains villages de la zone II (peut-être ailleurs aussi), *Radjal* serait réputé plus puissant et aurait plus de prestige que *Bhilat*. Il aurait, jadis, possédé un *parial*, aujourd'hui décédé. Ce magicien aurait su lire sans avoir jamais appris à le faire, ceci grâce à *Radjal* qui aurait aussi fait de lui un excellent guérisseur.

Les pierres teintes en rouge que je vis à Pokar, près de Bhagwanpura (voir plus haut) incarneraient une divinité possédant des *parial*. Je me demande s'il ne s'agit pas de *Radjal*. Soit dit en passant, un *parial* korku que nous vîmes dans la zone II connaîtrait *Bhilat* mais serait, lui, possédé par *Nayak*.

Autres noms de divinités entendus pendant nos questionnaires : *Japurata*,

⁶⁸ *Behru* et *Bhilat* (voir plus bas) sont liés l'un à l'autre et semblent très secondaires, dans l'étude de FUCHS sur les Balahis, *The Children of Hari*. Sans doute y a-t-il là un complexe culturel qui, à l'arrière-plan chez les Balahis, prend au contraire une importance singulière chez les Nahals.

Kundevi, *Wagaela* (?), *Bhageswori-mata*, *Mutua-deo*, *Cokli-mata* (déesse de la coqueluche, déjà mentionnée). On nous parla une fois d'un rôle de la *Trimurti* à l'époque de la naissance.

Nous avons vu que les Nahals priaient parfois les *pir*. « En cas de difficulté, nous leur apportons de l'*agarbati*, etc. » Les Nahals n'iraient jamais s'agenouiller dans les mosquées. Je n'ai jamais vu de Nahals musulmans, on ne m'en a jamais signalés non plus. Sans doute n'y en a-t-il pas. Il y a de nombreux Nahals chrétiens dans la zone I. On y voit des médailles pieuses catholiques au cou des enfants même dans des villages où il n'y a pas de missionnaires ; quant au village de Bhiltela, près de Chikalda, il est, nous l'avons vu, entièrement lié aux missions. Par contre, on nous a dit dans la zone III : « nous ne connaissons pas les dieux chrétiens. »

D'autres divinités seront signalées plus loin.

Dieux et clans. – Il y a des êtres surnaturels qui ne sont priés que par un clan. Voici les noms de quelques clans : l'arbre *Jamun*, *Mahèlia* ou *Malia* (les membres de ce clan prieraient un tigre avant le mariage), *Gulleria* ou *Gula* (il s'agirait, me dit-on, de nouveau d'un arbre, lequel serait aussi prié avant le mariage), *Amlia* ou *Amali* (est-ce l'arbre qu'on écrit parfois *imli*, le tamarin ?), *Saoner* (l'arbre du *san*). J'entendis encore les noms suivants : Herbe, Feuille, Terre, *Juari*, *Chivan* (il s'agirait de nouveau d'un arbre), l'arbre *Bhilawa*, *Degalas* (il s'agirait encore d'un arbre). Eau, un certain poisson, Rat, *Akandi* (il s'agirait d'une étoile), *Donchiman* (il s'agirait d'une racine), *Aula*, *Athia*, *Ischlawad*, *Dolia*, *Baria*, la déesse *Bhagoti*, *Semor* (on me dit qu'il s'agit d'un arbre, c'est sans doute l'arbre qui s'écrit aussi *semal*). Enfin mon interprète hindi-anglais m'a écrit ce dernier nom de clan sur une feuille : *Khichya*. Je m'excuse du caractère imprécis de ces renseignements. Une personne sachant le hindi pourrait déjà bien améliorer l'exposé qui précède, même sans autres connaissances indologiques.

Saoner est donc le nom d'un des clans nahals. RUSSELL, avant moi, avait déjà remarqué ce fait. Voici donc son observation confirmée. *Saoner* est probablement, en outre, plus qu'un clan⁶⁹ et une divinité de clan. Dans la zone I, plus exactement à Sirsud, on nous dit : « c'est une grande déesse des Nahals, c'est un arbre qui pousse dans le Malwa ». Rappelons que le *rao* vient (ou est réputé venir) du Malwa. Ce n'est que plus tard qu'on nous dit que *Saoner* n'est priée que par un clan. On nous expliqua aussi que *Saoner* était priée avant le mariage et peinte sur les maisons. Nous avons vu sur une demeure un dessin très stylisé d'un arbre dont les branches s'élevaient à mesure qu'elles s'éloignaient du tronc, probablement *Saoner*. Nous vîmes ce croquis très près de là où nous fîmes la connaissance de *Saoner*.

Les arbres ont une importance très grande chez les Nahals : nous venons de voir combien de clans ont des noms d'arbres ; des arbres entourés de pierres, visiblement soignés avec attention, sont bien plus fréquents chez les Nahals que dans la population voisine ; dans un village de la zone I, par exemple,

⁶⁹ Peut-être aussi n'est-ce qu'un clan (et son patron) mais un clan particulièrement important.

il n'y avait qu'un seul arbre et c'était devant la seule maison nahale, tandis que les maisons korkues voisines, n'en avaient pas ; il y a l'importance de *Saoner* ; rappelons, enfin, l'importance des arbres dans les chansons.

Mettons en regard de ces constatations cette observation de SHERRING citant un capitaine anglais qui racontait que les Nahals vivaient principalement de racines et de fruits.

Dernière observation à mettre en rapport avec ce qui concerne les problèmes claniques : il y aurait deux camps à Sirsud, chez les Nahals. Il ne s'agirait pas de clans. Chaque camp aurait son tambour, on se le disputerait et ceci entraînerait des luttes.

Fêtes périodiques. — Dans de nombreux villages, les Nahals fêtent le *Rakhi* qui s'appellerait en korku *Dolar*. Il semble que dans une partie de la zone I, les Nahals ne célèbrent pas cette fête, imitant, semble-t-il, en cela le reste de la population locale. A Chikalda, on nous dit ceci : « ce jour-là, nous mettons un petit bateau dans la rivière, le bateau traverse le cours d'eau et à ce moment on chante : vous nous abandonnez ! (ou : tu nous abandonnes ?) » Nous avons entendu, à Chikalda aussi, un chant qui serait chanté normalement le jour du *Rakhi*. En entrant dans une maison nahale, dans la zone II, nous avons remarqué, suspendus à la porte, des fils (rouges et bleus) dont les deux extrémités étaient réunies, formant bracelets, avec des médailles de papier. Ceci est lié au *Rakhi*. On nous explique : « ce sont là des porte-bonheur ; le jour du *Rakhi*, on les met au bras d'une femme et ils signifient : tu es mon amie, il faut que tu restes. »

Les Nahals célèbrent le *Dassera*. Dans la zone II, nous avons remarqué une fois, dans une demeure, du *juari* récolté solennellement le jour du *Dassera*. A Chikalda (zone I), on nous raconte : « tout le village achète une chèvre et l'apporte à la *devi*, ce jour-là. Nous chantons certains chants lors de cette fête. Nous y adorons *Dassera-deo* ». Ailleurs, dans la zone III : « avant la nuit du *Dassera*, tous les fantômes sont dans la jungle. On y fait une *puja*. Les *barwa* mettent alors leurs bracelets magiques au bras. »

Les Nahals (en tout cas ceux de la zone I, où j'ai le plus spécialement étudié les questions de cet ordre) fêtent le *Pola* qu'ils considèrent comme une fête du gros bétail (non-femelle et plutôt buffle que bœuf, me semble-t-il). Ce gros bétail est paré et peint en cette circonstance. *Mahavir* jouerait un rôle particulièrement important lors de cette fête (!) ainsi qu'un certain *deo* ; suivant un informateur : *Pola-deo*, suivant un autre *Kera-deo*. On fêterait en même temps *Mahadeo*, ferait des offrandes aux divinités et banquetterait.

On exécuta pour nous à Chikalda un chant d'hommes, accompagné par deux joueurs de tambour, qui ferait partie de la célébration du *Pola*, au milieu de la saison des pluies, quelque temps avant *Diwali*. Voici le commentaire que nous entendîmes après le chant : « les vaches vont dans la jungle tandis que la mère de famille dit successivement aux divers membres de la famille : allez dans la jungle ! »

Ailleurs dans la zone I, notre interprète, non-nahal, décrivit la célébration du *Pola* dans son village (Harswara, en zone II). Les Nahals semblaient d'accord avec son récit. « On tend une corde que les bœufs font céder. C'est

le *kotwal*, un Balahi, qui remet chaque fois la corde à sa place. Le propriétaire du bœuf qui a fait céder la corde donne 1 R. 4 a. au *kotwal*. » On crierait : *ho ! ho !* en cette occasion.

Dans divers villages de la zone I, où nous avons le plus questionné les Nahals sur leurs fêtes, existe une fête de la nuit de pleine lune. Certaines agglomérations de la dite zone semblent l'ignorer. On y ferait un grand feu, un banquet, y danserait et chanterait. Un groupe de femmes de Chikalda exécuta pour nous un chant qui ferait partie de cette fête. Elles chantèrent en cercle, en se tenant par le bras. Les paroles signifieraient : « ô Mère, vous êtes seule » et seraient adressées à la mère de famille.

Un Nahal de Chikalda nous décrivit aussi la fête de *Bawani* (parfois avant, parfois après le *Holi*) où « on tuerait une chèvre devant la déesse et lui ferait aussi d'autres offrandes qu'on consommerait ensuite. »

Les Nahals célèbrent le *Holi* et le *jat-patel* y joue un rôle particulier. J'ai surpris des Nahals dans leur quartier d'un village de la zone II, quelque temps après le début de la fête en question. Les hommes étaient couverts de peinture rouge sur le visage et sur les vêtements. Tous les Nahals étaient très gais. On brûle, à cette occasion, une effigie, le *Holi*. Nous avons entendu et vu des chants et des danses normalement réservés au *Holi*. Nombreux sont les chants qui se chantent pendant cette fête. A Chikalda, on nous décrivit le feu de bois et de bouse allumé au *Holi* et on nous dit que le culte était commencé par le *patel* avant d'être poursuivi par tout le village (offrandes de noix de coco, etc.) Ailleurs, on nous dit que c'était *Ravana*, représenté par un personnage en papier, qu'on brûlait le jour du *Holi*.

Le *Diwali* me semble peu important chez les Nahals. Pourtant, partout où nous demandâmes aux Nahals la liste de leurs fêtes (c'est-à-dire dans tous les villages de la zone I), le *Diwali* fut cité. A Chikalda, on nous dit : « il y a des lampes allumées partout. On colorie les animaux (vaches, buffles) et on les adore lors de cette fête. »

Les Nahals fêtent aussi le *Jeroti* ; nous en avons déjà parlé. Un Nahal de la zone I nous chanta un chant normalement chanté à la naissance de *Krishna*, nous dit-il. Des Nahals fêteraient aussi le *Nag Panchami* et le *Diduoli* (?). Il y a aussi l'*Akali* qui me semble d'importance secondaire là où je l'ai étudié, brièvement. Il semble n'y avoir ni chasse cérémonielle, ni grande fête de moisson⁷⁰. Cependant les Nahals font des vœux ou des offrandes (de noix de coco, de *kuku*, etc.) à des *devi* ou à des *buth* pour le succès de la moisson ou si la moisson est mauvaise.

⁷⁰ Il est vrai que, sur ce point, nous avons entendu un témoignage contraire d'un missionnaire.

Notes on the Scavenger Caste of Northern Madhya Pradesh, India

By JOSEPH THALIATH

Contents :

1. Name
2. Religion
3. Social Customs
 - a) Childbirth
 - b) Marriage
 - c) Sickness and Death

The scavenger or sweeper, known in northern India as Mehtar or Bhangi, belongs to the Scheduled Castes, that is, he is outside the Hindu fold though he may follow the Hindu religion and Hindu social customs. He is an untouchable because of his profession which consists in removing the night soil, cleaning the streets and houses and carrying away the refuse.

1. Name

The scavenger of northern India goes under several names. He is mainly called Mehtar or Bhangi, but also Valmikia, Lalbaig, Dhoria, Dharwani, Krath or Chooda.

Mehtar is a word of Persian origin which means prince or leader. "Its application to the caste, the most abject and despised in the Hindu community, is perhaps partly ironical ; but all the low castes have honorific titles, which are used as a method of address either from ordinary politeness or by those requiring some service, on the principle, as the Hindus say, that you may call an ass your uncle if you want him to do something for you." ¹

The local etymology of the title is different. One of my informants, SAMBU RAM, aged 60, of Sagar, M. P., told me that they got the name of

¹ R. V. RUSSEL and HIRA LĀL, *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. London 1916, Vol. 4, p. 216.

mehtar from their profession of sweeping the earth. The word *mahi* in Sanskrit means "earth" and *thirna* in Hindi means "to be absolved". Since they "absolve" the earth from dirt and refuse, there is the name *mehtar* for them. According to another theory the name *mehtar* is derived from the word *meh*, which in Sanskrit means "urine", while *ther*, of Persian origin, means "saturated". Since by profession they work with night soil, this explanation appears to them appropriate. But there is no doubt that the word *mehtar* is really a title meaning "prince".

Bhangi is a Hindi word meaning "one addicted to drinking *bhāṅg*". *Bhāṅg* is an intoxicating drug prepared from hemp leaves. Since the word *bhangi* in no way denotes their profession, the sweepers may have acquired this name due to their common use of *bhāṅg* at one or other time². According to SAMBU RAM, my informant, however, *Bhangi*³ is a name for God and since the scavengers are children of God they are called *bhangi*. They are known also as *sarbhāṅgi*, because they are one with all and at the same time they are separated.

SAMBU RAM confirms this assertion by quoting the following words from an old booklet, *Shri Balmik Sar Bhāṅg Jāthi Mathbeth*, published by SANTH MANGAL DAS (Allahabad 1932). *Bhagwan ke avthar ki jānam saki ke chowbis* (24) *veh adhiyay me Shri Bhagwanji ka nam Bhangi lika huwa hai. Ab sochna chahiye ki jab Bhagwan ki jāthi Bhangi hai tho yah awr jāthi sab pakad hai. En sab jāthi namong me jāthi nam Bhangi nam sab se bada hai* (p. 5). The literal translation is that "In the 24th chapter of the Genealogy of the Incarnation of God, the name of God is written as *Bhangi*; now it is to be considered that when the caste of God is *Bhangi*, then all the other castes are a fraud; out of all the castes the *Bhangi* caste is the highest". Further on in the same booklet (p. 9), the author puts the question how God became a *Bhangi* by caste. He gives the answer, "As God does not differentiate anyone, so the *Bhangi* too does not differentiate anyone or mix with anyone. Therefore this God is the Father of the *Bhangi*. Besides the *Bhangi* is considered to be of the family of God because God is untouchable, and likewise the *Bhangi* too is untouchable; he respects everyone and considers everyone above him; he loves all and for the benefit of the world, he does this work by which diseases are removed and a healthy population is formed. *Bhangi* and Ganges are brother and sister, for both wash away the sins of others; both are holy and a treasure of salvation".

In the olden days their name was supposed to be Valmikia⁴. According to SAMBU RAM the origin of this name is as follows: Once upon a time there was a Brahmin whose name was *Baron*. He became a *sadhu* and went to the

² The use of *bhāṅg* (hemp) is very common among the peasants of northern India, but especially among the sweepers and scavengers of these regions, obviously, to deaden their natural aversion to the kind of work they have to do. It is taken as a beverage or in the form of a sweetmeat.

³ *Bhangi* in this sense is obviously the same as *Bhagwan*, a common name of God among the Hindus.

⁴ VALMIKI is the famous author of the *Rāmāyaṇa*, one of the two great epics of Hinduism.

forest to meditate and do penance. Seeing the austere practices of *Baron*, God *Indra* was worried. Consequently he sent a woman to tempt *Baron* and make him change his life of penance. When *Baron* saw the woman he had a pollution and the woman collected the semen with her hands and kept it in an empty pot. Two children were born in that pot and they were named *August* and *Vasisht*. A little of the semen was left on the ground and on that spot a baby was born who was looked after by a Mehtar woman whose name was *Krathni*. As he grew up, he was anxious to know about his origin and parentage. So he prayed to God and finally realized what his origin was. He then left his step-parents and went to the forest in order to lead a life of penance and meditation. He did *bajan* (prayer and penance) for such a long period that he was completely covered with mud. The shape of the mud which covered him was similar to the roof of a house, which is known as *bam*. Hence the person who was inside the *bam* was called *Balmiki* or *Valmiki*. Since *Krathni* of the Mehtar caste looked after *Valmiki*, the Mehtar regard him as their guru (religious teacher), hence they are called *Balmikia* or *Valmikia*. Since the name of *Krathni*'s husband was *Krath*, the Mehtar are also known as *Krath*.

According to SANTH MANGAL DAS the *Maha Rashi* (great Sage) *Shri Balmiki* is the father and guru of the Bhangi. In his booklet *Shri Balmik Sar Bhang Jathi Mathbeth* (p. 15) he says :

In MANU'S *Smrithi* (*Osan Smrithi*) the origin of the Bhangi is given as follows : In the beginning there was *Shri Nirakar Maha Soonia* ⁵. The wife of *Soonia* was *Vaishno Devi* ⁶. The son of *Vaishno Devi* was *Thri Ang* whose wife was *Shiva Ling Devi*. She brought forth *Anil* [Wind or Air] who married *Savitri Devi*. Her son was *Dhasta* whose wife was *Thri Sooltha Devi*. *Shri Swag Eswar*, son of *Thri Sooltha Devi*, took to wife *Go Athma Devi* whose son was *Vas Rashi*. He married *Hira Devi*. She brought forth *Brahma Rashi* who married *Vidha Devi* from whom *Varunak Muni Prachetha* was born. His wife was *Charsini* and her son was *Shri Sathgurudev Sami Shri Valmiki*. Through his penitential powers he gave birth to a man whose name was *Chunar*. At that time there also lived a Brahmin who had a daughter. When she died, she was cremated by her father and the ashes and bones were thrown into the river Ganges. Afterwards this virgin came to life as a *Chooda* ⁷ and was married by *Chunar*. The name of this Brahmin-Mehtar virgin was *Sakavathi*. They had three children, *Mathang* [Elephant], *Gadhi* [the father of *Vishwamitra*] and *Kalia* [a particular serpent which was brought into subjection by Lord *Krishna*]. This is the genealogy of the Bhangi. Besides, it is written in the story of *Nachiketha* [a Hindu saint] that *Shri Valmiki* always goes to the Court of *Dharma Raja* (god of the dead) in order to judge the good and the wicked. How happy the Bhangi should be, therefore, to have a guru in the person of *Shri Valmiki* !

"Lalbaig" is another name for the Mehtar. According to SAMBU RAM'S account of their folklore, this name was given to them by the Muslims. Once upon a time there was a Muslim in Hyderabad whose name was *Lalbaig*. One day he stole a fowl and ate it. At about four in the morning, the fowl started crying in his stomach, saying, *Sath guru thu* ! "You are the true guru !" At

⁵ *Nirakar* "without form", i. e. God ; *Maha soonia* "great emptiness".

⁶ An epithet used for the goddess *Durga*.

⁷ It may be noted in this connection that in Punjab a Mehtar is addressed as *Chooda*.

sunrise he went to a *baba*⁸, saying, "The fowl I ate after stealing it is making a noise in my stomach; for I have committed a crime. Grant me pardon and I shall become your disciple." In order to receive *Lalbaig* into the Mehtar caste and initiate him as a disciple of the *baba*, he had to offer a *puja* (sacrifice) at the *chabuthra*⁹ by burning incense; while putting incense in the fire he had to say, *Tu hi hai ek, therā nam ki tek, kottah kare, kare ko thu hi dhek* "you are one, at your name I am kneeling; whether I do good or evil, you see." After the *puja* *Lalbaig* was admitted to the Mehtar caste and was made a disciple of the *baba*; hence the Muslims started calling them *Lalbaig*.

According to MOHAN NIHARI, a Mehtar of Bina, the name *Lalbaig* is wrongly attributed to them. Since *Valmiki* is their guru, their real name is *Valmikia*. *Lalbaig* was only a disciple of *Valmiki*. Hence the Mehtar should not be called *Lalbaig* but *Valmikia*. Their favourite deity is *Shri Ram Chandraji*; for VALMIKI wrote the *Rāmāyana* 10,000 years before the birth of *Shri Ram*.

In some places they are called *Dhoria* because they take the dogs out on chains; in other places they are known as *Dharwani*, for they stand in attendance at the door of other people.

Here is the story of how, according to SAMBU RAM, they got the name of *Dhoria*: Once upon a time in a certain country there were two brothers. The elder was Jugar Singh and the younger was Hardol. Sathi, the wife of Jugar Singh, was very much devoted to her brother-in-law Hardol. She loved him with a pure love and looked after him as if he had been her own brother. The evil-minded people started a piece of gossip against Sathi and Hardol. At last the slander reached the ears of Jugar Singh who ordered his wife to mix poison in the food of Hardol. With a sorrowful heart she obeyed her husband and gave the poisoned food to Hardol who died instantly. He had two dogs which were looked after by Sham the Mehtar. After Hardol's death Sathi, the wife of Jugar Singh, Sham, the Mehtar, Hardol's dogs and all his cattle suddenly died. This proved Sathi's innocence and Sham's devotedness. According to SAMBU RAM both Mehtar and Hindus regard Hardol as a god and Sathi, the wife of Jugar Singh, as a goddess. Moreover, they offer a *puja* to Sham as well as to Hardol and Sathi. It may be for this reason that SANTH MANGAL DAS in his booklet *Shri Balmik Sar Bangh Jathi Mathbeth* says (p. 13): "Those who desire to have true learning, let them take the example from the Bhangi and the dog. Both are very useful to the world and both are our gurus. Anyone can learn from them both because they are useful and obedient."

SAMBU RAM, who is at the same time a *sadhu* (sage or hermit), a guru, and a priest (*pujari*) of the Mehtar¹⁰, says that they are *Sudras*, the domestic

⁸ A guru of the *Valmikia* or Mehtar caste. A *sadhu* is also addressed as *baba*.

⁹ This is a platform two feet square and two feet high made with mud in front of the house for the purpose of offering a *puja*.

¹⁰ About the *sadhu* and guru of the Mehtar caste see also S. FUCHS, *The Scavengers of the Nimar District in Madhya Pradesh*. *Journal of the Bombay Branch, Asiatic Society* 27. 1951, Part. 1, p. 88.

servants of the Vedic Age. The *Brahmans*, *Kshatriyas*, *Vaisyas* and *Sudras* are the children of the same father of whom *Brahmana* was the eldest and *Sudra* the youngest. These four sons may be compared with the parts of the human body i. e. to the head, chest, stomach and legs. All the parts are equally important and, as SAMBU RAM puts it, if there are no legs, the head will be down and it will have to take the lowest place. Hence the head should love and respect the legs for keeping it high.

The Mehtar sub-castes are the Basor, the Dumar and the Hela. The folklore account given by SAMBU RAM and by LALA RAM of Gwalior about the origin of these sub-castes is very interesting. Once upon a time there lived a Bhangi couple with four sons whose names were *Mehtar*, *Basor*, *Dumar* and *Hela*. In accordance with the ancient custom, when the couple became old, they entrusted the management of the house to their eldest son *Mehtar* and went to the forest to lead a life of *bajan* (prayer and penance). During that time the Raja (ruler) of the place was a Muslim known as *Badsha*. On the occasion of the *Id* feast, *Mehtar* went to pay his respects to the king, who presented him with a horse in recognition of his devoted services. *Mehtar* took the horse to his house. Meanwhile the Muslim neighbours came to *Mehtar's* house inquiring whether they had offered the goat for the *Id* feast. *Mehtar* replied that they had not because the offering of the goat was the work of the *mullaji* (Muslim priest) and not theirs. Since there was no goat, the Muslims insisted that they should offer the horse presented by the king. In order to avoid any unpleasantness, *Mehtar* and his brothers requested the *mullaji* to offer the horse in place of the goat. He complied with their request and took one leg of the horse as a remuneration for his work. *Mehtar* was a great devotee of *Valmiki* whom he looked upon as his guru ; therefore he did not eat the horse-meat ; but his brothers *Basor*, *Dumar* and *Hela* ate it. Someone carried the story to the king, who ordered *Mehtar* and his brothers to be brought into his presence. *Badsha* questioned them on what they had done with the horse which he had presented to them. When they confessed that it had been killed without his permission, the king became very annoyed and ordered them to be taken out in a boat and drowned in the sea. On hearing their death sentence, the three brothers who had eaten the horse-meat determined to save their lives. While they were being taken by the soldiers, *Basor* fled and hid in the crops of his fields. Hence *Basor* was also known as "Dhanak". *Dumar* also escaped by hiding in the water. When they were on the sea-shore, *Hela* jumped into the sea and swam with the waves, thus saving his life. Only *Mehtar*, the innocent one, neither hid nor jumped into the sea. He brought to his memory *Valmiki's* promise that he would be his protector in his difficulties and troubles. When the soldiers threw him into the sea, *Mehtar* raised his heart in prayer to *Valmiki* who told him not to be afraid. *Mehtar* was thrown into the sea but floated on the surface of the water without getting drowned. The soldiers were astonished at this miracle and at once reported the matter to the king. He therefore ordered *Mehtar* to be brought back and asked him whether he had eaten the horse-meat or not. When he replied that he had neither killed the horse nor eaten the meat, the king told him to bring

back the horse. *Mehtar* went to his brothers and asked them to collect all the bones of the horse they had eaten. Meanwhile *Mehtar* prayed to *Valmiki* who ordered him to put a sheet of cloth over the bones. *Mehtar* informed the king that the horse was under the sheet and the Raja asked him to remove it. Before doing so, *Mehtar* offered a *puja* to *Valmiki* by burning incense. He prayed fervently to his guru to be his protector and then removed the sheet. To the surprise of all present, the horse came to life but it had only three legs. *Badsha* asked *Mehtar* where the other leg was. *Mehtar* begged the king to ask the *mullaji* about it. The king sent for the *mullaji* and questioned him about the fourth leg. Since the *mullaji* had eaten it, he did not know what to reply. The king, realizing the guilt of the *mullaji*, punished him by dismissing him from his job.

Had *Mehtar* not had a guru like *Valmiki*, he would have been killed and there would have been no descendants of his on the face of the earth. Since *Basor*, *Dumar* and *Hela* did not remember their guru *Valmiki* nor pray to him in their trouble, *Mehtar* had nothing to do with them any more. Since that time *Mehtar's* descendants have neither eaten nor drunk nor intermarried with the descendants of *Basor*, *Dumar* or *Hela*. All of them do scavenger work in one way or another. Even the *Basor*, who are at present engaged in making baskets, have to do the work of *Mehtar* in the profession of *dayi* (mid-wife or wet-nurse) at the time of delivery.

There is one more sub-caste among the *Mehtar* which is known as *Gulam*. They are really outcastes in the *Mehtar* caste. They are the offspring of unions between *Basor* and *Mehtar*. They also admit to their fold the fallen women of other castes, and the descendants of these are also known as *Gulam*. A real *Mehtar* neither eats nor drinks with a *Gulam* nor does he marry a *Gulam* woman. But for all other purposes a *Gulam* is looked upon as a *Mehtar*.

Since the *Mehtar* visits the houses every morning in order to clean the bathrooms, he gets eatables which are left over from the previous day. He may accept any food, cooked or uncooked, from anyone, whether Hindu, Muslim or Christian. But by his caste rules, a *Mehtar* is not supposed to eat those gifts at the doors of the houses where he received them. All the gifts thus received must be consumed in his own home. The origin of this custom, as narrated by SAMBU RAM, is supposed to be as follows : During the reign of King Bheop and his wife Dropti there was no caste distinction and wherever people met, they ate together. It was a common custom in those days for people to offer a *yag* (sacrifice). This was a religious ceremony of the ancient Hindus which consisted mainly in worship and *hawan*. In *hawan* the *pujari*¹¹ offers rice and *thil* (gingili seed) by burning them in the sacrificial fire. The person in whose name the *yag* is performed, has to invite and feed at least a hundred persons. By doing so, he is supposed to gain a place in *Indra Lok* (the world of *Indra*, i. e. heaven).

Once there was a king, *Yuthishter* by name, who had performed ninety-nine such *yag* and was about to offer the hundredth. It seems that when some-

¹¹ The priest who offers the sacrifice.

one conducts the hundredth *yag*, all those who have gathered for it are supposed to hear the blowing of the conch from heaven. This shows the people that the *yag* has been ratified by the gods. When *Yuthishter* performed his hundredth *yag*, the blowing of the conch was not heard from heaven. All those who had gathered approached *Shri Krishna* who was also present. He replied that someone had not been invited for the *yag* who should have been present ; hence the conch was not sounded. The worthy personage whom the king had left out was *Valmiki*. *Yuthishter* had not invited him because he was a *sadhu* doing *bajan* in the forest. As soon as the king realized his mistake, he went to the forest and brought *Valmiki* for the *yag*. All those who were invited were sitting in a circle, with *Valmiki* in the middle of it. *Shri Krishna* and King *Yuthishter* asked *Valmiki* that the *yag* should be completed and the blowing of the conch be heard. The wife of the king prayed to *Valmiki* with folded hands asking him to taste the thirty-six varieties of food which she had prepared with her own hands, and to tell the taste of each variety. *Valmiki*, mixing the thirty-six varieties, tasted the mixture five times and said that they all had the same taste. The queen was very much annoyed and thought to herself : "He does not know the taste of the food because he is a Mehtar ; only kings can discriminate the taste of various kinds of food." *Valmiki*, knowing the thoughts of the queen, felt offended and ordered that in future no Mehtar should eat at the door of any member of another caste.

This caste rule is relaxed only when the Mehtar are invited for a *yag*. Such a *yag* is generally conducted by kings and rulers. The person who arranges for it, has to make a basket of gold and a broom of silver. He has to invite all the Mehtar of the locality, together with their guru. Before serving the food, the plates in front of each person are fixed by inserting four nails on the ground and keeping the plate between those nails. It is done so that the plate may not be moved while eating. The belief is that if the plates are moved in the process of eating, the *yag* will not be accepted by the gods. When the plates are fixed, the guru of the Mehtar offers a *puja* by throwing food on the fire five times and reciting at the same time the following *mantra* (spell) : *Jisi ka chun, usi ka pun* "whose offering it is, it is his goodness". After the ceremony all are served with food. When they have finished their meal, the person in whose honour the *yag* is conducted has to remove all the plates which were contaminated or polluted by eating. Afterwards he has to gather in the golden basket all the food which had fallen on the ground, by means of the silver broom. After the ceremony, these two objects are handed over to the Mehtar of the king or ruler in whose name the *yag* has been performed. The Mehtar is supposed to keep these things carefully in his custody. LALA RAM of Gwalior told the author that the Raja of Gwalior had conducted such a *yag* some years ago.

Even though they consider themselves to be Hindus, some Mehtar have accepted Guru Nanak as their guru and follow some of his teachings. The following story showing how they were taken into the Sikh fold, was narrated by BAILAL, a Mehtar of Bina. Once upon a time there was a disciple of Guru Nanak whose name was Tej Bhagadhur. Aureng Jeeb Badsha, a Muslim,

killed Tej Bhagadhur and hid his head. The Sikhs were searching in every nook and corner for the head of Tej Bhagadhur, except of course in the house of Aureng Jeeb Badsha, which remained closed to them. Jivan Singh, a Mehtar, was an employee in the house of Aureng Jeeb Badsha. Seeing the plight of the Sikhs, Jivan Singh managed to rob the head of Tej Bhagadhur and hid it in a cart loaded with cotton. When the cart passed the boundary of Aureng Jeeb Badsha's estate, he took the head from the cart and handed it over to the Sikhs. They were highly pleased and as a reward allowed Jivan Singh and all his caste people to enter the Sikh *gurdwara*¹² in order to offer their prayers. Hence the Sikhs do not regard them as untouchables.

To become members of Guru Nanak's family, they have to undergo certain rituals which are performed by the gurus of their own caste. When they become gurus or *sadhus*, they no longer do scavenger work. They cultivate some land attached to a *mandir* (small temple) and go about preaching to the Mehtar about their duties and enrolling them as disciples by giving them *imarath* to drink. This beverage is made by mixing sugar, milk and water. Once or twice a year these gurus visit the places where there are Mehtar and if there is any Mehtar who has not drunk of the *imarath*, he informs the guru and a particular evening is fixed for the ceremony.

The person who has to drink the *imarath* invites his caste people to his house. When all are assembled, they sing *Ram Bajan* to the accompaniment of Indian music. At the end of the singing, the *baba* tells the assembled people that so and so intends to drink *imarath* and asks their opinion about it. They all agree unanimously saying that it is all right and a good thing. The person who has to drink the *imarath* then presents the *baba* with one rupee and four annas (one and a quarter of a rupee) and if he is poor five annas and three pice (five and a quarter of an anna). The *baba* makes the *imarath* in a *kattori*¹³ mixing a little milk, water and sugar. Five persons are called from those assembled, who have to stand as witnesses for the ceremony. According to their ritual there must be five witnesses (*sakshi*). Each one dips the small finger of his right hand in the *imarath* and places it on his own forehead. Afterwards the *baba* says some prayer which is known as *hardas podi* and exhorts the aspirant saying : "You are going to be my disciple ; in future you should not steal nor tell lies nor misbehave ; in every respect you must be good." At the end of the exhortation, the aspirant says, *Vahe guru, vahe guru*, drinks the *imarath* and then says *Ram Ram* to all present. After the ceremony the guru gives in writing the genealogy of those gurus who have given *imarath* for five or six generations. This is known as *guruparnali* or *bansavali*. Each Mehtar is free to choose his own guru for drinking *imarath*.

Wherever there are a considerable number of Mehtar, a *mandir* (place of worship) in the shape of a small hut, is constructed. It is strange that no idol or statue is kept inside it. The only object of worship found in the *mandir* is a sacred book which is called *granth* (book). This sacred book may be either

¹² A place of worship of the Sikhs.

¹³ A small cup made of brass.

Guru Nanak ka Janam Sakhi (The History of Guru Nanak) or the Rāmāyana a by VĀLMĪKI. They may have adopted this custom from the Sikhs who keep the sacred book *Guru Nanak ka Janam Sakhi* in their *gurdwara*. The *mandir* is looked after by a *sadhu* or guru of their own caste who is fed by each Mehtar family in turn. Every evening the *sadhu* lights a *dhiya*¹⁴ and burns *udbathi* in front of the *granth*¹⁵. When it is lit, it smokes like a cigarette and gives out a pleasant scented smell. On Sunday evenings the *sadhu*, besides burning the *dhiya* and *udbathi*, performs a *puja* by offering coconut and *bathesa* (a sweet made of sugar) at the *dhiya* fire.

Every year during the month of January, the feast of *Bhasant Panjami* is celebrated in the *mandir*. For this feast each family has to subscribe either eight annas per family or four annas per working head in the family. With the sum collected they buy about twenty pounds of ghee (clarified butter), milk, sugar and *sooji* (fine wheat flour). By sunset all the Mehtar of the locality, including women and children, gather at the premises of the *mandir*. When all are assembled, two or three men prepare *halwa*¹⁶. This is known as *kada prasad* (hard sacrificial food). When it has been prepared, the vessel with its contents is brought inside the *mandir* and five persons hold over the vessel a piece of new cloth about one yard in length. The *sadhu* then recites some *mantra* which is known as *hardas*. After the recitation the vessel is covered with the new cloth. The officiating priest (*pujari* or *sadhu*) mixes some milk and sugar in a *lota* (a pear-shaped brass vessel) and keeps it near the vessel of *kada prasad*. This mixture is known as *imarath*. Then he takes some *maida* (wheat flour), mixes it with milk and sugar and makes a small *chappathi* (a kind of flat, unleavened bread) out of it. This *chappathi* is known as *tiki* and is also kept near the vessel of the *kada prasad*.

After these preliminaries all are asked to sit down and the *pujari* or someone from the assembly reads one or two chapters from the *granth*. When the reading is over the *pujari* takes a brass plate (*thali*) and places a little camphor in it. Now someone from the congregation puts two pice (half an anna) on the plate. Meanwhile two or three persons make five *laddu*¹⁷ with the *halwa*. They are supposed to take the *halwa* from the vessel without removing the cloth from the mouth of the vessel. Two scent sticks (*udbathi*) are lit on both sides of the *granth*. As the five *laddu* are placed on the plate, the *pujari* lights the camphor and the whole congregation rises to its feet. A little fire is brought and the *pujari* drops some ghee and some sandalwood powder into it. This *puja* is known as *arathi*¹⁸ and the congregation sings the

¹⁴ A small earthen saucer in which sweet oil is burned by means of a cotton wick.

¹⁵ *Udbathi* is a long splinter (1 foot in length) which is covered with a paste of sandalwood powder (*dhooop*) together with some other, undefined ingredient.

¹⁶ A delicious preparation of ghee, flour and sugar.

¹⁷ A round sweet in the shape of a tennis ball.

¹⁸ *Arathi* is a certain ceremony performed in adoration of the gods by moving circularly around the head of the idol a platter containing a burning lamp with a number of wicks lighted; it can be also the mantras pronounced at the above-mentioned ceremony. (The Students' Model Dictionary. Ranchi 1942, p. 69.)

arthi song (or *ardhas*) of Guru Nanak. During the singing, the *pujari* waves the plate of *arthi* seven times around over the *granth* and finally places it in front of the sacred book. Afterwards every person, starting with the *pujari*, kneels in front of the book, his hands folded behind his back and his forehead touching the ground. As soon as this ceremony is over, the *pujari* goes round carrying the plate of *arthi* with the burning camphor in it. Each person first puts half an anna in the plate, then keeps the palms of both his hand above the smoke and finally covers his face with them. The flame of the camphor is called *jot* (light). At the end of this ceremony the *pujari* distributes a little of the *kada prasad* to all present. What remains of the sacrificial food is distributed according to the sum each one has paid for the celebration.

The *ardhas* or *arthi* song goes like this :

Shri sath guru ardhas hamari
Artha kije Guru Nanak saka piyare
badhsha
Har, har, dheen dhuni ke badhsha
Char koot ja ki bani dharamsala
Kanjan tal kapoor ki bathi
Jag mag, jot, jale dhin rathi
Gorak Nanak Dath Kabira in charong ka
ek sareera
Rashi, Muni, Jako dhyan lagawe
Pawan Raja jahi choar dulave
Jo jan Nanak Sahib ka Artha gawe
Base Baikhund param gathi pawe.

Translation :

Virtuous Shri Guru, this is our offering,
 Beloved king of Guru Nanak, kindly do
 the offering ;
 Lord Shiva, Lord Shiva, king of the whole
 world,
 Your *mandir* is built all over the world,
 The light of camphor on the plate of
 metal,
 The light remains in the world burning
 day and night.
 All four have one body, Guru Nanak,
 Kabir, Rashi and Muni,
 Go and meditate.
 The King of Air (*Hanuman*), go and swing
 the fan.
 Those who sing the *artha* of Nanak Sahib
 Will get a dwelling in Baikhund, the
 permanent place.

Those who have no guru, i. e., those who have not been admitted to the faith of the Sikhs, are supposed to choose a guru on this occasion. The *imarath* and the *tiki*, which is also known as *Sikh ka tiki* (the *tiki* of the Sikhs), are supposed to be taken only by those who have chosen a guru. So the *pujari* calls out, "Those who are Sikhs, take the *prasad*". Every male and female who has a guru approaches the *pujari* and tells him the name of his or her guru as well as the genealogy of the gurus. The *pujari* then gives the person a little of the *imarath* to drink and some of the *tiki* to eat. If anyone wishes to become a disciple of the *sadhu* and to drink the *imarath*, he has to offer one rupee and four annas to the *sadhu* and then the ceremony described above is performed. After this the assembly disperses.

2. Religion

Many of the religious beliefs of the Mehtar are similar to those of the Hindus. They believe in a Supreme Being who is the Creator and Master of everything. As far as the creation is concerned, BAILAL, a Mehtar of Bina, recited to me the following hymn taken from *Bajan Mala* ¹⁹. There the idea of creation is very much like that of the Hindus.

Translation :

Prabhu thum Srisht anoki rachaye
Bhundh se pind, pind se dhehi, dhehi me
pind lakkaye,
Endri dhasong banaye,
Dwar nov, pran, swas pregttaye,
Prabhu thum srisht anoki rachaye.
Chethen phuthla kada huwa hai sunder
dheh sachaye,
Jal, thal, nab, jivan ko sirje, ban, giri,
ther upjaye,
Sab, sas, udgan gagan, bhoomi, thal,
thathav sahal dharsaye,
Un thathvong me ap pravesh Prabhu nana
kel dhikkaye
Sidh, santh, rashi, muni ujaraj me ko
thuk janna paye,
Sis Shri Lal Brahm ananth me apai ap
dharsaye.

Lord, you have created a wonderful world,
 From a drop sound, from sound body,
 in the body sound was visible,
 Ten physical organs ²⁰ were made, nine openings, life, breath were manifested.
 Lord, you have created a wonderful world.
 God having made the image ²¹, the beautiful body was completed,
 Water, depth ²², sky ²³, life ²⁴ were created,
 forest, mountain, moisture were produced,
 God made visible moon, stars, firmament, earth, depth, the entire reality.
 A devotee, saint, sage, hermit for a moment came to know it clearly,
 Dear God, the Creator, manifest yourself to your pupil with pleasure.

The creation myth narrated by BAILAL is very much in line with the Hindu creation myth. In the beginning there was nothing but a river and the voice of God was heard in the river. There was nothing but *Om* (God) and the river. Afterwards *Sakti* (a woman) came to exist and she gave birth to *Brahma*, *Vishnu* and *Mahesh* (*Sankar*), and *Brahma* created the world.

The following creation myth was told me by LALA RAM of Gwalior : In the beginning there was only a *dhua* (cloud of smoke). The cloud of smoke produced a whirlwind from which a coconut was formed. From the coconut

¹⁹ A book containing hymns of praise and prayer.

²⁰ These organs are divided into two parts, i. e., *gyanendriya* (the organs of perception), and *karmendriya* (the organs of action) ; the organs of perception are the eye, the ear, the nose, the tongue and the skin ; and those of action are the hand, the foot, the voice, the organ of generation, and the organ of excretion. (The Students' Model Dictionary, p. 85.)

²¹ The soul.

²² The surface of the earth.

²³ The atmosphere.

²⁴ Existence.

a *jot* (flame of light) came out and this flame was called *alak jot* (separate flame). The flame turned and spread as the wind blew. Meanwhile the coconut grew roots which spread outside. From the roots of the coconut a lotus flower came into existence and from the lotus flower a mosquito was born. Since there was no earth, no sky and no water, the mosquito could not see anything. It was wondering from where it was born. So it began to pray in order to know how it came to exist. Then it heard an *akasavani* (a voice from above) saying, *Thum bhi Iswar ho* "you too are God". The mosquito began to cogitate from where the voice might come. Thrice it heard the very same voice ; so it made up its mind to investigate whether it was true. It therefore left the lotus flower and started moving about. As it moved, human beings, animals, plants, etc. came to exist. Now the creatures began to inquire among themselves about their origin. All the created things attributed their existence to one or other branch of the flame which came out of the coconut. When they had realized that they were born, they were anxious to know who was their god. Hence they moved towards the coconut near which they saw a lotus flower and on which a mosquito was sitting. Now they were wondering from where the lotus flower came. The lotus replied, "The mosquito came out of me and you should take him as your God". On hearing these words the mosquito felt extremely pleased and it began to grow and saw all the creation. As soon as it realized that it was above everything created, it planned to make *sath lok chowdhabman* ²⁵. So it went near the branches of the flame which were spread around the coconut. It divided the branches of the flame, lowering one part of it which became the soil under the water. This is known as *Pathal* (the underworld). Another part it placed in the middle, which was turned into the earth and a third part it placed above, by which the sky was formed. Above the sky heaven was made, where God took his abode. Now the mosquito felt that the whole creation including himself looked alike, so, possibly, no one would think he was God. Therefore he divided the seven worlds and the fourteen countries into twelve and a half *pand* (tribes). As a result he became the master of the seven worlds and fourteen countries. Throughout the creation everything looked alike as do silver ornaments that are made from the same silver but which are variously called ring, chain, bangles, buttons, etc. When the ornaments are melted, they become silver. Likewise from seven worlds and fourteen countries he made twelve and a half tribes from which Brahmin, Bhangi, Kaisath, etc. originated. So the mosquito became the master of the whole creation.

Another creation myth was related to me by SAMBU RAM : In the beginning there was only water everywhere and above the water a *pipal* ²⁶ tree arose out of nothing. On one of its leaves a small child the size of a thumb came into being. A lotus plant grew out of the child's navel. The plant flowered and on the flower *Brahma* came to exist. He was alone and meditated, "Who am I ? Who made me ? Where do I come from ?" Since he could not get any

²⁵ Seven worlds and fourteen countries.

²⁶ The *pipal* tree or fig tree is sacred to the Hindus.

answer to his queries, he came down and hid under a leaf of the lotus plant. Thus he remained under water for many years. Finally he came up again and sat on the flower meditating, "Who am I ? Who made me ? Where do I come from ?" Then he heard an *akasavani* (a voice from heaven), saying, "Do not seek to know whence you come ; I created you and nobody can see me. You have to create the world and all the other creatures". In obedience to this command the world and everything that exists in it was created by the power of *Brahma*. Since the whole creation was on the leaf of the lotus plant, *Brahma* prayed that it should not shake. In answer to *Brahma*'s prayers the *akasavani* caused the shaking to stop. This legend bears a great resemblance to the Hindu creation myth where *Brahma* is the creator of the universe.

The Mehtar strongly adhere to the doctrine of Karma taught in the Vedanta. The misery of their present lives and their low status in society are attributed to the sins of their past lives. If they lead a bad life, the soul may again be reborn *ek lakh chourasi june*, that is to say : be reborn one *lakh* (a hundred thousand) and eighty-four times. This belief is practically similar to that of the Hindus. According to them there is only one soul which is immortal and incorrupt. As soon as the soul takes possession of a body in this world, two *devatha* (deities ; cf. infra) are sent who sit on the shoulders of the person concerned. Their mission is to record his good and his bad deeds. The one who records the good deeds is known as *Nekki* and the one, who records the bad deeds is called *Badhi*. As soon as the person dies, the records of *Nekki* and *Badhi* are brought to God for the judgement of the soul. The one who separates the soul from the body is *Dharma Raja Maharaja*, who brings the soul before God. A soul after death may be sent either to *Amarlok*, to *Baikhund* or to *Narakhund*. The soul of a person who was a real *brahmachari*²⁷ and spent his life in a very holy way by doing *bajan* goes to *Amarlok*, which seems to be their real heaven because the soul that goes there becomes one with God and will never be reborn. This is the lot of a very few because to be united with God in *Amarlok*, the soul must be spotless.

The soul of a person who lead rather a good life goes to *Baikhund*, which is situated in this world. The souls are kept in *Baikhund* to be sent into the bodies where they are to be born in a better position than that of their former lives. Generally they are born as Rajas and wealthy people. As long as the souls are in *Baikhund* they are served with nice food. When the soul reaches *Baikhund*, it forgets its parents and its former life. There it meets all the *muni* (sages) and *saniyasi* who question it on how it reached *Baikhund*. The answer will be, *Jaise kam karega, vaisahi phal milega* "as you do your work, so you will get the fruit".

The soul of a person who has done some evil deeds is sent to *Narakhund* (hell). His hell consists in being reborn one *lakh* and eighty-four times in this world. If such a soul has no good deeds to show during that period, it again has to undergo the punishment of another *ek lakh chourasi june*. The souls of very bad people may have to be born as plants or animals before they may

²⁷ One who leads a chaste, unmarried life.

be reborn as men. According to the belief of the Mehtar the soul of a man always remains male in its rebirths, whether animal or human, and the soul of a woman remains female.

Though they believe in one God, they worship secondary gods who are known as *devatha*, who are supposed to be the souls of holy people who were very devoted to God during their lifetime. The installation of the *devatha* is performed as follows : A *chabuthra* ²⁸ is constructed near the house. A small stone is placed on the *chabuthra* and on the top of the stone a mark is made with *chendoor* (vermilion). This stone is therefore regarded as a *devatha* and on big feast days, the eldest male member of the family offers some *puja* on the *chabuthra*. They are free to install on this platform as many *devatha* as they like. The *devatha* are kept near the house so that they may drive away the evil spirits. The common *devatha* worshipped by the Mehtar are *Takkur Baba*, *Gond Baba*, *Manni Ram*, *Mai*, *Sheethla Devi* and *Beejasen Mata*. The last mentioned *devatha* is the favourite deity of smallpox.

They also believe in the existence of *bhut* which are supposed to be the souls of people who died a premature death. In other words, according to the will of God a certain person is to live say forty years. But if he dies at the age of twenty, owing to some accident or to suicide, this soul cannot go before the judgement seat for twenty years, i. e., till it reaches the age of forty. Consequently it cannot be reborn during that period, neither may it go to *Amarloka*, because the soul has not undergone its judgement. So, until the time of its ordinary death decreed by God, the soul roams about in this world causing trouble to others. Such a departed soul is known as *ruha*, or *jeevthari*. *Ruha* in Hindi means form or shape and *jeevthari* means a living being or an animal. The *ruha* is seen only after midnight. It appears and disappears in order to frighten people and sometimes it gives a beating to passers-by. It seems that the *ruha* acts like this to get food.

It is also believed that people may be possessed by a *ruha*. When it is suspected that a particular person is possessed by one, he is taken to a *guni* (sorcerer or conjurer) who examines him. If the *guni* is convinced that the patient is possessed by a *bhut* he takes a knife or a branch of the *neem* tree and sweeps the possessed person from head to foot. He keeps a *lota* filled with water near him and questions him, "Who are you?" The *bhut* is supposed to reply through the possessed person, "I am such and such a devil and was sitting by the roadside. As this person passed by me I started causing him trouble". The *guni* gives the *bhut* the following order : "You go to your place and don't, in future, give trouble to others." The *bhut* then says : "Give me *puri* or *laddu* to eat and I will go." The *guni* asks three times to make sure that he will go and the *bhut* replies in the affirmative, also three times. At this juncture the *guni* takes the *lota* of water and waves it about seven times above the head of the possessed person. He either pours away the water or keeps it far away. As this ceremony comes to a close, the possessed person sometimes moves a little distance and throws himself on the ground. This is

²⁸ A platform about two feet square and two feet high.

supposed to be proof that the *bhut* has left the patient. It seems that at times the *lota* of water which was kept away, turns upside down of its own accord, pouring away the water. This is supposed to be another proof that the *bhut* has left. When the possessed person returns home, he makes a plate from a leaf of the *choola* tree and puts five varieties of sweets in it. He takes this plate to a crossroad where either four or three roads meet and there leaves the plate. The sweets are supposed to be the food for the *bhut*.

The Mehtar believe that at the beginning of the fourteenth *Sandhi*²⁹, the present world will be extinguished. When the fourteenth *Sandhi* starts, the sun will come very close to the earth, which will turn into brass owing to the heat of the sun. Consequently all the existing beings, plants and animals, will be scorched. After the end of the present world, God will become man again and create another world that will be in *Sath Jug*. During that period there will be no sin. During the second age, which is known as *Thretha*, Rama became incarnated in order to kill the bad king *Ravana*. The third of the four ages is known as *Dvapara*, of which *Shri Krishna* was the *avatar* (incarnation). At present we are in *Kali Jug* and the *avatar* should be *Kalangi* or *Nishkalank* (spotless one). It is unknown when and where *Kalangi* will be born. We may conclude that a good deal of their belief is similar to that of the Hindus.

Even though they celebrate many Hindu feasts, the following ones are kept more solemnly. During those feasts they have to offer a *puja* to their *devatha*. The *puja* is always conducted by the eldest male member of the family. The feast of *Deepavali* is celebrated by every Mehtar family, particularly by offering a *puja* for which the following ingredients are required: sixteen *dhiya* (lights which are called *sureti*), *lai*, *bathesa*, *dhub* grass, five *puri*, *bajia*, *gul gula*³⁰, a small piece of silver, turmeric powder, coconut, ghee and water in a *lota*. The *puja* consists in throwing first a little ghee into the fire and then some doob grass as well as a little of all the eatables kept for the *puja*. After the offering the family members take the lights, leaving one at the doorstep of each relative and friend, saying, *Yah hamare mehiman hai, usko achchha samalke rekna* "this is my guest, keep him with great care". This action betokens their love and affection towards their relations and friends. The *prasad* is distributed among the family members and close relatives.

The other important *puja* they offer falls on the eleventh day after *Deepavali*, which is known as *Gyares*. On the evening of the eleventh day, they make a *chowk* (swastika) on a platform which is one foot square and one foot high. The swastika is made with *chooyi matti* (a kind of white clay). A number of feet corresponding to the number of persons and animals belonging to the family are drawn close to the *chowk*. Then some sugar cane is brought and is cut into four pieces, four feet long each. These pieces are tied together at one end while the other ends are placed at the four corners of the *chowk*. This

²⁹ A period of 10,000 years.

³⁰ *Lai* is fried rice; *bathesa* are sweets made of sugar; doob grass is Eleusine coracana; *puri* is a kind of flat bread made of wheat flour by frying it in ghee or oil; *bajia* is a kind of vegetable preparation; *gul gula* is sweet *bajia*.

is called *madawa* or *mandap* (hut). In the middle of the *chowk* some grains of wheat are kept and a *dhiya* is placed on the grains. The following things are required for the *puja*: vegetables of different kinds, such as potatoes, brinjal³¹ tomatoes *baji* (spinach), coconut, *puri baji*, *gul gula*, and a *lota* of water. All these are kept near the *mandap*. Afterwards some fire is brought along and the eldest male member of the family pours some ghee over it and throws a little of all the above-mentioned things into it. Then he breaks the coconut which he keeps near the sacrificial fire. He sprinkles the water kept in the *lota* over the *prasad* and the fire. Now the wheat grains which were placed in the *mandap* are removed and distributed amongst the male members of the family. Having received the grains, they walk round the hut one after another, seven times, throwing a few grains into it, saying, *Uto dev, baitto dev, kumariyong ke vivah hohe, aur vivahiyong ke chalawe* "oh God, be risen, oh God, be seated. Be there the marriage of virgins, and guide those who are married". Once this ceremony is over the *prasad* is distributed. This opens the marriage season, which lasts about four months. All the Mehtar, whether rich or poor, are obliged to perform this *puja*.

Another occasion on which they are supposed to offer a *puja* is the feast of *Kanyaya Atteng*, which day is supposed to be the birthday of *Shir Krishna*. The feast falls on the eighth day of the month of *Badong*. *Shri Krishna* is believed to have been born at midnight on that day. People fast on the eve of that day; the fast is broken at midnight after the *puja*. During the fast they are allowed to drink milk and eat fruit. The *puja* is performed by offering coconut, cucumber, *dhoop* and incense sticks (*udbathi*) in front of the picture of *Shri Krishna*, which is installed inside the house. They also keep *panjeeri* (a mixture made of wheat flour, sugar and ghee), and a *lota* of water near the picture. At midnight a fire is brought and the eldest male member of the family conducts the *puja* by pouring some ghee over the fire and throwing a little of the *dhoop* and the other things into it. Afterwards he breaks the coconut and keeps it near the sacrificial fire, which is sprinkled with water together with the food. After the *puja* the *prasad* is distributed and the fast is broken.

3. Social Customs

The Mehtar follow certain customs at childbirth, marriage and death. These customs are very important both from the religious and social points of view and bear a great resemblance to Hindu practices; at the same time the Mehtar also have customs peculiar to their own caste. My informant was BAILAL. No trace of the origin of these practices can be found except the unanimous confirmation of the Mehtar, *Yah hamlogong ka dasthoor hai* "this is the custom amongst us". Anyhow, they are very particular about keeping up these traditions which were handed down from generation to generation.

³¹ The fruit of the eggplant (*Solanum melongena*).

a) Childbirth

As soon as a baby is born in the house, the exact time of birth is kept in mind in order to find out whether the baby was born at an auspicious moment. For this purpose, they approach a Brahmin Pandit (astrologer), who scrutinizes the time of birth with his *patra*³², and states whether the child was born at an auspicious moment or not. If so, the Brahmin writes out the *janam patri*³³ of the child. For a boy he gives seven names and for a girl five names out of which one name is chosen by the parents. The remuneration of the Brahmin³⁴ for the work is five annas and three pice.

If the child was not born at an auspicious moment, the *janam patri* will be written out only after twenty-one days. During that time the father of the child is not supposed to cut his hair or to shave his beard. Though he is allowed to go to work, he should abstain from all recreations and festivities. A child who was born at an unauspicious moment is said to be *bacha ko mool laga* "the child is hit or touched at the root or origin". On the twenty-first day the father invites a Joshi³⁵ who offers a *puja* in order to repair the root or origin (*mool utharne ke liye*). The Joshi is paid one rupee and four annas. Soon after the *puja* the father of the child has a hair-cut and shaves his beard. After that he has a bath which is supposed to make him *pavitr* (pure). In the evening he invites the *panch* (the elders, the committee), who accept three rupees in place of the dinner. The next day he goes to the Brahmin who writes out the *janam patri* as mentioned above.

On the day a child is born the members of the family bring from the shop some kinds of herbal medicines known as *jachki ka sawtha*. It is a mixture of Ayurvedic medicines consisting of varieties of roots, barks and leaves of different herbs. During eight days the water for the mother's bath and the water she drinks is boiled with these herbs. For the purpose of drinking, the medicines are tied up in a cloth and the bundle is immersed in an earthen pot (*charwa*) filled with water. Five girls are called in who bring some doob grass, which they then plant outside the earthen pot. The *charwa* has a capacity of about twelve pints of water. The eighth day is known as *dhastone* day. If the child was born at an auspicious moment, *dhastone* day is celebrated by inviting the *panch* of the caste in order to show the happiness of the family. The invitation is extended to women as well as to men. When all are assembled the female members take the mother to the well. The mother carries an empty *lota* and one of the women, who is generally a relation, takes the earthen pot in which the medicinal drinking water was kept. This vessel is known as *soar ka pani ka potri* "a pot of the water of the root". When they have arrived at the well, the earthen pot is thrown at it and the mother has to draw water

³² A kind of calendar where the auspicious moments are given.

³³ A kind of birth certificate.

³⁴ Another occasion when a Brahmin is approached is the finding of an auspicious moment for marriage. Barring these two occasions the Mehtar have little to do with a Brahmin.

³⁵ A person belonging to a particular caste which is just below the Brahmin.

from the well with the aid of the *lota* which she brings back home filled with water. A woman of the family then distributes *bathesa* (a sweet made of sugar) to all present. After this ceremony, the mother is supposed to do her ordinary household duties. If the child was born at an unauspicious moment, these practices are omitted, because the *janam patri* will be prepared only twenty-one days later.

b) Marriage

The marriage proposals are generally brought forward by a third person who is either a relation or a friend of the families concerned. If the parties are interested in the proposed marriage, two or three people from the boy's side pay a visit to the girl's family. The main purpose of this visit is to find out whether the girl and the boy are of the same *goth* or *gothar* (clan or lineage). If the *goth* of the boy's father and mother are similar to that of the girl's parents, the boy and the girl should not marry. The common *goth* among the Mehtar are: Kachwai, Dagore, Patharia, Gudhadia, Karare and Chowan ³⁶. If the *goth* of boy and girl are different, they may proceed to finalize the marriage. The next procedure is to approach a Brahmin in order to find out whether any *lal dhan* (misfortune) will befall either the boy or the girl owing to this particular union. The Brahmin, taking the names of the boy and the girl, scrutinizes his *patra* and tells them whether there is any *lal dhan* or not. If there is no misfortune for either of them, the Brahmin indicates the month during which they may celebrate the marriage. He writes down for the boy's people the dates on which the different ceremonies should be held before the marriage. This is known as *suth kara*. If any *lal dhan* is to be expected either for the boy or the girl, the marriage negotiations will be dropped immediately.

The first ceremony in preparation of the marriage is known as *matṭi yana*. Since the formalities of this ceremony are conducted by women, the invitations are sent only to the female members of the caste. They are invited for the *matṭi yana* by the *piyada* ³⁷. He is chosen by their *panch* and as long as the celebration in one or other house lasts, he is fed by that family apart from his remuneration in cash. For going round inviting the women for the *matṭi yana* he gets either one rupee and four annas or five annas and three pice as well as some food. The ceremony of *matṭi yana* is held both in the house of the bride and in that of the bridegroom. At about six in the evening the women gather in the houses where the celebrations are to take place. From there they go to bring mud, carrying seven baskets with them. Generally there will be a man with them to do the digging. When the mud is brought in the seven baskets, they make five or seven *choola* (hearths) from it as well as a grain container (*mehar ka kotiya*). All these are made in front of the house and when they are dry they are kept inside. *Kotiya* is a square bin made

³⁶ These are also Rajput clans.

³⁷ The *piyada* is a Mehtar who serves his caste people as master of ceremonies by helping them in their houses on the occasion of different celebrations and by going round inviting the caste people for the ceremonies.

from mud about half a foot high the inside of which is divided into four parts. The partition is also made with mud. Finally *bathesa* and *pan supari* (betel leaves and areca nuts) are distributed among the women.

Seven days afterwards, the *piyada* is again sent to invite the women for the anointing which is known as *thel ka bhuluwa*. The Basor will be called upon to beat the drum for the occasion. Before the arrival of the guests, seven *puri* are tied together with some *dhub* grass. Besides, another two *puri* are made and fixed on a bambo stick about one foot in length. Moreover, they prepare two red flags, coconut, *bathesa*, ghee, a fire, *chaval* (husked rice), turmeric, *upatna*³⁸, oil and water in a *lota*. By sunset, the women who have been invited to the house of the bride or bridegroom, as the case may be, together with the family members take him (or her) to the temple. This is known as going to the *Mata* (mother). Before leaving for the temple the boy takes off his clothes except for his underwear and his body is covered with a blanket. The girl does not have to take off her clothes. Then a *kripan*³⁹ or *sarota*⁴⁰ is handed to the bride and bridegroom. While going to the temple the bridegroom is carried on the hip of his paternal uncle, whereas the bride is carried by her paternal aunt. The procession will be led by the Basor beating the drum and the women of the party will be singing. At the temple, the father of the bride (or bridegroom) offers all that has been brought at the foot of the *Mata Devi*. Afterwards they all touch the feet of the *Devi* and place their hands on their foreheads. The red flags are fixed in the temple, but all the things offered are taken back home. The *prasad* together with the oil, ghee, turmeric and *bathesa* is taken to the pit from where they collected the mud from which the hearths and the *kotiya* were made. These things are offered at the side of the pit by calling by name one's parents, grandparents and other deceased relations. As the name of each dead relation is mentioned the father of the bride or bridegroom dips some cotton into the oil and places it at the side of the pit. Then they return home.

The person who carries the boy or the girl to the temple is known as *sawasa*⁴¹. When they reach home the *sawasa* has to dig a small pit in front of the main door. However, he does it only if he gets one rupee and six pies. Having received the money, he digs a small pit and plants in it a stick (*kam*) about one foot long⁴². This stick should be from a *chowla* tree. The boy (or the girl) is made to sit near the *kam* and the whole body is anointed by the women with turmeric and *upatna*. When the anointing is finished, the women dip their thumbs into the oil and mark the forehead, knee-joint, shoulders and toes of the boy (or girl) with a dot (*tikka*). The boy and girl are not supposed to eat *chili* (red pepper) or anything prepared in it till after their marriage. After these ceremonies the *prasad* and *bathesa* are distributed.

³⁸ *Haldi* (turmeric) mixed with oil and some other ingredients.

³⁹ A kind of dagger or sacrificial knife which is always carried by the Sikhs.

⁴⁰ Scissors for cutting betel nuts.

⁴¹ He is usually the father's sister's son. *Sawasa* is obviously derived from Sanskrit *svasara* (sister).

⁴² We shall call it the "wedding post".

In the morning of the following day, the *piyada* goes round again informing people that in such and such a house, there will be *madwa*, oil and *haldi*. One person from each family is invited for dinner. Five big earthen pots which are known as *gagar*, two earthen pots of a smaller size, called *gela*, and two more, still smaller pots known as *dhubla*, are bought beforehand for the purpose of the *haldi* ceremony. All these vessels will have earthen covers known as *para*. Some water is poured into the two *dhubla* which are kept near the *chowla* stick that was planted in the pit in front of the house. Afterwards the women make a statue of *Ganesh* ⁴³, which is also kept near the *chowla* stick. Meanwhile the *sawasa* takes two or three men with him to fetch some mango and *jamoon* leaves which will be used for the roofing of the *pandal* (wedding booth). The latter is also known as *madwa* or *mandap*. The *sawasa* takes 1 rupee and 6 pies for doing this job. Before plucking the leaves, he offers a *puja* at the foot of either the mango or the *jamoon* tree. He pours some ghee over the fire and throws some *bathesa* and coconut into it. Then he smears some turmeric on the tree. The remaining sweets are distributed to the persons who have accompanied the *sawasa*. As soon as the leaves have been brought, the *madwa* or *mandap* is erected. When it is ready, the women come to rub oil and turmeric on the body of the bride or the bridegroom, as the case may be. Generally this ritual, known as *thel*, *haldi chadana* "sacrifice of oil and turmeric", takes place a little before noon. Then the women go to the well with the seven earthen vessels prepared in advance. The water they bring will later be used for the bath either of the boy or the girl. It is called *mehar ka pani* "the water of the *mehar*". One man draws the water from the well and as he pours it into the earthen vessels, the *sawasa* "cuts" the water with a knife. When the vessels are full, they are covered with a piece of red cloth about three yards long and then carried in a line to the house in which the marriage celebrations take place.

In the evening, a dinner consisting of cooked rice, *chappati*, a special kind of curry made out of gram ⁴⁴, ghee and sugar, is served to the guests. The boy and girl are rubbed with turmeric twice a day for three days running. On the third day the *piyada* is sent to invite all the Mehtar of the locality for dinner. After the last anointing the women give the bride or the bridegroom a bath with the water they had brought on the day the anointing began.

By evening all the Mehtar of the locality have gathered in the house where the marriage celebrations are being held. The women busy themselves either with cooking or singing. The men sit on one side with the boy in their midst. A *thali* (brass plate) containing some powdered *haldi* and husked rice is kept in front of the boy. Now his father puts one rupee and half an anna into the plate. This amount is known as *takka rupika*. The *piyada* now cries out *Behar*, which is a sign to all the men to give their presents to the bridegroom. The *piyada* collects the gifts, which vary from one to four rupees. As they lay their

⁴³ The god of wisdom and the remover of obstacles, the son of *Shiva* and *Parvati*; he has the body of a man and the head of an elephant.

⁴⁴ One of certain leguminous plants: 1) The chick-pea, 2) the bean *Phaseolus aureus*.

presents into the plate the *piyada* marks the forehead of the donor with a *tikka* of turmeric powder. The *piyada* is also presented with half or one quarter of an anna. The names of the donors are taken down so that they may be repaid on the occasion of a marriage in their respective houses. From the collected money they offer one rupee to the *mandir* and one rupee each to the gurus of their own caste. Afterwards the *piyada* asks them to a dinner consisting of *puri*, *sag* (vegetable curry), *papad* (flat cakes made from lentil flour and baked in ghee), and sweets. At the end of the meal the eldest member of the family asks the assembled people to join the *barath*. This is a marriage procession in which the bridegroom is taken to the bride's house to contract the marriage. Generally fifty to sixty persons, both men and women, accompany the *barath* and the expences for the journey are met by the boy's family. The following objects are prepared : two sets of dresses for the bride comprising a *lenga* (a kind of petticoat), a blouse and a *sari* (veil), one set being of good quality and another of inferior quality called *kalai*. Five or seven balls the size of tennis balls, are made with the *haldi* which had been rubbed on the boy before the marriage. A garland is made from *laichi* (cardamon), *long* (clove), *makana* (a certain medicinal plant), *chawara* (a kind of husked rice), and *badam* (almonds). The ingredients are soaked in water during the previous night. The following day the garland is made from these things soaked in water, by means of a needle and thread. All the things are kept in a basket together with four pounds of *gur* (unrefined sugar), *bathesa*, dried and powdered *mendhi*⁴⁵, powdered turmeric, *ubatna*, two silver rings, two *kangan*⁴⁶, three yards of a red cloth called *thel ka phariya*, three yards of a white cloth called *had ka chathar*; five wooden vases (*phul vadi*) of paper flowers, *athas baji* (crackers), and a *sonda-gonda* (a small piece of wood specially prepared for the marriage ceremony). Two coronets known as *mohar* are made of palm leaves. The *barath* starts at such a time as to enable the party to reach the bride's house by about ten at night. The bridegroom is seated in a horse-carriage (*tonga*) with a crown on his head and a fan in his hand. The procession is led by music and gas lights. Since nobody is supposed to see the face of the bridegroom, he covers it with the fan. When the *barath* is about 50 yards from the bride's house, one person from the bridegroom's party stops the procession and, taking one *phul vadi*, goes to the bride's house where he hands over the vase of flowers to the bride's father to inform him of the arrival of the *barath*. The father of the girl places the vase above the *mandap*. Meanwhile the boy's party take the horse out of the shafts of the *tonga* and the boy seats himself on the horse. Some members of the party take the remaining vases and lead the procession. The music and the shooting of crackers will be in full swing. At the same time the bride's party will be advancing towards them to receive the bridegroom. When they meet, the bride's party catch hold of the flower vases and distribute the flowers among

⁴⁵ A shrub the wood of which is used for making fences. Its juice is used by girls to redden the palms of their hands.

⁴⁶ Bangles made of iron with two small holes into which two seeds from a *gumchi* tree are inserted. These seeds, which are red and black, are used as weights.

the party or tear them to pieces. Afterwards the bride's people will distribute *sarwath* (sherbet, sugar-water) to the people of the bridegroom's party. No *sarwath* is given to the bridegroom himself. This is called *milani* (meeting) and after the distribution they say *Ram Ram* to each other in greeting. Now the boy is led to the girl's house to the accompaniment of music and crackers. At the door of the house the bridegroom's people hand over the three yards of white cloth to the bride's party. Two women from the girl's house spread the cloth holding the two ends and keeping it to the level of their faces. The women stay on one side of the cloth while the men with the bridegroom and his party are stationed on the opposite side. Now the father of the bride comes forward and marks the bridegroom's forehead with a dot, using the turmeric powder mixed with husked rice, and presents the boy with twenty-five rupees and a piece of cloth about three yards in length.

This is followed by the ceremony of giving the *lagoon* ⁴⁷. Sometimes it is given ten days before the marriage. This folded paper is handed over to the bride to signify the consent of the bride's father, who then gives the boy five *bathesa* mixed with ghee. After that the bridegroom throws the turmeric balls and the fan towards the women who are standing on the other side of the *had ka chathar*. When this ceremony is over the bridegroom and the party return to the place where their luggage is kept. From there the bride's father takes them to a house which has been allotted to the *barath* party. This house is known as *janvasi* ⁴⁸. A special dinner called *malidha* is prepared in the bride's house for the *barath* party. The *chappati* are prepared according to the number of guests. The flat loaves are broken into small pieces and mixed with *gur* (sugar) and ghee. Then the mixture is placed in a *tokni* (basket) and covered with a new white cloth about one yard in length. One rupee and half an anna are kept on the cloth. The basket is carried by the boy's *sawasa*. While taking the basket, the bride's father gives a handful of *malidha* to the *sawasa*. This is called *khoba*. Together with the basket of food, he takes a cot, a lantern and a pot of water. After dinner the members of the *barath* party sing for some time and then go to bed.

On the following morning they go through the ceremony known as *chadaw* (offering). The *barath* party, without the bridegroom, go to the bride's house with the presents they have brought for the bride. The basket containing the presents is carried by the boy's *sawasa*. The party are seated below the *mandap* and the girl's *sawasa* spreads a new red cloth about three yards in length in front of the door of the house. Near the stick (*kam*) two *dhubla* are placed one above the other with a little water and on the top of the upper pot a lighted *dhiya* is kept. Now the father of the bridegroom puts one rupee and half an anna on the top *dhubla* ⁴⁹ and the bride is brought from the house

⁴⁷ A piece of paper on which the date of the marriage has been written by the Brahmin. The paper is folded, and inside are kept seven areca nuts, seven pieces of turmeric, a few grains of husked rice and an amount varying from five to twenty rupees. They also put some *dhub* grass into it. Afterwards it is tied up with a thread.

⁴⁸ The guest house.

⁴⁹ This gift is known as *kalas*.

by the *sawasa* and *sawasin* (the wife of the *sawasa*). As she leaves the house, the bride covers her face with her hands. She is seated near a wooden stool which is kept near the "wedding post". The bridegroom's *sawasa* now takes the basket containing the presents; the *kam* and the roof of the *mandap* are both touched by him seven times alternatively and then the basket is placed near the girl. He takes out the clothes he has brought and places them on the head of the bride, one by one, while the girl's *sawasa* holds them to prevent them from falling down. Then the garland which had been made of cardamon, clove, *makana*, *badam*, etc. is laid round the girl's neck and one of the coronets made of palm leaves (*mohar*) is placed on the top of the clothes that are kept on the head of the bride. The *sawasin* helps the bride to put on a pair of shoes. Now the bridegroom's father comes forward, takes a handful of *bathesa* and puts them on the bride's *sari* (veil), which the *sawasin* spreads out in front of her. He does so seven times, then he puts a coconut and a *takka rupika* on it. After this ceremony the bride is led into the house by the *sawasin*, and the basket containing the other presents is taken by her *sawasa* and carried in. The bridegroom's father will then mix some copper coins (worth three rupees) with the remaining *bathesa* and throw a handful at a time into the house where the women are sitting and singing. After this the guests go back to the *janvasi*.

In the evening the bridegroom is taken with the *barath* party to the bride's house for dinner. He seats himself near the "wedding post" in the *mandap* and the male guests from the *barath* party are also seated in the *mandap*. When the food is served he refuses to start his dinner. His future father-in-law comes to inquire why he is not eating. The boy does not say anything and the bride's father gives him a present of at least one rupee. As soon as he gets the present the bridegroom starts eating and the guests follow. Meanwhile the bride's father burns *chomak* ⁵⁰. A lighted *chomak* is placed by the bride's father near the bridegroom's father and each of his other relatives. When the meal is over, each person who has a lighted *chomak*, has to put one rupee on the plate. This is called *tharori*. The father of the girl collects the money and puts it aside after counting. The male guests leave for the *janvasi* and the women guests are served their meal.

The solemnization of the marriage takes place either at midnight or afterwards. Before midnight, four or five girls from the bridegroom's side go to the bride's house and make a *chowk* ⁵¹ around the "wedding post" fixed in the middle of the *mandap*. When it is finished the girls return to the *janvasi*. The *sawasa*, together with five men and three women, takes the bridegroom to the bride's house and he seats himself near the *kam* in the *mandap* which is entirely screened with curtains and the bride is brought from the house by the women of the bridegroom's party. The girl's *sawasin* accompanies her. No other relations, not even the father and mother of the bride, are allowed to

⁵⁰ A small saucer made of wheat flour in which ghee is poured. A cotton-wick is put into the ghee and is lighted.

⁵¹ A swastika drawn with wheat flour and other dyes, such as green and red.

come to the *mandap*. The bridegroom's *sawasa* ties the end of the bride's *sari* to the shoulder-cloth (*pichora*) which is put over the bridegroom's shoulders. Afterwards the bridegroom's *sawasa* brings seven cotton sticks (*ban*) one foot long each and wound with a red thread. This ceremony is known as *bansatti*. Now an elderly person from the bridegroom's side comes forward to offer a *puja*. On this occasion the sacrifice consists in throwing some barley, sesame seeds and ghee into the fire. As soon as the *puja* is over the bride and bridegroom walk seven times round the "wedding post". This is the most important of their wedding rites. Each time the two of them complete a circle, the bridegroom's *sawasa* hands a *ban* to the boy who breaks the stick as he receives it and starts the following round. When they are going to complete the seventh round, the seventh stick is broken by the bridegroom. This is called *sath' bhawer*. On the completion of the seventh round the marriage is contracted. The two are now husband and wife. They seat themselves near the *kam* and the curtains around the *mandap* are removed. The couple sit on the ground with their legs stretched out. A brass plate and a *lota* of milk are kept near them. The bride's father steps forward and puts a present for her into the plate. Then the bridegroom's *sawasa* pours some milk on two toes of the boy's feet while the bride's father washes them with the milk which he collects in his closed palms. Then he drinks it. In the same way he washes the toes of the bride and drinks the milk. Afterwards the bride's mother lays a present for her into the plate and washes the toes of the bridegroom and of the bride and drinks the milk in the same way. All the bride's relatives perform this ceremony, which is known as *paw pekde* "catching the foot", whereas none of the bridegroom's relatives does. When the *paw pakde* ceremony is over, the bridegroom's father takes one rupee or eight annas and, waving it above the heads of the bride and bridegroom, gives it to the boy's *sawasa*. This is known as *nichaver*. All the presents thus collected, either in cash or in kind, are noted and the bridegroom is taken back to the *janvasi* where he stays throughout the following day.

In the evening he is taken to the bride's house and the cloth thrown over his shoulders is again tied to her veil. Then they are brought to the *janvasi* to the accompaniment of music and singing. The women of the bridegroom's party mix some red dye with water and pours it on the women of the bride's party to show their happiness (as they do for the feast of *Holi*). *Bathesa* and betel (*pan*) are distributed among the women. This ceremony is called *res badaya*. The women of the bride's party now take the bride back to her home.

The bride's father gives his caste people a dinner on the same night. Either before or after the dinner they will have a *sabha* (meeting). All the *panch* (the elderly committee members of the caste) are invited and in their presence the bride's father hands over to the boy's father all the presents the girl has received. This is called *dhaija*. The bride's father then prepares some *sarwath* by mixing sugar with water according to the number of people who have come with the *barath*, in such a way that each person may get about an ounce of *sarwath*. After the drink has been prepared, he takes a glass and puts five rupee (silver) coins into the glass. Then he pours a little *sarwath* into

it and hands it to the father of the bridegroom who drinks the *sarwath* and keeps the five rupees. Afterwards the bride's father puts a small cloth about half a square yard in size on the head of the bridegroom's father. This cloth is also a present to the latter. Then he offers some *sarwath* to all the people who came with the *barath*. If the bride's father is well-to-do he gives a small piece of cloth to each one of them ; otherwise he puts two annas into the glass of each person while pouring out the *sarwath*. This ceremony of serving the *sarwath* is known as *piala* (cup). At the meeting the bridegroom's father gives the bride's father seven rupees and eight annas out of which two rupees are given to the *panch* while the rest is distributed among the Basor who beat the drum and supply the baskets for the marriage, the Kumar who makes the earthen pots and the carpenter who made the *kam*. The guests are treated to *puri* and *sag* (a kind of vegetable curry). If their host can afford it they are also given some sweets.

After dinner the bride is to go with the bridegroom's people, which is known as *bedha*. Before leaving the bride goes near her father and cries. He gives her one rupee or four annas and touches her feet with his folded hands which he then places on his forehead. This is known as *pair padana*. Then she goes to her mother and other relatives to take leave of them. Each one puts some money into her hands (it should not be less than half an anna), after which *pair padana* follows. Then the *barath* party leave the house taking the bride as well as the presents she has received with them. When they reach the house of the bridegroom, his *pichora* is again tied to the *sari* of the bride and they are taken to the temple of the *Mata*. The goddess is known as *Badi Mata* (Great Mother) or *Beeja sen Mata* or *Dulha Devi*. They also take one coconut, some incense sticks (*udbathi*), *dhoop* (sandalwood powder), ghee and turmeric, which they are going to offer at the feet of the *Mata*. Afterwards some turmeric powder is mixed with water. Into this mixture the bride puts her outspread hands and then presses her palms against the temple door. This is known as *hath lagana* "applying one's hands". After their return to the bridegroom's house, the bride again spreads out her hands in the above-mentioned mixture and presses her palms against the door of the house. This is to show that their number has been increased by one person. Once these ceremonies are over the bride and bridegroom are untied.

On the same evening they go through a ceremony known as *mooh chayna* "seeing the face". Since the bride had all the while kept her face covered, no one from the boy's house has seen it so far. Only the women are invited for this ceremony. The invitation is given by the bridegroom's *sawasa*. At the appointed time the women gather in the house and the girl's mother-in-law presents her with silver bangles either for the legs or the hands. Then she removes the covering and looks at the bride's face. After the mother-in-law the rest of the women do the same after giving the girl a present of two or four annas. When they have all looked at the face of the bride, *bathesa* is distributed among them and the women disperse.

The following day all the caste people are invited for dinner. The invitation is again given by the *sawasa*. The dinner consists of *chappati*, cooked

rice and curry made of gram. This meal is called *daswani*, because it generally takes place within ten days of the wedding. The bride stays about five days in her husband's house. On the fifth day the bride's *sawasa* comes to take her back to her parents. He brings *puri* and *gooja* (*puri* filled with salt and chili) in a basket which is covered with a piece of red cloth. The *sawasa* stays for a day or two and then takes the bride back to her parents.

c) Sickness and Death

It is customary for the Mehtar to consult a *gunia* (sorcerer) whenever they fall ill. He is to find out whether the sick person is possessed by an evil spirit (*bhut*). If the sick person talks senseless things or runs about like a madman, they conclude that he is possessed by a *bhut*. They call for the *gunia*, who may belong to any caste. The sorcerer examines the patient and prescribes the ingredients necessary for a *puja*. It seems that the *gunia* becomes possessed by a *devatha* such as *Takkur Baba*, *Manni Ram*, or *Beejasen Devi*. When one of the *devatha* descends and sits down on the head of the *gunia*, the latter questions the patient, "Why did you come down on this person?" The patient replies, "This person came near my house or put his foot on my *chabutra*; therefore I gave him trouble". The *gunia* tells his patient to apologize and advises him not to do such things again. Then the *gunia* offers the *puja* which consists in throwing some *dhoop*, lime, *udbathi*, eggs and ghee into the fire. He also breaks a coconut and throws a few pieces of it into the fire. The belief is that if the person was possessed by a devil, he will at once get well. If the patient gets completely cured, they offer as a sacrifice a goat or a fowl the meat of which is then eaten.

If there is no improvement, they consult a doctor. If the patient is in danger of his life, people remove him from his cot (string bed) and make him lie down on the ground. This is done in accordance with their belief that to die in the proper manner one should be lying on the ground. It is thought that otherwise a person cannot have any real peace in the other world.

As soon as the person dies, all the caste people are informed. The dead body is disposed of either by burial or by cremation. In the former case a grave is dug by three or four men. Someone goes to the bazaar to buy bamboo, *udbathi*, incense, jute thread, scent, *pan* (betel leaves), *gulal* (a kind of red powder), *katcha daga* (unused red cotton thread), some red cloth if the deceased is a woman, or white cloth if it is a man. He also buys two earthen pots one of which is called *gela* and the other *gager*. The women in the house prepare two half-cooked *chappati*.

When they have all gathered, the deceased is bathed. Some scent is put on his body and he is dressed with new clothes. A bier (*tattri*) is made with bambo sticks. Two pieces of bambo are placed lengthwise according to the height of the person and six pieces two feet long each are placed crosswise and tied with jute thread. Over the bamboo framework some straw is spread and over the straw a new piece of cloth on which the corpse is laid out, covered with a shroud. The relatives also bring a new cloth which is laid over the

corpse. Betel leaves are spread over the chest of the dead person and the above-mentioned unused red thread is wound round the body. The bier is carried on the shoulders of four men, close relatives to begin with, who are later relayed by other persons. As the burial procession advances, copper coins worth two rupees are thrown by one or other relative. No woman accompanies the burial procession.

About twenty yards from the graveyard, the bier is placed on the ground. One of the relatives puts two copper coins worth half an anna on the ground close to the head of the corpse. The rest of the mourners take five small stones each and place them over the coins. This is considered to be the value of the ground in which the deceased is going to be buried. Then the same relatives who first carried the bier from the house, now take it up again and carry it as far as the grave. The two men who were in front go to the rear and those who were at the back walk in front. This is done to give a rest to their shoulders. When they have reached the grave, the bier is lowered and placed near it. All the coverings save one are removed from the corpse and the bier is lowered into the grave which is then filled with earth from the sides as the corpse is covered with earth. The shroud is removed from the corpse and the body is left naked; it is covered with earth. The grave rises about one foot above the ground. Two earthen pots of water are brought and the water is sprinkled over the grave. The bigger of the two pots is kept at the head of the grave and the smaller one at the foot. An incense stick is also burned at the head of the grave. Near the *udbathi* a fire is kept into which each person, starting with the family members, puts some incense before leaving the graveyard.

On the third day the family members of the deceased, together with the elders of the caste (*panch*), go to the graveyard. They take *udbathi*, incense, flowers, *pan* (betel leaves), areca nuts, sugar-water, gram, milk, *bidi* (Indian cigarettes), and *pida* (a kind of sweet made from sugar and butter) with them. They all sit near the grave and the eldest of the bereaved family lights an *udbathi*. A fire is brought on which he offers the incense, the flowers, the gram, the *pida*, the sugar-water and the milk. The other family members follow his example. After the *puja* some gram and sugar-water are distributed to all the people present. Then they chew *pan*, *supari* and smoke the *bidi*. This ceremony is called *theeja*. Till then no cooking was allowed in the bereaved family. The food was sent by the relatives for three days. The food, in which no oil must be used, consisted of *dal* (a dish of pulse) and *chappati*. After the *theeja* ceremony food may again be cooked in the house. On the evening of *theeja*, they call in three or four people who are served a dinner consisting of cooked rice, ghee and sugar. Before the food is served, a new earthen plate is brought in which the cooked rice, sugar and ghee are served. This plate of food is placed on the spot where the person died. Near the plate there is a *lota* of water with a bunch of flowers tied together. Besides there will be a fire, some incense and *udbathi*. This ceremony, known as *nam chodna* "to leave out the name", is performed in order to forget the name of the dead person. When everything is ready, the *piyada* says to the people who are sitting outside, *Sab thik hai, nam chod do* "everything is all right, leave out the name". One by one, starting

with the male members of the family, they enter the house and place half an anna on the spot where the person expired. Then they put some incense and rice on the fire and sprinkle some water from the *lota* with the bunch of flowers. At the same time they call out the name of the dead person and ask God to keep his soul in a happy state. After the repetition of this ceremony by all the male members present, the women do exactly the same except that they do not put incense on the fire.

This is followed by the ceremony of *khanda uṭharna* "to lower the shoulders". It is performed by the four relatives who first carried the bier from the house. Some sweet oil is brought in a brass cup together with some cotton-wool. The four men take a little cotton-wool and, after dipping it in the oil, they rub their shoulders downwards. When the *khanda uṭharna* ceremony is over, the plate of food, the bunch of flowers, the sacrificial fire and the other offerings are removed and left at a place some distance from the house. Then the dinner is served to all the people present.

On the fortieth day a dinner is given to the caste people. The *piyada* goes round inviting them, for which he gets one rupee and four annas as a remuneration. This meal is known as *gosh-rotti*, because meat and *chappati* are served. If it is available, pork is served instead of other kinds of meat. No *puja* is offered during this dinner.

Although among the Mehtar burial is the traditional way of disposing of the dead, they have now started cremating them. The ceremonies are exactly the same except for the following: In front of the burial procession one of the family members carries an earthen pot with fire in it. When they have reached the graveyard the *tattri* is kept in one place and a pyre is prepared. Four pieces of wood are stuck in the earth to keep the fire-wood together while it is burning. At the bottom of the funeral pyre there are big logs. The bier is placed on the wood. Then the eldest man of the bereaved family puts a small piece of gold into the mouth of the deceased. Some ghee is poured out near his head to light the wood and some barley and sesame seeds are thrown on it. Over the corpse they spread dried cow-dung and small pieces of wood. When the pyre is ready, all those who are present stand up and the eldest of the family sets fire to it. As it starts burning each person throws five pieces of wood into the pyre in the same way as they all throw some earth into the grave at the burial. Before the corpse is burnt, the eldest family member cuts the nails of the deceased and keeps them carefully in an earthen pot (*dabulia*). The nail parings⁵² are mixed with the ashes of the cremated person before they are thrown into one of the holy rivers. No woman will be present either for the burial or the cremation.

On the morning of the third day some of the family members go to the cremation ground to collect the ashes (*kari*). All those who have gone to collect the ashes have a bath and return home. In the evening the *theeja*

⁵² Some of these are preserved, together with a portion of the ashes, in a small earthen pot which is wrapped in a cloth and safely kept somewhere in the graveyard.

ceremony is performed. In the case of a cremation this ceremony is called *pathal* because the food for the dead person is served in *choola* leaves instead of on an earthen plate. The other ceremonies are the same as those gone through after a burial. After the third day two persons of the family take the *dabulia* containing the ashes and the nail parings to Allahabad in order to throw them into the river Ganges. They may also be thrown into the river Narbada or Yamuna. If the father or the elder brother dies, each one of the sons and the younger brothers has to shave his head and face. The persons who take the ashes shave at the bank of the river after throwing the ashes and nails into it. They bring back some Ganges water in a bottle. On the thirteenth day, a dinner is given to the caste people. The *piyada* goes round inviting them for the meal consisting of *puri*, *sag* and *papad*. Some sweets are also served. When everybody is seated, the eldest member of the family pours out some of the Ganges water to each one, and then the dinner is served.

Umwano und Ukaguru Students' Association

Zwei stammespartikularistische Bewegungen in einem Häuptlingtum in Tanganyika *

Von T. O. BEIDELMAN

Inhalt:

- Einleitung
- 1. Die Kaguru und ihre Nachbarn
- 2. Umwano
- 3. Ukaguru Students' Association
- Zusammenfassung

Einleitung

In jüngster Zeit wurde viel über die Eigenart und die Wirkungen stammespartikularistischer Bewegungen¹ in Afrika veröffentlicht. Die meisten Studien behandeln die mehr dramatischen Aspekte dieser Bewegungen und heben deren Tendenz zu Spaltung und Partikularismus hervor, die der Integration der einzelnen Stämme, und somit der nationalen Einheit, im Wege stehen. Stammespartikularistische Bewegungen werden im allgemeinen als konservative Gruppen geschildert, die die moderne Entwicklung hemmen. In einigen Gebieten stellen sie jedoch die Übergangsstufe zu einer gesellschaftlichen Integration dar, die hinsichtlich des Gebietes und der Bevölkerung weiterreicht als die ursprüngliche. Die meisten Afrikaspezialisten haben dieser Eigenart nicht genügend Beachtung geschenkt. Das wiederum hat bisweilen zu einer Mißdeutung dieser Bewegungen von seiten der Soziologen und Administratoren geführt.

In diesem Aufsatz möchte ich zwei stammespartikularistische Bewegungen aus jüngerer Zeit bei einer Gruppe von Stämmen in Ostafrika ein-

* Die deutsche Fassung besorgte GÜNTER TIEMANN, wofür ich ihm bestens danke.

¹ Unter afrikanischem Stammespartikularismus („tribalism“) verstehe ich jene Einstellung, die die Zugehörigkeit zu einer bestimmten traditionellen Kultur- oder Sprachgruppe höher wertet als die Zugehörigkeit zu einer kommunalen oder nationalen Einheit, die über solche Verschiedenheiten hinausgreift.

gehend beschreiben, um ihre soziologische und kulturhistorische Bedeutung klarzustellen. Die Arbeit wird, so hoffe ich, andeuten, daß sie wenigstens in einigen Fällen nicht, wie vielfach angenommen wird, in traditionsgebundenen, änderungsfeindlichen Gruppen ihre Grundlage haben, sondern in den Versuchen gewisser Afrikaner, die großen und kleinen Probleme zu bewältigen, die sich aus einer veränderten Umwelt ergeben und mit denen die traditionelle gesellschaftliche Ordnung nicht fertig wird.

1. Die Kaguru und ihre Nachbarn

Umwano und Ukaguru Students' Association (USA) sind zwei neue stammespartikularistische Bewegungen unter den Kaguru, einem Bantuvolk mit matrilinearem Verwandtschaftssystem. Sie bewohnen die nördlichen Teile der Distrikte Kilosa und Mpwapwa im Osten von Zentral-Tanganyika ².

Die Kaguru im Kilosa-Distrikt zählten 1957 ungefähr 50 000 Einwohner. Sie teilen ihr Gebiet mit vier anderen Völkern, bilden aber die überwältigende Mehrheit (90 %) der Bevölkerung. Zunächst sei einiges über die Minderheiten gesagt, da ihre Beziehungen zu den Kaguru einige Bedeutung für die fraglichen stammespartikularistischen Bewegungen haben.

Es handelt sich um die Bantustämme der Nguu, Kamba und Gogo und die nilo-hamitischen Baraguyu. Die Gogo haben im Kilosa-Distrikt nur geringe soziologische und zahlenmäßige Bedeutung; die anderen drei Völker hingegen bilden einen zwar kleinen (je 3 %), aber sehr bedeutsamen Teil der Bevölkerung.

Die Heimat der Nguu ist das Gebiet, das im Osten an das der Kaguru grenzt. Ihre matrilineare Gesellschaftsordnung, ihre Sprache und ihre Gebräuche sind denen der Kaguru sehr ähnlich. Zwischen beiden Völkern besteht seit langem ein sehr enger Kontakt. Die Nguu hatten sich ohne Schwierigkeiten bei den Kaguru ansiedeln und mit ihnen vermischen können; heute wohnen sie in den meisten nördlichen und östlichen Teilen des Gebietes. Einige Nguu haben eigene Niederlassungen gegründet, viele aber leben in den Dörfern mit den Kaguru zusammen. Die wirtschaftliche und politische Bedeutung der Nguu ist weit größer als es ihrer Anzahl entspräche. Sie betreiben Ackerbau wie die Kaguru, aber scheinen von jeher fleißiger bei der Arbeit zu sein und haben eine größere Anzahl von gelernten Arbeitern und Gebildeten. Viele sind Christen oder Moslems geworden und besetzen wichtige Stellen bei der Mission und „Native Authority“. Im ganzen Gebiet sind ungefähr genau so viele Nguu wie Kaguru in Büro und Schule angestellt. Einige Nguu haben heute sogar führende Rollen im traditionellen politischen System der Kaguru. Andere sind Brauer oder Händler mit landwirtschaftlichen Produkten und Vieh und sind ver-

² Der Aufsatz ist das Ergebnis einer Forschungsreise im Distrikt Kilosa in der Zeit 1957/58, die durch Unterstützung des Department of Sociology and Anthropology der Universität von Illinois ermöglicht wurde und unter der Leitung von Herrn Professor J. H. STEWARD stand. Die Mitteilungen beziehen sich nur auf den Kilosa-Distrikt, nicht auf die Kaguru im Mpwapwa-Distrikt. Gewisse Aspekte von Umwano habe ich in einem früheren Aufsatz besprochen: *Beer Drinking and Cattle Theft in Ukaguru: Intertribal Relations in a Tanganyika Chieftdom*, *American Anthropologist* 63. 1961, pp. 534-549.

hältnismäßig reich geworden. Sie werden beneidet und zugleich bewundert und fügen sich ziemlich reibungslos in die gesellschaftliche Ordnung der Kaguru ein.

Die Kamba haben ein patrilineares Verwandtschaftssystem und unterscheiden sich in Sprache und Gebräuchen stark von den Kaguru und Nguu³. Sie leben im Gebiet der Kaguru seit etwa einem Jahrhundert. Ursprünglich kamen sie als Jäger und Plünderer, aber viele wurden sesshaft, um Ackerbau und Viehzucht zu betreiben. Sie geben den lokalen Führern der Kaguru politische Unterstützung und haben dafür das Recht erhalten, Land zu bewirtschaften und Dörfer zu bauen. Im Gegensatz zu den Nguu betonen die Kamba ihre Verschiedenheiten von den Kaguru. Einige Kamba leben zwar mit den Kaguru zusammen, aber die meisten lassen sich lieber in eigenen Dörfern nieder. Sie haben ihre eigene Sprache beibehalten, heiraten untereinander, haben oft typische Kleidung und Körpermarkierungen und sind stolz auf ihre konservative Einstellung. Nur wenige können lesen und schreiben, und keiner von ihnen hat Kontakt mit der Mission. Sie sind auch nicht als Schreiber oder Lehrer angestellt. Aber ihre Herden sind im allgemeinen größer als die der Kaguru. Hin und wieder treiben sie Handel.

Die Kamba haben sich im nördlichen Teil des Kagurulandes angesiedelt. In einem Bezirk sind sie zahlreicher als die Kaguru. Politisch nehmen sie gegenüber den Kaguru überall eine untergeordnete Stellung ein. Zur Zeit ihrer Raubzüge gegen die Kaguru war das nicht immer so, aber heute unterstützt die Distriktsverwaltung die Ansprüche der Kaguru auf Beherrschung des ganzen Gebietes. Die Kamba haben keine offiziellen Vertreter in der lokalen einheimischen Regierung.

Die nilo-hamitischen Baraguyu sind ausschließlich Hirten und führen ein halbnomadisches Leben⁴. Durch ihre gesellschaftliche Gliederung in Altersgruppen (age-sets), ihre Bräuche und ihre Sprache sind sie sehr verschieden von ihren Bantu-Nachbarn. Die Baraguyu leben in kleinen, weit verstreuten Lagern, die mehrere Male im Jahre an verschiedenen Plätzen errichtet werden. Durch ihre Herden und ihr Bargeld, das sie durch gelegentlichen Verkauf von Vieh erwerben, sind sie die wohlhabendste afrikanische Gruppe im Kagurulande. Bis in dieses Jahrhundert hinein plünderten die Baraguyu den Viehbestand der Kaguru und waren eine bedeutende politische Macht in diesem Gebiete. Heute haben sie drei offizielle Häuptlinge. Diese sind der Distriktsverwaltung verantwortlich, unterstehen aber den Kagurugerichten, nachdem sie ihr eigenes Gericht 1957 verloren haben⁵. Die Baraguyu ertragen ihre jetzige untergeordnete Stellung nur mit tiefem Widerwillen. Manchmal geraten sie noch mit den Kaguru in Kampf und töten auch einige. Ihre Herden zertrampeln gelegentlich die Felder der Kaguru, und sie selbst stehlen hin und wieder von ihnen Vieh.

³ Cf. T. O. BEIDELMAN, Note on the Kamba of Kilosa District. *Tanganyika Notes and Records* (im Druck).

⁴ Cf. T. O. BEIDELMAN, The Baraguyu. *Tanganyika Notes and Records* 55. 1960, pp. 245-278.

⁵ Die Verwaltung begründete die Schließung des Baraguyugerichtes damit, daß die Baraguyu ihre Steuern nicht zahlten und dem Gericht kaum Streitfälle zur Entscheidung vorlegten,

Die Baraguyu unterhalten einen regen Handel mit ihren Bantunachbarn und versorgen sie durch den Kauf von Bantubier regelmäßig mit Bargeld. Da sie jedoch ein halbnomadisches Leben führen, kein Ackerland brauchen und in den bewaldeten Teilen des Landes wohnen, die von den Kaguru niemals besetzt waren, sind sie von den Kaguru viel unabhängiger als die Kamba ⁶.

Die Baraguyu gehören zu den konservativsten Völkern in Ostafrika. Im Kilosa-Distrikt kann nur ein einziger von ihnen lesen und schreiben. Es fehlt auch jedes Interesse an Schulen, Missionen oder anderen Unternehmen der Regierung, wenn es nicht unmittelbar um den Besitz an Vieh und dessen Verbesserung geht.

Die Kaguru wohnen in kleinen Weilern von drei bis zwanzig oder manchmal hundert Anwesen. In den dicht bevölkerten Flußtälern liegen sie nur wenige hundert Meter voneinander entfernt, im Hügel- und Bergland dagegen weit verstreut.

Die Kaguru sind seßhafte Hackbauern, die durch ihre Feldwirtschaft nicht nur ihren Bedarf an Nahrungsmitteln decken, sondern auch das notwendige Bargeld verdienen müssen. Sie verkaufen beträchtliche Mengen Mais und Rizinus an ansässige asiatische Kaufleute, die ihrerseits Lebensmittel an die nahegelegenen Sisalplantagen und Ölsamen an europäische Exportkaufleute im Küstengebiet verhandeln. Ihr Besitz an Vieh beläuft sich auf ungefähr 12 000 Stück Rindvieh, 25 000 Ziegen und 6000 Schafe. Das Rindvieh wird hauptsächlich im Nordwesten und in geringerem Maße im bergigen Süden im zentralen Teil des Landes gehalten. Viele Kaguru haben aber wenigstens einige Schafe und Ziegen.

Siedlungsform und Wirtschaft der Kaguru wurden durch die Kolonialherrschaft tiefgreifend verändert. Vor Ende des letzten Jahrhunderts überfielen Baraguyu, Kamba, Hehe und andere kriegerische Völker die Kaguru und raubten Vieh, Frauen und Sklaven. Viele Kaguru zogen sich deshalb aus den Tälern in die besser zu verteidigenden Berge zurück und mußten deshalb zum Teil ihr Vieh aufgeben. Die Kolonialherrschaft setzte den Plündereien zwischen den einzelnen Stämmen ein Ende. Die Kaguru zogen in die Täler zurück und nahmen allmählich die Viehzucht wieder auf. Ihre Produktion steigerte sich. Große befestigte Niederlassungen waren nicht mehr notwendig, da ihre Sicherheit nicht mehr gefährdet war. Sie konnten sich verstreuter ansiedeln. So wurde das Land zusammenhängender besiedelt, und die Dorfgemeinschaften, die bisher durch den äußeren politischen Druck zusammengehalten wurden, verloren an Bedeutung.

Die Kaguru sind in matrilineare Sippen aufgegliedert. Bestimmte Sippen haben gewisse Rechte auf Land und politische Macht und nehmen so in ihrem jeweiligen Gebiete eine Vorrangstellung ein (dominant clans). Die Kolonial-

⁶ An sich sollten die Baraguyu für jeden Teil des Gebietes von den Kaguruhäuptlingen die Erlaubnis zur Niederlassung haben. Aber im allgemeinen nehmen sie keine Rücksicht darauf. Einige Baraguyu sind der Bierklubs wegen bei einigen Kaguru insgeheim sehr beliebt. In einigen wenigen außergewöhnlichen Fällen nehmen Kaguruhäuptlinge heimlich Geschenke von Baraguyu an und versuchen als Gegenleistung, sie zu unterstützen, doch leugnen sie dies, wenn ihre Untergebenen sie deswegen zur Rede stellen.

verwaltung hat versucht, dieses Sippensystem als Grundlage für die einheimische Regierung zu gebrauchen. Heute ist die Wahl von Kagurubeamten für die Regierung durch ihre Abstammung von gewissen Sippen bestimmt.

Das Kaguruhauptlingtum ist ein Teil der Kilosa Native Authority, der lokalen afrikanischen Regierung, die im Zuge der Politik der „indirect rule“ eingesetzt wurde. Sie ist den europäischen Administratoren dieses Distriktes untergeordnet. Theoretisch verwaltet die Native Authority in diesem Gebiet die Schulen, den tierärztlichen Dienst, die Apotheken usw., tatsächlich aber wird die Tätigkeit dieser Einrichtungen in erster Linie von Europäern überwacht. Die wichtigsten Pflichten des Personals der Native Authority liegen auf dem Gebiet örtlicher Verwaltung und Gerichtsbarkeit.

Vor Ankunft der Europäer hatten die Kaguru weder einen Obersten Häuptling noch eine wirkliche politische Einheit. Die heutige Stammeseinheit ist hauptsächlich das Ergebnis der lokalen Verwaltungshierarchie, die von den Europäern eingeführt wurde. Auch trug die Verbesserung der Verkehrsmittel, die Unterdrückung der Raubzüge und der Einfluß der Schulen und Missionen viel dazu bei.

Die Europäer formten die gegenwärtige lokale Regierung in Anpassung an die Formen der Kaguru unter Ausschluß der Kamba und Baraguyu. Sie sahen keine Mittel vor, durch die diese einst mächtigen Minderheiten in die örtliche politische Struktur sinnvoll eingefügt werden könnten. Die Baraguyu halten sich völlig abseits und vermeiden es, ihre inneren Streitigkeiten vor die Kaguruführer zu bringen. Die Mehrzahl der Kamba ist wegen des Landes von den Kaguru abhängiger als die Baraguyu. Aber weder die Baraguyu noch die Kamba sind dem moralischen Zwang, durch verwandtschaftliche Bindung und Furcht vor Hexerei ausgesetzt, den ein Kagurubeamter auf seine eigenen Leute ausüben kann.

Die Regierung erkennt ungefähr 50 Kaguruhäuptlinge (headmen) an, von denen jeder für sein eigenes Gebiet verantwortlich ist. Diese Häuptlinge verteilen Land, sammeln die Steuern und Schulgebühren ein und sorgen für die öffentliche Ordnung in ihrem Gebiet. Sie schlichten manchmal Rechtsstreitigkeiten, obwohl ihnen von Rechts wegen keine richterliche Vollmacht zusteht. Die Vollmacht, in Rechtsstreitigkeiten zu entscheiden und Rechtsbrecher zu bestrafen, haben ausschließlich die drei Oberhäuptlinge (sub-chiefs) und der Oberste Häuptling (paramount chief). Jeder von diesen steht an der Spitze eines Gerichtes, dem sechs bis neunzehn Häuptlinge unterstehen und vor das diese alle Rechtsstreitigkeiten und Rechtsbrecher bringen sollen. Vom Gericht eines Oberhäuptlings ist Berufung an den Obersten Häuptling und schließlich an europäische Beamte in der Distriktsverwaltung möglich.

Die Auswahl von Häuptlingen, Oberhäuptlingen und des Obersten Häuptlings ist das ausschließliche Recht der Mitglieder jener Sippe, die im Gebiet des jeweiligen Beamten die Vorrangstellung hat. Theoretisch können Kagurubeamte Unterbeamte entlassen, aber ich habe noch nie von solchen Fällen gehört. Europäische Administratoren haben dies jedoch bei verschiedenen Gelegenheiten getan.

In einem Kolonialgebiet, in dem ein hoffnungsloser Mangel an gründlich

ausgebildetem Personal herrscht, mußte man sich notgedrungen sehr auf lokale afrikanische Beamte verlassen. Heute wird das ganze Gebiet von einem Distriktskommissar und ein bis drei untergeordneten Beamten verwaltet. Nur einer von ihnen kann für das Kaguruland beauftragt werden, und selbst dafür steht nicht immer genügend Personal zur Verfügung. Diese Administratoren bereisen zwar den größten Teil des Distrikts, aber sie residieren in Kilosa, ungefähr 100 km vom Innern des Kagurulandes entfernt. Auf dem Höhepunkt der Regenperiode ist der Verkehr mit manchen Teilen innerhalb des Gebietes abgeschnitten, und während des ganzen Jahres sind ausgedehnte Besuche in allen Teilen des Kagurulandes schwierig und werden daher selten unternommen. Deshalb konnten die europäischen Administratoren die örtlichen Kagurubeamten nicht so gründlich überwachen wie sie vielleicht gewünscht hätten; im Jahre 1958 wohnte z. B. kein europäischer Administrator den Gerichtssitzungen in Idibo bei, obwohl die Gerichtsakten jeden Monat nach Kilosa zur Überprüfung gesandt wurden. Bis zu einem gewissen Grade waren darum hier und dort Korruption und Mißbrauch der Macht unvermeidlich.

Kagurubeamte gebrauchen ihre Macht in Verwaltung und Gericht, um ihre persönliche Stellung und die ihrer Verwandten zu sichern. Sie haben sich besonders die Freiheit herausgenommen, Unterschiede zuungunsten der Minderheiten zu machen. So haben diese Beamten ihr Einkommen durch Auferlegung von Strafen und Annahme von Bestechungsgeldern vermehrt, ihre Beliebtheit bei der Kagurumehrheit gesteigert und die Spannung zwischen den Stämmen verschärft. Die immerhin beträchtlichen Vollmachten der Kagurubeamten in Verwaltung und Gerichtsbarkeit sind durch drei Faktoren beschränkt: 1. Gehälter werden durch Distriktsbeamte in Kilosa ausgezahlt; 2. Beamte können von den Distriktsadministratoren entlassen werden; 3. die Native Authority kann nicht unmittelbar über die Polizei verfügen. Kagurubeamte müssen sich an die einem europäischen Polizeibeamten unterstehende Polizei in Kilosa wenden, um die Durchführung ihrer Anordnungen zu erzwingen. Die mit Stöcken und Keulen bewaffneten lokalen Gerichtsdienere sind kein wirksames Abschreckungsmittel für organisierten und gewalttätigen Widerstand gegen die örtliche Politik. Trotzdem werden im allgemeinen die Maßnahmen der lokalen Beamten nicht angegriffen, wenigstens nicht von den Kaguru. Die Beamten mögen bei einer Minderheit unbeliebt sein, doch haben sie die Unterstützung einer zahlenmäßig starken und einflußreichen Mehrheit. Ferner stellen sie das einzig verfügbare Mittel dar, um Rechtsstreitigkeiten zwischen Kaguru in irgendeinem Teile des Landes beizulegen. Baraguyu und Kamba trotzen manchmal den Kagurubeamten. Es kommt gelegentlich auch vor, daß Kaguru Widerstand leisten; das führt dann zu besonderen Problemen. Bisweilen gerät die Politik eines Oberhäuptlings mit der eines Häuptlings in Konflikt. Dann muß eine Kompromißlösung gefunden werden, da weder der Oberhäuptling noch der Häuptling einen klar umrissenen Vorteil vor dem anderen hat. Ein Oberhäuptling kann Häuptlingen fortwährend Unannehmlichkeiten bereiten durch die Art und Weise, wie er Rechtsfälle behandelt, die die Häuptlinge zur Geltendmachung und Beilegung vor sein Gericht bringen. Er kann sogar Häuptlinge entlassen, aber er kann sie nicht durch Leute eigener Wahl ersetzen, da nur die Sippe,

die im betreffenden Gebiet den Vorrang hat, einen Häuptling wählen kann. Ein widersetzlicher Häuptling, der sich auf die Mitarbeit seiner Untergebenen verlassen kann, stellt für den Oberhäuptling ein ernstes Problem dar, denn er kann verhindern, daß Rechtsfälle vor sein Gericht gelangen; er kann nur ein Minimum von den Steuern und Schulgebühren einsammeln, und er kann seinen Kollegen ein Unruhe stiftendes Beispiel geben. Diese Situation kann sich auf höherer Ebene zwischen den Oberhäuptlingen und dem Obersten Häuptling und auf niederer Ebene zwischen den Führern der verschiedenen matrilinearen Gruppen und dem Häuptling, den sie unterstützen, wiederholen. Die Europäer führten eine hierarchisch gegliederte afrikanische Verwaltung ein, aber diese ist nicht zusammenhängend oder stark genug, um örtliche Interessengruppen am W derstand gegen ihre offizielle Obrigkeit zu hindern.

Heute ist die Herrschaft gewisser Sippen in bestimmten Gebieten durch Unterstützung der Distriktsverwaltung gesichert. Die Führung in der lokalen Kagururegierung ist in der Hand der einflußreichen Männer von verschiedenen Sippen, die die Häuptlinge, die Oberhäuptlinge und den Obersten Häuptling in ihrem jeweiligen Gebiet wählen. Diese Ämter sind geschaffen worden, um die moderne lokale Verwaltung zu erleichtern; aber ihre Besetzung erfolgt nach traditioneller Kagurupolitik, die mit Vorzug gerade die Leute auswählt, die moderne Änderungen am wenigsten wünschen. 1957-58 konnten einige wenige Häuptlinge und nur ein Oberhäuptling lesen und schreiben. Der Oberste Häuptling und die meisten seiner Untergebenen waren ungebildet und gegen fast jede Art von Änderung feindlich eingestellt.

So bleibt die örtliche politische Macht zwar in der Hand dieser traditionsgebundenen Männer; aber höheres Einkommen und beträchtliches Ansehen sind mit anderen Posten bei der Regierung und der Mission verbunden, die Schulung und Geschicklichkeit erfordern. So haben z. B. einige Lastwagenchauffeure ein höheres Einkommen als der Oberste Häuptling, und die Höflichkeit und Aufmerksamkeit von Europäern und Asiaten gegenüber Kaguru Lehrern geht oft über das Maß hinaus, das sie den Häuptlingen und Oberhäuptlingen entgegenbringen. Durch ihre Englischkenntnisse ragen diese Leute als eine Elite mit besonderem Zutritt zu den Kreisen der Europäer hervor.

Es gibt wenige gebildete Kaguru. Die meisten von ihnen bekleiden Posten in Büro und Schule. Die wenigen, die lokale traditionelle Führerrollen erstreben, sind gewöhnlich kaum zur Ausnützung der örtlichen politischen Verhältnisse geeignet, die zur Sicherung einer solchen Ernennung notwendig ist. Zum Teil liegt das an ihrem jugendlichen Alter, das nicht das traditionelle Ansehen und Vertrauen genießt; zum Teil liegt es auch an der Tatsache, daß sie viele Jahre außerhalb in Schulen verbrachten und so die Verhältnisse und Intrigen in ihrer engeren Heimat nicht kennen. Wenn auch einige europäische Administratoren ihre Unzufriedenheit mit den ihnen untergebenen, ungebildeten und untüchtigen Kaguruführern zum Ausdruck bringen, so sind doch andere der Ansicht, daß diese Führer leichter zu behandeln sind als die weniger berechenbaren, gebildeten „Hitzköpfe“, die radikale Veränderungen in den örtlichen Verhältnissen wünschen.

Die Kaguru haben seit über achtzig Jahren Kontakt mit europäischen

Missionaren, hauptsächlich mit der protestantischen Church Missionary Society. Obwohl weniger als ein Fünftel der Kaguru auch nur dem Namen nach Christen sind, war der Einfluß der Missionen durch ihre Schulen und die Einführung materieller Annehmlichkeiten groß. Die Missionare waren die einzigen Europäer, die ihren ständigen Wohnsitz im Kagurulande hatten. Die meisten Kaguru, die die Europäer nachahmen wollen, richten sich in ihrem Benehmen nach diesen Missionaren. Die Mission unterhält über die Hälfte der Primarschulen und ebenso die einzige Mittelschule. Sie hat seit langem eine Krankenstation mit einem europäischen Arzt und einem Krankenpfleger eingerichtet. Heute errichtet auch die Native Authority Schulen und Krankenhäuser, aber nicht in Gebieten, wo schon Anstalten der Mission bestehen. Der größte Teil der dichter besiedelten und bedeutenderen Kagurugebiete wird daher mehr von der Mission als von der Regierung mit Schulen versorgt. Die Missionschulen unternehmen große Anstrengungen, den Schülern ihre Lehren beizubringen, so daß sich heute eigentlich alle gebildeten Kaguru als Christen der einen oder anderen Konfession bekennen. So überrascht es nicht, daß die meisten Kaguru das Christsein als eine notwendige Eigenschaft für jemanden ansehen, der an der modernen Zivilisation teilnehmen will.

Die Mission entwickelte sich in einer ähnlichen Weise wie die Kolonialverwaltung. Europäer standen an der Spitze der Verwaltung, während Afrikaner den Großteil des Personals stellten, das in unmittelbarem Kontakt mit dem Volke stand.

Nach der Regierung ist die Mission der größte Arbeitgeber im Kagurulande. Da sie nur Christen anstellt, bestimmen sowohl wirtschaftliche als auch weltanschauliche Rücksichten die Zugehörigkeit zur Kirche.

Offiziell hat die Mission eine neutrale Haltung zu allen politischen Fragen eingenommen. Inoffiziell neigen viele ihrer europäischen Mitglieder dazu, mit Mißfallen auf afrikanische politische Bewegungen, Arbeitervereinigungen und andere Gruppen, die sich außerhalb der Kirche bilden, zu schauen. Eine Missionszeitschrift stellt fest ⁷:

„... the subtle modern forces of materialism and a bitter nationalism impose a new kind of bondage on the heart and mind of the African. As another missionary put it: 'Our battle to-day is not with the bad old things but with the bad new things'."

Vor 1958 fand die TANU (Tanganyika African National Union), die afrikanische nationalistische Bewegung in diesem Territorium, keine begeisterte Unterstützung bei den Kaguru ⁸. Zum Teil lag das an der Abgelegenheit des Gebietes. Früher schon hatte die TANU einen jungen Kaguru als Repräsentanten in seiner Heimat eingesetzt, aber er machte sich mit mehreren hundert englischen Pfund heimlich davon. Die TANU brachte ihn vor Gericht, das

⁷ Proceedings of the Church Missionary Society for Africa and the East (1947-1948), p. 11.

⁸ Die ersten allgemeinen Wahlen in Tanganyika fanden 1958 statt. Diese Wahl trug der TANU einen außerordentlichen Zuwachs an Popularität ein. Während die gebildete Minderheit der Kaguru diese Partei schon immer unterstützt hatte, wurden sich viele ungebildete und konservative Kaguru nun dieser Unabhängigkeitsbewegung bewußt und schlossen sich ihr an. Heute ist ein Büro der TANU im Kagurugebiet.

ihn zu einer Gefängnisstrafe verurteilte. Er war ein Verwandter des früheren Oberhäuptlings von Idibo, was natürlich der Sache des Nationalismus bei einigen Leuten in diesem Gebiete sehr abträglich war.

Das örtliche politische System, das von den maßgeblichen Stellen in der europäischen Kolonialverwaltung begünstigt wurde, hat keine Möglichkeit für die wachsende Zahl gebildeter Afrikaner in diesem Gebiete geschaffen. Die Nationalisten haben dann und wann an den traditionellen Kaguruführern Kritik geübt, und 1957-58 drängten europäische Administratoren die Kaguruführer, ihre Leute von der TANU abzuschrecken.

In den frühen fünfziger Jahren gewann die TANU ihre erste Unterstützung in den Städten und auf den Gütern, wo die meisten aufgeklärten Afrikaner leben. Diese Gebiete sind, gesellschaftlich gesehen, von den Kaguru weit entfernt, da fast kein Kaguru seine Heimat verläßt, um anderswo für Lohn zu arbeiten oder Handel zu treiben. Die Isolierung und Rückständigkeit des Kagurulandes und das Fehlen einer verhältnismäßig starken aktiven afrikanischen Mittelschicht haben dieses Gebiet nicht gerade verlockend für beharrliche Anstrengungen von seiten der TANU gemacht. Das trifft vor allem für die Zeit bis 1958 zu, in der Personal und Finanzen der TANU sehr begrenzt waren.

Das unmittelbare Anliegen der TANU war die Förderung der Selbstregierung und des Nationalbewußtseins unter den Afrikanern. Sie hat sich nicht mit lokalen Problemen in irgendeinem Teil des Landes befaßt, außer wo dies ihrer Publizität, und so wiederum der nationalen Bewegung, nützlich war. Die wenigen gebildeten Kaguru sind treue Anhänger der TANU, aber sie finden, daß diese Bewegung ihnen nicht genug geboten hat, um Ansehen zu gewinnen und um mit gewissen lokalen Schwierigkeiten fertig zu werden.

2. Umwano

Umwano ist ein Kaguruwort und bedeutet „Schlachtruf“. Es bezieht sich auf das Alarmsignal der Kriegshörner, die geblasen wurden, wenn die Kaguru von ihren traditionellen Feinden, den Baraguyu und Masai, angegriffen wurden.

1957-58 fanden eine Anzahl von Gefechten zwischen den Stämmen statt, bei denen mehrere Baraguyu und Kaguru getötet oder verwundet wurden. Sie entstanden hauptsächlich infolge von Bierschlagereien und Übertritten der Baraguyuherden auf Felder der Kaguru. Zu dieser Zeit wandten sich Kaguru an die europäische Verwaltung um Hilfe zur Aufrechterhaltung der Ordnung. Ein europäischer Administrator hat angeblich den Kaguru den Rat gegeben: „Verteidigt euch wie Männer.“ Eine Organisation wurde als Reaktion auf diese Schwierigkeiten gebildet und *Umwano* genannt.

Die *Umwano* entstand im nördlichen Teil des Landes. In den südlichen Gebieten wurde keine derartige Organisation gebildet, obwohl auch dort oft Gewalttätigkeiten zwischen den Stämmen vorkamen. Nur im nördlichen Teil besitzen sowohl Kaguru als auch Baraguyu ziemlich große Viehherden, und deshalb gibt es zwischen ihnen nur hier Konkurrenz um Weideland, um die Benutzung von Wasserstellen und den Verkauf von Vieh bei lokalen Versteige-

rungen. Die Kaguru, die in diesem Gebiet am meisten in die Auseinandersetzungen verwickelt sind, haben den größten Einfluß in der Lokalpolitik und sind in der Umwano am tatkräftigsten.

Die Umwano wurde von gewissen einflußreichen Männern der Sippe gegründet, die im Idibogebiet die Vorrangstellung hat. Sie erhielt Unterstützung und vermutlich auch Geldmittel von einem früheren Oberhäuptling, der von der Distriktsverwaltung abgesetzt wurde, und vom jetzigen Oberhäuptling, der den Wünschen seines Amtsvorgängers sehr entgegenkommt. Beide Männer, besonders der erstere, besitzen Vieh. Die Umwano bot dem abgesetzten Oberhäuptling immer noch einige Möglichkeit, Macht auszuüben. Man nimmt an, daß er seine lokale prominente Stellung durch Reichtum, Geschicklichkeit im Intrigieren und seine angesehene Stellung innerhalb seiner Sippe erlangt habe. Seine Absetzung konnte daran nichts ändern. Deshalb war er eifrig darauf bedacht, sich auf anderen Wegen Einfluß zu sichern. Er baute auf seine inoffizielle Gegenwart beim lokalen Gericht, bei dem sein Nachfolger, ein „Kind“⁹ der dominierenden Sippe, den Vorsitz führte.

Die verschiedenen Kaguru-Oberhäuptlinge lehnen die Autorität des Obersten Häuptlings der Kaguru ab. Gelegentlich haben sie seine Anordnungen ignoriert und sind darauf bedacht, ihm gegenüber jegliche Formalität der Ehrerbietung zu vermeiden. Die Führer im Idibogebiet sind schon immer wegen ihrer Unabhängigkeit und Anmaßung berüchtigt gewesen, was durch die dürftigen Verkehrsmöglichkeiten im Kagurulande begünstigt wurde. Die Führer im Idibogebiet sahen nun in der Umwano eine Gruppe, die außerhalb der Kontrolle des Obersten Häuptlings lag und durch die sie ihre eigene politische Macht stärken konnten.

Eine Reihe gebildeter Männer, die mit der Idibosippe verwandt sind, haben die Umwano unterstützt. Ein Lehrer, der früher bei der Mission angestellt war, setzte die notwendigen Antragspapiere für die amtliche Zulassung der Organisation auf. Als diese gesichert war, wurde er der Generalsekretär. Er hatte schon lange vorher seine offizielle Verbindung mit der Mission aufgegeben und sich mit dem Kapital, das er dort gespart hatte, auf verschiedene Unternehmungen eingelassen. Er arbeitete auch eifrig mit der TANU zusammen, fand aber bis zur Zeit der allgemeinen Wahlen in seiner engeren Heimat wenig Unterstützung.

Für die Gründung der Umwano wurden verschiedene Motive angegeben. Die Kaguru erzählten den Europäern, vor allem den Beamten, die mit der Zulassung und Registrierung der Bewegung beauftragt waren, daß die Umwano eine „Gesellschaft für gegenseitige Hilfe“ der Viehbesitzer sein sollte. Sie verheimlichten die Bedeutung dieses Namens in der Kagurusprache, und, soweit

⁹ Eine dominierende Sippe kann jemanden aus einer anderen Sippe, der durch einen männlichen Vorfahr mit der eigenen verwandt ist, ernennen, wenn dieser außerordentlich fähig ist und es innerhalb der Sippe keine so fähigen Männer gibt. In solchen Fällen sind diese Männer der Gruppe, die sie in der Wahl unterstützt hat, schwer verpflichtet. Solche Häuptlinge sind zwar nicht bloße Marionetten, aber sie sind gegenüber der dominierenden Sippe in einer schwächeren Stellung als ein Führer, der ein Vollmitglied der Sippe ist.

ich weiß, hat kein europäischer Beamter oder Missionar dieses Gebietes darin die geringsten Kenntnisse. Der Name („Schlachtruf“) sagte allen Kaguru von vornherein, daß die „wechselseitige Hilfe“ ausschließlich in der Planung gewalttätiger Mittel bestand, um den Baraguyu und Kamba zu widerstehen, denen man die meisten Viehdiebstähle und den meisten Flurschaden durch Vieh im Idibogebiet zum Vorwurf machte. Einige Kaguru hofften sogar, sie könnten mit Hilfe der Umwano den Spieß gegen die Baraguyu umkehren und sie ihrerseits nun fortwährend belästigen. 1958 beschrieb eine Nummer des Kaguru-Nachrichtenblattes *Sauti ya Ukaguru* („Stimme des Kagurulandes“) die Umwano als „die Vereinigung, die gegründet ist, um auf das Vieh aufzupassen und dem Vergießen von Kagurublut ein Ende zu setzen“. Damit war eine Strichzeichnung gedruckt: zwei Kaguru mit Pfeil und Bogen treten einem angreifenden Baraguyu entgegen.

Die Kaguru sagen, daß die Umwano ausschließlich eine Organisation des Kagurustammes sei. Das schließt jedoch nicht die Nguu aus, von denen einige (der Oberhäuptling von Idibo ist ein Halb-Nguu, und wenigstens zwei seiner Berater sind ebenfalls Nguu) eine hervorragende Rolle in allen Versammlungen spielten, denen ich beiwohnte. Von diesen Nguu sagt man gewöhnlich, sie seien „wie Kaguru“. Den Kamba jedoch verweigern die Kaguru die Zulassung, selbst jenen, die sich sehr gut in die Kagurugemeinschaft eingefügt haben. Viele Kaguru sagen, man könne keinem Kamba trauen, denn einige sind insgeheim mit den Baraguyu befreundet. Kamba kaufen Vieh, das den Kaguru gestohlen wurde, oder verkaufen es für die Diebe anderswo. Das kommt tatsächlich manchmal vor und war sicher in der Vergangenheit gang und gäbe. Kurz nach der Gründung der Umwano suchten ihre Führer von einigen Kamba die Zahlung einer Geldstrafe zu erzwingen, weil diese, wie sie behaupteten, eine Gruppe bewaffneter Umwanomänner beleidigt hätten, als sie an einer Kambasiedlung vorbeizogen. Auf der ersten Generalversammlung der Umwano forderten einige Kaguru die Wiederbestätigung durch die Versammlung, daß die Umwano nur für Kaguru da sei und Kamba ihr nicht beitreten können.

Die Beziehungen zwischen den Kaguru und Kamba im Idibogebiet waren in den letzten Jahren besonders gespannt. Vor 1957 war ein Ältester der Kamba am Idibogericht als Berater angestellt. Obwohl die Kamba keine offiziell anerkannten Häuptlinge besaßen, hatten sie doch auf diese Weise eine gewisse Stimme im Gerichtsverfahren. Dieser Berater trat jedoch zurück, weil er selber Oberhäuptling werden wollte, um seine Leute getrennt repräsentieren zu können. Die Häuptlinge und der Oberhäuptling des Idibogebietes – dieselben Männer, die zur Gründung der Umwano drängten – sahen dies als eine ernstliche Bedrohung ihrer eigenen Macht an. Die Behörden lehnten das Gesuch der Kamba ab, vermutlich um eine weitere Zersplitterung der Verwaltung des Gebietes zu verhüten.

Die Umwanoversammlungen zeigen viele Merkmale, die sich angeblich aus der Vergangenheit herleiten ¹⁰. Die Mitglieder sollen einen Eid leisten und

¹⁰ Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß die Kaguru traditionell keinen im

eine Rindenmedizin (*mfulaita*) trinken, um Mut zu bekommen. Ich konnte jedoch keine Bestätigung dafür erlangen. Die Versammlungen, deren Zeuge ich war, wurden im Busch, fern von allen Hütten und den Blicken Nichtbeteiligter abgehalten. Nur Männer nahmen daran teil. Die alten Männer kamen mit Stöcken, aber die jungen hatten einen Bogen und einen Köcher mit Pfeilen, einige sehr wohlhabende Kaguru brachten Gewehre mit. Andere kamen mit Kriegstrompeten aus Antilopenhörnern. Nach der Versammlung marschierten die Männer gemeinsam vom Busch in das Siedlungsgebiet zurück. Unter dem Klang der Kriegshörner zogen sie in Parade auf dem offenen Platz vor dem Gerichtshaus auf. Einige sagten, dies sei „geradeso wie in alten Zeiten“.

Man wird Mitglied der Umwano durch Zahlung eines jährlichen Beitrags, der entsprechend dem Viehbesitz eines Mitgliedes abgestuft ist. Der Besitzer von Rindvieh zahlt fünf englische Schillinge; ein Mann, der nur Ziegen und Schafe hat, zwei Schillinge; jemand, der kein Vieh hat, einen Schilling. Das bringt ungefähr 500 Schillinge jährlich ein. Hinzu kommen die Geldstrafen von Mitgliedern, die die Satzungen übertreten, und von Angehörigen anderer Stämme, die von der Umwano vor Gericht gebracht wurden. In den Statuten der Umwano wird nicht erwähnt, wer dieses Geld verwalten und für welche Zwecke es angelegt werden soll.

Die erste Generalversammlung, auf der die Zulassung der Gruppe durch die Regierung bekanntgegeben wurde, fand im April 1958 bei Idibo statt. Etwa hundertachtzig junge und dreißig alte Männer nahmen daran teil. Die alten Männer saßen getrennt von den anderen, die angesehensten von ihnen auf Hockern oder Feldstühlen. Die Sprecher erhoben sich einer nach dem anderen, um zu der Gruppe zu sprechen und deren Billigung für verschiedene Maßnahmen zu gewinnen. Der Sekretär las die Satzungen der Umwano vor und verkündete, daß die Behörden die Organisation gebilligt hätten. Während des größten Teiles der Versammlung unterwies ein Ältester die Krieger, wie man Vieh wiederbekommt und den Baraguyu entgegentritt, ohne Gewalttätigkeiten herbeizuführen. Die Versammlung schloß mit einer ziemlich heftigen Diskussion über die Zusammenarbeit der Idibogruppe mit den Gruppen von außerhalb liegenden Gebieten und ob diese Gruppen Idibo untergeordnet sein sollten oder nicht.

Nach der Versammlung und der Parade gingen die meisten Männer zum größten Bierklub am Orte, gerade neben dem Gerichtshaus. Der Besitzer dieses Klubs ist männlicherseits mit der Sippe verwandt, die in Idibo die Vorrangstellung hat, und unterstützt die Umwano kräftig.

Die Statuten der Umwano sehen drei jährliche Generalversammlungen vor, die in Idibo gehalten werden müssen, und außerdem lokale Monatsversammlungen der außerhalb liegenden Zweiggruppen.

Die Zweiggruppen sind jeweils im Gebiet eines Häuptlings organisiert und sollten ihre eigenen Verteidigungsmannschaften aufstellen. Man erkannte

politischen Sinn einheitlichen Stamm geformt haben, sondern erst durch äußeren Einfluß sich heutzutage als politische Einheit ansehen. Die Umwano und USA erwähnen viele angeblich traditionelle Werte und Bräuche, die den Kaguru gemeinsam sein sollen, aber einige von diesen können sehr wohl modernen Ursprungs sein.

jedoch bald, daß sie nicht genügend Männer bereitstellen konnten, um das Land auf der Suche nach gestohlenem Vieh oder nach einem flüchtigen Dieb oder Mörder abstreifen zu können. Sie konnten auch nur schwer die Reise von Männern bezahlen, die auswärtige Märkte nach gestohlenem Vieh absuchen sollten (die Umwano schickte z. B. Männer zum Markt in Monduli 400 km nordwärts!). Obwohl die große Gesamtstreitkraft der Umwano niemals für einen plötzlichen Notfall aufgeboten werden konnte, so schienen doch die einzelnen Mitglieder durch das spektakuläre Aufgebot ihrer Mannschaften bei den Generalversammlungen, Paraden und Bierrunden in Idibo an Zuversicht zu gewinnen und das Gefühl zu haben, das Ansehen der Kaguru sei gestiegen.

Die Führer der dominierenden Sippe in Idibo hatten zu ihrem Glück als erste den Gedanken, bei der Regierung um die Zulassung für die Umwano nachzusuchen. Sie formulierten die Statuten zu ihrem Vorteil und stellten dann die Kaguru im Bereich des Oberhäuptlings von Idibo vor die Alternative, entweder sich der Gruppe mit der Verfassung, die Idibo begünstigt, anzuschließen oder ihre politische Tätigkeit außerhalb des Bereiches, der von der Regierung gebilligt wurde, zu entfalten. Die amtliche Genehmigung verlieh der Umwano den Glanz der Legitimität und Autorität, den die Kaguru so sehr wünschten, und alle glaubten, die Regierung wolle andere rivalisierende Gruppen nicht mehr zulassen.

Einige Kaguru sind gegen die führende Rolle von Idibo und sagen, die Umwano stelle lediglich einen weiteren Versuch der Gruppe des Oberhäuptlings dar, die außenliegenden Gebiete zu beherrschen. Die Gruppen dieser Gebiete sind nicht immer den Aufrufen zu gegenseitiger Hilfe gefolgt. Sie widersetzen sich auch manchmal, wenn die Führer in Idibo Mitglieder einer Zweiggruppe, die gewissen Anordnungen nicht gehorcht hatten, mit einer Strafe zu belegen versuchten. Wenn Mitglieder der Umwano irgendeine Vorschrift übertreten, müssen sie ein Fleischfest für ihre Genossen veranstalten; die Mitglieder der Gruppe von Idibo und benachbarten Zweiggruppen bestanden darauf, zu jedwedem Fleischfest eingeladen zu werden, während die Zweiggruppe, deren Mitglied das Fest veranstaltete, darauf bestand, daß sie allein das Recht dazu hätte.

Die Kaguru dieser verschiedenen Zweiggruppen mit den Häuptlingen an ihrer Spitze stellten sich nur widerwillig unter die Führung von Idibo. Sie arbeiteten überhaupt nur mit, weil sie sich zur Besprechung von Problemen ohnehin schon im Rahmen der Verwaltung und Rechtsprechung, die rund um den Oberhäuptling organisiert ist, treffen mußten. Auch der wirksame Widerstand gegen Viehdiebstahl erforderte eine solche Zusammenarbeit, da Viehdiebe und Plünderer zu gleicher Zeit in mehreren Gebieten zu Werk gehen. Die Native Authority wurde von der Distriktsverwaltung unterstützt, und sie allein war ermächtigt, Rechtsbrecher zu bestrafen und Gewalt anzuwenden. Die zur Verfügung stehenden Zwangsmittel waren jedoch, wie bereits gesagt, verhältnismäßig schwach. So erblickten die Kagurubeamten in der Umwano einen schon lang ersehnten Ersatz.

Die Bedrohung, die von anderen Stammesgruppen ausging, führte diese Kaguru dazu, ihre Streitigkeiten und den Argwohn gegen ihre Nachbarn und

ihre Beamten in Idibo weitgehend beizulegen. Die Streitigkeiten würden jedoch wahrscheinlich wieder ausbrechen, sollte irgendein Umwanoführer versuchen, gegen einen Kaguru Gewalt anzuwenden, selbst wenn dieser sich verfehlt hätte.

Wie schon erwähnt, konnten die Kagurubeamten ihre eigenen Untergebenen durch gewisse Mittel unter Kontrolle halten. Sie hatten aber nur beschränkte Macht über die Baraguyu und Kamba, und gerade deshalb organisierten sie die Umwano als eine Art Bereitschaftstruppe.

Die Umwano ist nicht kraft der amtlichen Zulassung bevollmächtigt, die Kaguru zu vereinigen und andere Stämme zu bekämpfen, denn sie ist eine rein freiwillige und private Angelegenheit. Die Führer können zwar Mitglieder mit Strafen belegen, aber sie haben keine Rechtsmittel zur Hand, mit denen sie die Zahlung der Strafe erzwingen können. Auch können die Baraguyu und Kamba nicht auf dem Rechtswege gezwungen werden, sich irgendeiner Maßnahme oder Verordnung der Umwano zu unterwerfen.

Die Macht der Umwano ergibt sich aus der Tatsache, daß ihre Führer und die Beamten der rechtmäßigen Kagururegierung ein und dieselben Personen sind. Diese Männer sind nicht gerade skrupulös in der Trennung ihrer offiziellen Rolle als Häuptling oder Oberhäuptling von ihrer inoffiziellen Rolle als Umwanoführer. Im ersten Jahre des Bestehens der Umwano brachten ihre Führer die meisten dortigen Afrikaner zu dem Glauben, die Umwano sei „von der Regierung beauftragt“ und das Genehmigungsschreiben der Regierung bringe dies zum Ausdruck ¹¹. Die Baraguyu und Kamba haben einigen Grund, diese Behauptung zu glauben; denn ein ungebildeter Baraguyu muß vernünftigerweise annehmen, er habe irgendein neues, noch nie gehörtes Gesetz übertreten, wenn man ihn zum Gerichtshaus der Regierung bringt und von ihm verlangt, er solle für die Übertretung eines „Gesetzes der Umwano“ eine Strafe zahlen. Selbst bevor die Regierung die Genehmigung erteilt hatte (1957), wurde ein älterer Baraguyu vor den Oberhäuptling von Idibo geführt und mit einer Geldstrafe von 100 englischen Schillingen belegt, weil er eine Umwanoversammlung bespitzelt haben soll ¹². Bei anderer Gelegenheit wurde ein anderer Baraguyu verurteilt, eine Kuh und etwas Bargeld zu zahlen, weil er seine Herde auf ein Kagurufeld getrieben haben soll. Ein anderer Baraguyu hatte eine Kuh und 70 englische Schillinge zu zahlen, weil er angeblich eine Kagurufrau angegriffen habe. Anscheinend gab es mehrere Vorfälle dieser Art. Die beiden letzteren Fälle sind wirkliche Rechtsbrüche. Aber die Urteile waren ungesetzlich, da die Strafen für die lokalen Verhältnisse sehr hoch waren und nicht am Gericht registriert, sondern von der Umwano kassiert wurden.

Gegen Ende des Jahres 1958 luden die Umwanoführer von Idibo den Obersten Häuptling und viele andere Häuptlinge von anderen Gebieten des Kagurulandes nach Idibo ein, damit sie die Umwano kennenlernten. Die Kaguru

¹¹ Die Genehmigung der Regierung, die vom Generalsekretär der Umwano aufbewahrt wurde, war auf Englisch abgefaßt und konnte von keinem Mitglied der Organisation gelesen werden. Auf der ersten Generalversammlung ließ ich es von meinem Schreiber für die Versammlung mündlich übersetzen.

¹² Der Mann versäumte es, Berufung einzulegen, da er offenbar nicht die Zeit opfern wollte, die solch eine Berufung erfordert hätte.

von Idibo betrachteten es als eine Bestätigung ihrer Unabhängigkeit und ihres Ansehens, daß der Oberste Häuptling zu ihnen kam, anstatt sie zu ihm. Man brachte Tische auf den Platz vor dem Gerichtshaus, und zwei Baraguyu, die Vieh gestohlen hatten, wurden vom Gerichtsgefängnis herbeigeführt. Diese beiden waren von Mitgliedern der Umwano gefangen worden und hatten ihr Verbrechen eingestanden. Man wies ihnen vor den versammelten Kaguru einen Platz an und zeigte sie als einen leibhaftigen Beweis für die Wirksamkeit der Umwano. Die Idiboführer ermunterten die anderen Kaguru, ihrem Beispiel zu folgen und ihre eigenen Umwano-Zweiggruppen zu bilden. Sie gaben zu verstehen, daß die neuen Gruppen Idibo unterstehen würden, da ja Idibo die Genehmigung der Regierung besitze. Daraufhin wurden in der Folge eine Anzahl von Umwanogruppen in den Gebieten südlich von Idibo, außerhalb des Bereiches des Oberhäuptlings von Idibo, gebildet. Leider verließ ich Kaguruland, bevor ich beobachten konnte, wie diese neuen Gruppen arbeiteten.

Alle diese Vorfälle enthielten eine Verquickung von privaten und amtlichen Rollen auf seiten der Führer der Umwano. Diese rechtswidrigen Praktiken gingen weiter bis Ende 1958, als zwei Fälle der Distriktsverwaltung bekannt wurden, und zwar durch die Bemühungen des einzigen gebildeten Baraguyu im Kagurulande. Die darin verwickelten Kaguruführer wurden durch ihre europäischen Vorgesetzten streng zurechtgewiesen, aber weder wurde der Umwano die Genehmigung entzogen noch wurden die betreffenden Kagurubeamten entlassen¹³.

Die Umwano betont die negativsten Seiten des Stammespartikularismus: Die Kaguru sollten zusammenarbeiten, um die angebliche Bedrohung durch Nicht-Kaguru zu bekämpfen. Die Umwano macht sich gewisse Traditionen aus der Vergangenheit zu nutze, die ganz auf Krieg bezogen sind. Als Reaktion auf die Umwano unternahmen Baraguyu und Kamba einen erfolglosen Versuch, ihre eigenen Stammesorganisationen zu bilden. Wenn diese Versuche später erfolgreich sind, wird sich die Feindseligkeit zwischen den Stämmen in diesem Gebiet wahrscheinlich verschärfen.

Viele Tätigkeiten der Umwano haben eine aufsplitternde Wirkung unter den Stämmen, und die Zielsetzungen der Führer scheinen gegen die Autorität des Obersten Häuptlings gerichtet zu sein. Trotzdem stellt die Umwano von seiten der Kaguru selbst einen Versuch dar, die verschiedenen Gruppen, die unter der einen lokalen Verwaltung stehen, weiter zu vereinigen. Früher bestand im Kaguruland keine solche Organisation. In diesem Sinne ist die Umwano ein Hinweis auf das wachsende Bewußtsein der Kaguru, daß neue Gruppen mit umfassenderer Zusammenarbeit helfen könnten, die Probleme des modernen Lebens zu meistern.

Weder die Kolonialverwaltung noch die afrikanischen Nationalisten unterstützen die weitverbreitete Ansicht der Kaguru, ihr Land gehöre den Kaguru allein. Die Nationalisten konnten in ihrer antipartikularistischen Ein-

¹³ In Zukunft sollte die Umwano „nur unter der Autorität der Native Authority“ Maßnahmen ergreifen. Da das Personal dieser beiden Gruppen auf kommunaler Ebene dasselbe ist, bleibt die Bedeutung dieser neuen Verordnung unklar.

stellung ziemlich konsequent sein, weil sie ja die Gebiete nicht selber zu verwalten hatten. Die Kolonialverwaltung konnte sich jedoch nicht den Luxus einer so klaren Stellungnahme leisten. Sie unterstützt die Vorrangstellung der Kaguru, weil sie die Mehrheit bilden; sie braucht die Kaguruführer zur Verwaltung eines Gebietes, für das nur eine ungenügende Anzahl von europäischen und asiatischen Beamten mit geeigneter Bildung und von passendem Format vorhanden ist. Obwohl die Verwaltung grundsätzlich auf Modernisation eingestellt ist, hat sie doch durch Betonung der „traditionellen Grundlage“ der Native Authority die Tradition und das Stammesbewußtsein der Kaguru begünstigt. Wegen Personalmangels haben die Administratoren die Behandlung von lokalen afrikanischen Angelegenheiten nicht so genau überwacht wie es wünschenswert gewesen wäre. Deshalb sind Fälle von Rechtsbenachteiligung zuungunsten der Minderheiten tatsächlich vorgekommen. Die Verwaltung sieht einige von diesen Mißbräuchen als unvermeidlich an, da sie nicht jedes Gerücht über Schwierigkeiten gründlich untersuchen kann¹⁴. Die Beamten können bestenfalls einige Extremfälle, die ihnen zu Ohren kommen, überprüfen. Die Distriktsverwaltung ist entschlossen, im Distrikt Frieden und Ordnung zu erhalten und ist nicht geneigt, sich in lokale Angelegenheiten einzumischen, solange Frieden und Ordnung gewährt bleiben. Die Umwano ist eine private und inoffizielle Lösung des offiziellen Problems, wie man die Baraguyu- und Kamba-Minderheiten unter Kontrolle halten kann. Aus diesem Grunde wurde die Umwano zwar für Übergriffe zurechtgewiesen, aber sie bleibt bestehen als Privatorganisation unter Führung von Beamten, die behaupten, von der Regierung beauftragt zu sein.

Die Ziele der Führer der Umwano sind verwickelt. Sie wollen die Nicht-Kaguru in ihrem Herrschaftsbereich überwachen, aber auch eine Organisation errichten, durch die sie ihre Herrschaft auf Gebiete außerhalb ihres Amtsbereiches ausdehnen können. Der Ehrgeiz einzelner Männer wird vor der Bevölkerung als der von der Allgemeinheit inspirierte Wille hingestellt, die Kaguru gegen Außenseiter ihres Stammes zu verteidigen. Wie rechtswidrig solche Handlungen auch immer sein mögen, sie werden von allen Kaguru als recht angesehen. Diejenigen, die in der Native Authority Amtsvollmachten haben, sind mit denjenigen, die zwar keine Ämter bekleiden, dafür aber Geld und Vieh besitzen, ein Bündnis eingegangen, um persönliche Macht zu erwerben. Sie versuchen, das Gefühl derjenigen Kaguru anzusprechen, die sich über die Autorität des Obersten Häuptlings ärgern, und die unbestimmte Sehnsucht anderer, weniger gebildeter Kaguru, die Sicherheit „durch Wiedergewinnung der Vergangenheit“ herzustellen. Ihre Kraft, eine solche Bewegung in Gang zu halten, erwächst z. T. aus ihrer eigenen Erfindungsgabe und ihrem leidenschaftlichen Ehrgeiz, hauptsächlich aber aus ihrer Fähigkeit, die Native Authority, besonders die Gerichte, geschickt für ihre Zwecke auszunutzen. Paradoxerweise ist die Umwano eine legale Organisation (d. h. amtlich zugelassen), die fast ausschließlich illegal tätig ist und nur deshalb lebensfähig ist, weil legal ange-

¹⁴ Kein europäischer Beamter wohnte irgendeiner Umwanoversammlung in den Jahren 1957/58 bei.

stellte Beamte illegale Macht haben. Solche Verhältnisse sind nur deshalb möglich geworden, weil die lokale Verwaltung und Rechtsprechung der Kaguru von der Distriktsverwaltung nicht mehr überwacht wurde. Die Umwano verdankt ihren Erfolg ihrer Übereinstimmung mit der traditionellen politischen Organisation der Kaguru. Diese stützt sich auf dominierende Sippen, die sich angesichts der Feindseligkeiten zwischen den Stämmen untereinander geeinigt haben.

3. Ukaguru Students' Association

„USA“ ist die Abkürzung für „Ukaguru Students' Association“. Dieser Name hat gewisse Parallelen mit TANU (Tanganyika African National Union): beide sehen wie Swahiliwörter aus, sind aber tatsächlich Abkürzungen von englischen Wörtern. Der gewöhnliche Afrikaner betrachtet sie als afrikanische Wörter, an deren tatsächlichen Ursprung er nicht denkt; für den gebildeten Afrikaner haben sie die Überzeugungskraft des Englischen, der Sprache moderner Macht und Umgestaltung. Ferner scheinen Abkürzungen in sich selbst für die Kaguru und viele andere Afrikaner ein Zeichen von Fortschrittlichkeit zu sein. Im Kaguruland war die USA nur die erste unter einer Anzahl von Gruppen mit solchen Namen: UMT (Ukaguru Motor Transport), UTA (Ukaguru Teachers' Association), UFA (Ukaguru Farmers' Union), UFA (Ukaguru Football Association). Alle diese Gruppen wurden von Kaguru gegründet, die etwas Englisch konnten und zur gebildeten Oberschicht gehören wollten. Man könnte meinen, eine „students' association“ sei ausschließlich für Studenten, vielleicht gar nur für Personen, die noch nicht erwachsen sind. Das stimmt nicht für die USA. Die meisten Mitglieder haben zwar die Schule besucht, aber einige sind schon alt, sogar grauhaarig, und viele besuchen augenblicklich überhaupt keine Schule. Einige Mitglieder können sogar weder lesen noch schreiben. Als ich einen Führer der USA darauf aufmerksam machte, sagte er: „Wir alle müssen noch die Welt kennen lernen, bis wir sterben. Wir alle sind Studenten.“ Die Native Authority von Kilosa betrachtet die USA jedoch nicht als eine bloße Studentenorganisation, sondern als eine politische Gruppe. Sie hat deshalb ihren Angestellten den Beitritt verboten, gerade wie sie ihnen verboten haben, sich der TANU anzuschließen.

Die USA wurde 1952 von einem Kaguru, der eine C.M.S. Missions-Sekundarschule im Westen des Kagurulandes besuchte, gegründet. Er ist der Sohn eines ehemaligen Obersten Häuptlings der Kaguru, der von der Distriktsverwaltung seines Amtes enthoben wurde. Der junge Mann wollte zum Nachfolger seines Vaters gewählt werden; aber die Kaguru bestanden darauf, daß der Nachfolger im Amt des Obersten Häuptlings ein „Schwesternsohn“ sein müsse; dieses Amt sei zwar erst neuerdings eingeführt und auch wohl schon vom Sohn eines Obersten Häuptlings besetzt worden, aber dennoch solle es der traditionellen mutterrechtlichen Erbschaftsregelung unterliegen. Die Distriktsverwaltung stimmte diesem Argument zu, denn sie war eifrig darauf bedacht, daß sich die Native Authority so glatt wie möglich in die Kaguru-Tradition einfüge, da die Beachtung der Tradition eines der Hauptmerkmale

der Politik der „indirect rule“ war. Der junge Mann hatte daher mit seinen Bemühungen keinen Erfolg, scheint aber immer noch scharf auf eine Führerrolle in seinem Volke zu sein. Er ist nun Präsident der Ukaguru Students' Association.

Als die USA gegründet wurde, umfaßte sie zunächst nur Studenten und agitierte für bessere Verhältnisse in der Sekundarschule der Mission. Bald jedoch weiteten sich die Ziele, und heute befürwortet sie alle Arten von modernen Veränderungen im Kaguruland. Die Mitglieder glauben, daß die gebildeten Kaguru zusammenarbeiten müssen, da sie besser als die traditionsgebundenen Kaguruführer geeignet seien, die Kaguru in das moderne Leben einzuführen.

Die USA setzt sich für den „Fortschritt des Kagurulandes“ ein. Ihre Publikation *Sauti ya Ukaguru* (Stimme des Kagurulandes) ¹⁵ verkündet: „...das Ziel ist die Verbesserung des Landes, und die Zeit wird kommen, da das Kaguruland von Kaguru verbessert wird. Amen. ... Ihr seid durch die USA befähigt, gut zu lernen und gebildet zu werden. – Wollt ihr vereinigt sein? Wollt ihr eure Bildung fördern oder die eures Kindes? Wollt ihr wissen, wie es um eure Gesundheit steht? Als Mitglieder der USA sollt ihr auf einem Stuhl sitzen. (Auf einem Stuhl sitzen bedeutet „prominent sein“.) Die Antwort auf diese Fragen lautet: Werdet Mitglieder der USA“.

Bis 1958 bestand die Tätigkeit der USA fast ganz im Wachrufen der Kaguru durch Reden und Vorführungen der Studenten in verschiedenen Teilen des Landes und in Beschwerdeschreiben an verschiedene Beamte der Regierung. „Es ist unser – der Mitglieder der USA – Ziel, Wege kennenzulernen, die dazu führen, den Kaguru den Vorwurf zu ersparen, Ukaguru schlafe immer noch. Wenn wir uns bemühen, die Kaguru immer wieder zu zivilisieren durch Lieder, Witze, Spiele ...“ [dann werden wir dahin kommen.] Die USA-Publikation, der dieses Zitat entnommen ist, hatte dazu eine Zeichnung mit tanzenden Figuren, über deren Köpfe Lieder geschrieben waren.

Die USA versucht, bei allen Kaguru Anklang zu finden, besonders aber bei den gebildeten und unzufriedenen Männern, die keine Stellung innerhalb der traditionellen Kagurugesellschaft gefunden haben. Heute gibt es im Kaguruland drei Berufe, die Macht und Unabhängigkeit einbringen: Handel, Anstellung bei der Regierung und führende Rollen bei der Mission. Die USA hat deshalb ihre Aufmerksamkeit gerade auf diese Berufe gerichtet.

Ich habe keine genauen Zahlen über die Mitglieder der USA zur Verfügung. Auf der Generalversammlung, die von der USA in Berega im Dezember 1957 gehalten wurde und die ich besuchte, nahmen etwa 100 Personen teil, etwa zwei Drittel davon Männer. (Im Gegensatz zur Umwano läßt die USA auch Frauen zu.) Die Versammlung war ausschließlich in den Händen der Männer. Vorher wohnte ich USA-Versammlungen in den außenliegenden nördlichen Gebieten von Idibo und Chibedya bei. Auf jeder von diesen waren etwa fünfzig Personen zugegen, die meisten unter 20 Jahre alt. Es ist unmöglich auszumachen, wie viele von diesen Personen wirklich Mitglieder waren.

Am Abend hielt die USA eine Vorführung, bei der Jungen der nahen

¹⁵ Der Titel ist vielleicht von dem der TANU-Zeitung *Sauti ya TANU* inspiriert.

Mittelschule der Mission Lieder und Satiren darboten. Diese Darbietungen waren ganz in der Kagurusprache. Einige von ihnen waren scherzhafter Natur, andere aber schilderten das Leiden der Kaguru, die die Regierung aus ihrer Heimat fortgeschickt hatte und die zur Arbeit in den Bergen gezwungen wurden¹⁶. Eines von diesen Liedern kritisierte den lokalen Forstbeamten, der mit dieser Arbeit beauftragt war, und beschrieb seine angebliche Grausamkeit.

Die Aufnahme in die USA kostet zwei englische Schillinge. Der jährliche Beitrag beträgt fünf Schillinge für Nicht-Studenten und die Hälfte für Studenten¹⁷. Es werden also 600-700 Schillinge an Mitgliedsbeiträgen eingesammelt. Die meisten Gelder der USA kommen aber aus anderen Quellen, z. B. aus Schenkungen, und noch mehr von Mitgliedern, die ihr Kapital zu Zinsen in den verschiedenen finanziellen Unternehmungen, die die USA befürwortet, angelegt haben.

USA-Versammlungen wurden unregelmäßig abgehalten, da die offiziellen Führer anderswo als Schreiber angestellt waren und deshalb jedes Jahr nur für kurze Zeit in Ukaguru sein konnten. Darum wurden in der Zwischenzeit viele Geschäfte von gebildeten Kaguru weitergeführt, die aus dem einen oder anderen Grunde sonst keine Anstellung finden konnten. Diese Unterbrechung und Teilung der Führung trug viel zur schlechten Organisation der USA bei.

Die USA weist eine befremdliche Mischung von heterogenen Elementen auf: Christentum, Stammespartikularismus und modernen Nationalismus. Das christliche Element der USA ist nicht überraschend. Fast alle gebildeten Kaguru wurden in Missionsschulen erzogen, denn die Regierungsschulen in diesem Gebiete sind verhältnismäßig jungen Ursprungs. Die Kaguru verbinden in ihrer Vorstellung das Christentum mit europäischer Macht und Leistungsfähigkeit. Die Veröffentlichungen der USA richten sich häufig an christliche Gefühle und neigen im Ausdruck zu einem etwas biblischen Stil¹⁸. Die meisten USA-Botschaften enden mit „Amen“ (*amina*). Auch die folgenden Beispiele zeigen die USA von ihrer christlichen Seite. „Gott sende deinen Segen herab ... Die USA macht keine Unterschiede: Männer und Frauen treten ihr bei. Die Mitgliedskarte ist ihr Schild und Gott ist ihre Stütze ... Gott ist das Licht, die Leuchte jeden Tages ... Stimme dem Guten zu, dann ist Gott dein Geschenk ... Laßt uns Gott verherrlichen ... Folgend den Wünschen Gottes des Allmächtigen für das, was in Kaguruland und auf der ganzen Welt zu tun ist ... Einheit, Liebe, Frieden und Vergebung ... bevor sie zum Sonntagsgottesdienst gehen, reichen die neuen Führer der USA und die alten einander die Hände ... Gott der Allmächtige, der im Himmel ist, möge uns befähigen, das zu tun (d. h.

¹⁶ Ich bespreche den Forstplan der Regierung weiter unten. Die Kaguru, auf die hier Bezug genommen wird, wurden tatsächlich recht angenehm in den tiefer liegenden Gebieten nördlich von ihrer Heimat angesiedelt.

¹⁷ Das gleicht der Regelung bei der TANU, die zu dieser Zeit eine Beitrittsgebühr von zwei Schillingen und einen jährlichen Beitrag von sechs Schillingen verlangte.

¹⁸ Die Kaguru schenkten Gott in ihrem althergebrachten Kult keine besondere Beachtung. Er war ein entferntes Wesen und nur durch die Toten nahbar. Der Glaube der Kaguru an einen militanten Gott, der sich mit den laufenden modernen Problemen befaßt (wie er sich hier findet), scheint das Ergebnis der protestantischen Mission zu sein.

die Probleme des Landes zu lösen, bis der Tag kommt. Amen ... Gott segne uns in diesem Zustand des blinden Herumtastens. Gott sei mit euch bei der Erntearbeit. Und Gott werde gepriesen, weil nun der Kaguru den Verstand gebraucht, den er ihm gab ... Der allmächtige Vater-Gott hat uns seine Gaben geschenkt, damit wir sie in der rechten Weise gebrauchen. Wenn wir sie nicht brauchen, gleichen wir einem törichten Kind. Wenn wir sie aber gebrauchen, wird Gott uns noch mehr Gaben verleihen ... Kommt und hört, damit ihr die Segnungen Gottes empfangt ... Alle Kaguru gehören Gott dem Allmächtigen, der dort oben wohnt.“

Der lokale Erzdiakon der C.M.S. wohnte der Generalversammlung der USA bei, segnete sie und stellte die Missionsschule mit ihren Anlagen als Versammlungsstätte zur Verfügung. Die Generalversammlungen der USA wurden in Berega, dem Mittelpunkt der Christlichen Mission im Kaguruland, abgehalten. Die Umwano hält dagegen ihre Versammlungen im Wald in der Nähe des Gerichtshauses eines Oberhäuptlings ab. Das bedeutet nicht, daß die Mission offiziell solche Versammlungen billigt, da Europäer über lokale Angelegenheiten der Mission nicht informiert werden. Das afrikanische Missionspersonal mag der USA beträchtliche Unterstützung bieten, ohne daß dem europäischen Personal deren Tragweite bewußt wird. Eine europäische Missionarin traf z. B. während einer USA-Versammlung ein, der ich beiwohnte und die auf dem Grundstück der Mission abgehalten wurde. Auf dieser Versammlung wurde eine Anzahl sehr kritischer Bemerkungen über die Regierung gemacht. Der Missionarin war das ganz und gar entgangen, wie aus ihren späteren Bemerkungen hervorging; denn auf dieser Versammlung wurde ausschließlich Kaguru gesprochen, das keiner von den europäischen Missionaren versteht.

Die USA macht von gewissen Stammesmotiven ebenso Gebrauch wie von christlichen Motiven. Wie die Umwano ist auch die USA ausschließlich für Kaguru und Nguu. Die Zeitung der USA beschreibt verschiedene Pläne, „allen Leuten die Freiheit zu geben, die im Kagurulande sind (Kaguru)“. Sie haben scheinbar die Notwendigkeit empfunden, „Kaguru“ in Parenthese beizufügen, um keinen Zweifel am Sinn des Satzes aufkommen zu lassen. Auf USA-Versammlungen geben sich viele Führer außerordentlich Mühe, die Kagurusprache in der reinsten Form, deren sie fähig sind, zu sprechen¹⁹, obwohl heute ein solch reiner Sprachgebrauch sehr ungewöhnlich ist, da die Kagurusprache stark mit Swahili durchsetzt worden ist. Da Swahili und Englisch die einzigen Sprachen sind, die in der Schule gelehrt werden, berührt es den Beobachter eigenartig, gebildete Kaguru zu finden, die ihre Sprache in dieser reinen Form sprechen. Obwohl der Name und die meisten Merkmale der Organisation mit dem Gedanken an Englisch und „modernem Fortschritt“ verbunden sind, sucht die Gruppe doch, die Kaguru „stolz auf ihre Gebräuche

¹⁹ Mehrere zuverlässige Gewährsmänner versicherten mir, daß der Vorsitzende der USA vielleicht von allen, die ich kennenlernte, das reinste und eleganteste Kaguru spricht. Das mußte ihn beträchtliche Mühe gekostet haben, da er lange Zeit seines Lebens in Internaten verbracht und in Städten mehrere 100 km außerhalb des Kagurulandes gearbeitet hatte.

und ihre Sprache“ zu machen. Diese Denkweise erinnert an die mehr entwickelten westafrikanischen Begriffe „négritude“ und „African personality“, durch die die Afrikaner Eigenschaften aussagen, die ihnen eine soziale Identität geben und ihre Unterschiede von den Europäern rechtfertigen. Im Falle der Kaguru nimmt dies eine mehr hausbackene und stammespartikularistische als pan-afrikanische Form an, die nicht die ganze Rasse einschließt.

Die Rückkehr zur Kagurusprache ist ein offizielles Ziel der USA. Sie sagt in einer Veröffentlichung: „Wollt ihr eine Zeitung in eurer eigenen reinen Sprache haben?“ und antwortet, der Leser solle der USA beitreten, um das zu erreichen. Die USA-Veröffentlichung *Sauti ya Ukaguru* erscheint in unregelmäßigen Abständen. Während der 18 Monate, die ich dort war, konnte ich mir drei Ausgaben besorgen. Diese brachten Nachrichten über die USA und ermahnten die Kaguru, sich zu bessern, d. h. ihr Land zu modernisieren. Die Ausgaben waren größtenteils in Swahili geschrieben, aber mit breiten Einlagen in der Kagurusprache²⁰.

Bisweilen versucht die USA einen Ton, der Christen und Heiden gleichermaßen ansprechen soll. Mitglieder sprechen voneinander als *ndugu katika USA* (Bruder in der USA), ein Ausdruck, der ebenso gut für einen Kirchentag wie für eine heidnische Versammlung paßt. Ein interessanteres Beispiel kommt in einem langen USA-Lied vor, das sonst im wesentlichen christlich ist: „Ihr Weisen (Ahnen), verzeiht, wenn wir geirrt haben. Die USA gehört uns, sie gehört euch, morgen gehört sie unseren Enkeln. Die USA bereitet die Zukunft. Jene droben werden preisen, was vollbracht wurde. Das ist für uns ein wahrer Segen.“ Die Kaguru sagten, daß „jene droben“ sich auf die Toten beziehe. Nach alter Anschauung wohnen die Toten auf den Bergen und achten hin und wieder auf das, was ihre lebenden Angehörigen tun, die sie dann belohnen oder bestrafen. Heute glauben die Kaguruchristen, daß die Toten im Himmel wohnen, wo alle Kaguruchristen wieder vereinigt werden. Viele Kaguru glauben noch, daß die Toten die Lebenden beeinflussen, aber sie merken nicht, daß dieser Glaube im Widerstreit mit ihren christlichen Anschauungen steht.

Die USA befürwortet moderne Verbesserungen im Kagurulande, besonders die greifbaren und spektakulären: Gebäude, Straßen, Lastwagen usw. Weiterhin versuchen die USA-Führer, die Geschäfte nach den modernsten Vorbildern innerhalb ihres intellektuellen Gesichtskreises zu führen. Sie tun das, um die Anhänger der USA anzusprechen; aber es drückt auch den Glauben der USA-Führer aus, daß es ihnen den Respekt und die Aufmerksamkeit verschafft, die sie als Gebildete verdienen²¹. So ließen sie es sich sehr angelegen sein, eine Schreibmaschine vorzuführen, die sie mit Geldern ihrer Organisation erworben hatten und mit der sie ihre eigenen Publikationen vervielfältigen

²⁰ Seltsamerweise erschien diese Zeitung weiterhin in Swahili, obwohl die USA eine Wiederbelebung der Kagurusprache in ihrer reinen Form befürwortete.

²¹ Dies hat große Ähnlichkeit mit dem Verhalten von Männern in einem Elendsviertel von Boston, die von WHYTE studiert wurden. Diese jungen Männer hatten ihre Ausbildung im College genossen und glaubten – gleich den Kaguru – daß ihre Bildung eine automatische Qualifikation für die Führerschaft in ihrer traditionellen Gemeinschaft sei. F. W. WHYTE, *Street Corner Society*. Chicago 1943, p. 96.

und „passende“ Briefe und Meldungen schreiben könnten, die die Beamte beachten und berücksichtigen würden.

Die USA-Führer hofften, daß ihre Organisation beim Vergleich mit berühmteren nationalen Gruppen günstig abschneiden könne: Die TANU hatte ihre Zeitung, *Sauti ya TANU*, und die USA hatte *Sauti ya Ukaguru*. Die USA hielt ihre erste „allgemeine Wahl“ mehrere Monate vor der in Tanganyika, und zwar zu einer Zeit, als Zeitungen und Rundfunk voll von Diskussionen über Vorgang und Bedeutung der Wahlen waren. Die USA unterstützte ein Kaguru-Fußballturnier und versuchte die Gründung der UFA (Ukaguru Football Association) zu ungefähr der gleichen Zeit, als die ostafrikanischen Fußballturniere bekanntgemacht und im Rundfunk übertragen wurden. Die USA stiftete den USA-Pokal in Nachahmung des Gossage-Pokals, der der Siegermannschaft im ostafrikanischen Gebiet verliehen wird. Das Hauptquartier der USA, ein Marktgebäude aus Ziegelstein, das dem lokalen Erzdiakon gehört, erhielt bunte Zeichnungen, die ein luxuriöses Hochhaus darstellten, das das Zentrum der Kugurugemeinschaft werden sollte, „wenn die USA zum Erfolg gekommen sei“²². Diese Zeichnungen schienen eine grobe Annäherung an das berühmte Chagga-Zentrum zu sein, das in Moshi im nördlichen Tanganyika gebaut worden war.

Das wohl eindrucksvollste Symbol des USA-Kreuzzuges für Fortschritt war ein Lastauto, das die USA einer anderen Zweiggruppe, der UMT (Ukaguru Motor Transport), anzuschaffen half. Diese Gruppe wurde von der USA gefördert und setzte sich aus USA-Mitgliedern zusammen: Wir von der UMT haben vor, Schluß zu machen mit dem lästigen Wartenmüssen, an den Wegen im Busch. UMT kann und will euch schnell ans Ziel bringen. UMT will auch euer Gepäck besorgen. Auch die UFU-Leute können zur Erledigung ihrer Geschäfte mitfahren.“ (UFU = Ukaguru Farmers' Union.)

Die UMT versagte weniger als ein Jahr nach ihrer Gründung. Das Lastauto hatte eine Panne, und für die Reparatur war kein Geld vorhanden. Außerdem herrschten Streitigkeiten unter dem Personal, das sich gegenseitig der Unfähigkeit und des Diebstahls am Betriebskapital beschuldigte, beides offenbar mit einer gewissen Berechtigung.

Innerhalb eines Jahres nach den ersten Generalversammlungen der USA im Dezember 1957 und weniger als ein halbes Jahr nach Gründung dieser Tochterverbände hatten alle diese begünstigten Gruppen entweder versagt oder waren auf dem Wege dazu. Das ist nicht überraschend, da die daran beteiligten Kaguru wenig oder gar keine Ausbildung in Geschäftsführung und Geldwirtschaft hatten und da keine klaren Regeln oder Verträge niedergelegt waren, durch die Zusammenarbeit hätte durchgesetzt und Verantwortlichkeit auf Einzelpersonen übertragen werden können. Es waren keine Europäer da (wie es der Fall bei afrikanischen Gemeinschaftsbetrieben anderswo in Tanganyika, z. B. bei den Chagga, war), die in Verfahrensfragen, Finanzverwaltung usw. beraten konnten. 1958 sollen über 1000 englische Schillinge, über deren Ver-

²² Dasselbe Gebäude war vorher von Mitgliedern der TANU benutzt worden, und davor von den Gegnern der TANU, der UTP (United Tanganyika Party).

bleib keine Erklärung gegeben werden konnte, allein in der UMT gefehlt haben – von den anderen Organisationen, die von der USA begünstigt wurden, ganz zu schweigen. Die Hauptverlierer sollen die Lehrer der Missionsschulen gewesen sein. Als Angestellte der Regierung durften sich diese Lehrer in keinerlei Geschäftsunternehmen einlassen und konnten deshalb ihre Verluste nicht bekanntgeben und Prozeß gegen diejenigen führen, die sie betrogen hatten.

Gebildete Kaguru mögen vielleicht widerwillig zugeben, daß es ihnen an hinreichend guter technischer Kompetenz in der Behandlung von wirtschaftlichen Angelegenheiten fehlt, um gegen asiatische Händler konkurrieren zu können, aber sie würden niemals zugeben, daß sie weniger fähig oder weniger geschult sind als die gegenwärtigen Beamten in der Native Authority, von denen viele keine Schulbildung und keiner mehr als die Ausbildung in einer Primarschule genossen haben ²³.

Junge gebildete Kaguru befürworten stark die Anwendung von modernen Kriterien bei der Ernennung von solchen Beamten. Sie behaupten, daß die Führer des Kagurulandes gebildet sein müssen, um den gegenwärtigen Forderungen ihres Amtes gewachsen sein zu können. Diese neue Methode in der Ernennung würde bedeuten, daß die frühere Politik der Begünstigung von traditionellen Sippenrechten aufgegeben werden müßte. Solche Ernennungen würden nicht durch die lokale Mehrheit der Kaguru erfolgen, da diese noch in den Kategorien des alten Systems denkt, durch das die gegenwärtigen Führer zu Amt und Würden gekommen sind. Offenbar würde die USA es gerne sehen, wenn die gewünschten Änderungen von oben her, d. h. von der Distriktsverwaltung einfach eingeführt würden, obwohl sie selbst derartige Vorschläge sorgfältig vermeidet und ständig betont, daß die Mehrheit der Kaguru gern gebildetere Führer sehen würde und daß entsprechende Reformen durch einen Volksentscheid kommen würden. Diese Änderungen würden jedoch, wie es scheint, mehr nach sich ziehen als die gegenwärtige „Treuhänder“-Verwaltung zu meistern sich fähig fühlt. Aus diesem Grunde widersetzt sich die Verwaltung heftig solchen Änderungen und bestärkt die Kagurubeamten in ihrer Feindschaft gegen diese Ideen, obwohl einige Beamte in der Distriktsverwaltung mit den amtierenden Kaguruführern unzufrieden sind. Die USA befürwortet umfangreiche Veränderungen, die nur von einer Minderheit in der Bevölkerung unterstützt werden; die Native Authority ist die einzige bestehende Organisation, die wirtschaftlich und politisch in der Lage wäre, solche unpopulären Veränderungen durchzuführen, aber paradoxerweise wird sie von der USA am bittersten bekämpft.

1957-58 hatten die jungen zornigen Männer der USA recht viel Munition für ihre Angriffe gegen die Native Authority. In diesen Jahren beteiligte sich die Native Authority an mehreren Maßnahmen, die die Kaguru sehr übelnahmen. In einem abgelegenen Berggebiet wurde Land zugunsten eines Forstplanes der Regierung enteignet. Die wenigen Kaguru, die dort ansässig waren, erhielten Vergütungsgelder für ihr Land und wurden anderswo wieder angesie-

²³ Die wenigen Beamten mit Schulbildung stehen in den mittleren Lebensjahren und sind genau so konservativ wie ihre ungebildeten Kollegen.

delt. Die Arbeiter jedoch, die zur Durchführung dieses Forstplanes notwendig waren, konnten nicht mit den normalen Methoden angeworben werden. Obwohl die Arbeiter bezahlt werden sollten, waren die Kaguru nicht bereit, in dem kalten Berggebiet fern von daheim zu arbeiten. Sie verlassen immer noch sehr selten ihre Täler, um anderswo Anstellung zu suchen, nicht einmal auf den nahegelegenen Sisalfarmen im Flachland. Der Forstbeamte sah sich der Forderung gegenüber, den Plan trotz dieser widrigen Umstände durchzuführen. Die lokalen Beamten wiederum fühlten sich verpflichtet, Entwicklungspläne, die von höheren Stellen entworfen wurden, nicht zu hindern. Um der Knappheit an Arbeitskräften abzuweichen, überredete man die Native Authority, Kaguru für einen Monat zur Zwangsarbeit in die Berge zu schicken. Die Kaguru wurden periodenweise von ihren Häuptlingen dazu ausgewählt. Die Auswahl wurde nicht von Distriktsbeamten überwacht und war äußerst willkürlich. Einige Männer gingen mehrere Male, andere überhaupt nicht. Man sagte lokalen Kaguruführern nach, sie hätten von vielen Männern, die solche Arbeit umgehen wollten, Bestechungen angenommen. Auch drohten sie diese Arbeit an, um von anderen Untergebenen viele Gefälligkeiten und Dienste zu erpressen. Sie sollen Gewinne aus hohen Geldstrafen gezogen haben, die Männern auferlegt wurden, die sich vor ihnen verbargen oder die vom Arbeitslager entflohen waren und dann gefaßt wurden. Solche Männer, und manchmal auch ihre Angehörigen beiderlei Geschlechts, wurden geschlagen. Manchmal wurden Kaguru in kleine Trupps zusammengebunden und dann beschimpft und gedemütigt. Der Ärger über die Kagurubeamten und den Forstplan war sehr leidenschaftlich in den Ortschaften des zentralen und südlichen Teiles des Kagurulandes, wo diese Arbeit verlangt wurde. (In Idibo und anderen Gebieten hatten die Häuptlinge die Auferlegung solcher Arbeit verweigert.) Die gereizte Stimmung über die Zwangsarbeit führte nachträglich auch zu scharfer Kritik an der Landenteignung, in die die Kaguru anfangs stillschweigend eingewilligt hatten. Auch die Tatsache, daß der Plan letztlich nur den Afrikanern selbst nützen würde, vermochte nicht, die Kaguru zu beschwichtigen. Der Plan war ja, Nutzforste auf öffentlichen Ländern anzulegen. Diese Forste würden nicht eher als in zehn bis zwanzig Jahren schlagreif sein; zu der Zeit würde aber die Herrschaft über die Forste unzweifelhaft in den Händen der Afrikaner liegen. Diese fernen Vorteile wurden jedoch unter dem Eindruck der gegenwärtigen Zwangsarbeit leicht vergessen.

Die Führer der USA sandten Briefe an die europäische Verwaltung, in denen sie sich über die Zwangsmaßnahmen beklagten und die Kagurubeamten kritisierten. Die USA ließ Abschriften von diesen Briefen im Kaguruland herumgehen. Sie hielt in verschiedenen Gebieten Versammlungen und drohte auch, die Aufmerksamkeit der TANU auf die Situation zu lenken. Ein Vertreter der TANU besuchte das Gebiet gegen Ende des Jahres 1957. Er und ich waren Zeugen einer Arbeitsaushebung, bei der Kaguru geschlagen und in einer Reihe zusammengebunden wurden und Vieh und Geflügel zur Strafe fortgenommen wurden. Die Unruhe unter den Kaguru nahm zu, und als sich die Beschwerden mehrten, wurde die ganze Zwangsarbeitsmaßnahme anfangs 1958 aufgehoben.

Während dieser Zeit wurde die USA als eine politische Organisation

erklärt und die Mitgliedschaft in ihr allen Angestellten der Native Authority verboten. Das machte die Mitgliedschaft in der USA für viele ihrer Mitglieder ungesetzlich, wie z. B. für Lehrer, Schreiber und Apotheker. Dies hatte jedoch nur geringe praktische Wirkung, da diese Leute die USA weiterhin heimlich unterstützten und Beiträge zahlten.

Durch den neuen politischen Status war die USA gezwungen, vor jeder Versammlung die polizeiliche Erlaubnis einzuholen. Gelegentlich schritten Kagurubeamte gegen solche Versammlungen ein. Selbst wenn Versammlungen von der Distriktsverwaltung erlaubt wurden, war keine Garantie gegeben, daß nicht ein lokaler Kaguruführer benachrichtigt wurde, der dann entschied, daß die Versammlung nicht ohne Störung der öffentlichen Sicherheit abgehalten werden könne. Die Notwendigkeit der polizeilichen Erlaubnis machte es praktisch unmöglich, legale Versammlungen kurzfristig im voraus zu organisieren. Es war jedoch möglich, geheime Versammlungen innerhalb der Häuser ohne Erlaubnis abzuhalten, eine Praxis, die die USA von der TANU gelernt hatte. Während dieser Periode betonten die Führer der USA immer wieder, daß ihre Organisation nicht politisch sei, und sie suchten, jegliche Schwierigkeiten mit dem Gesetz zu vermeiden, die sich ergeben könnten, wenn ihre Kritik gelegentlich ernsthafte Unruhen auslösen sollte – eine Furcht, die sich später als grundlos erwies. Diese Furcht führte zu der folgenden Erklärung:

„Mitglieder der USA sind keine Engel: USA-Mitglieder sind Menschen wie andere. Mitglieder der USA machen Fehler wie andere Leute. So bitte ich euch, Mitglieder der USA und alle Kaguru: ‚Vermischt nicht die Dinge.‘ USA ist USA. Die USA entscheidet Dinge auf Versammlungen und dann werden diese Dinge bekanntgegeben. Oder wenn wir Dinge fordern, dann senden wir diese Dinge zu den Regierungsbeamten, wenn es für den Fortschritt des Landes der Kaguru ist. Wenn daher einige andere Mitglieder Dinge tun, obwohl sie außerhalb der USA sind, und wenn diese Dinge nicht in die Versammlungen der USA gelangen, dann müßt ihr verstehen, daß die USA nicht den Tadel oder selbst gute Empfehlungen für diese Dinge annehmen will, sondern diese fallen auf den Täter selbst zurück. Es ist nichts, womit die USA zu tun haben will, überhaupt nichts.“

Das Verhältnis der USA zur Distriktsverwaltung schien sich nach Aufhören der Zwangsarbeit etwas zu bessern. Man half der USA beim Kauf eines Lastwagens für die UMT, und ihre Führer lobten die Regierung dafür. Jedoch blieb die USA, als ich Kaguruland verließ, Kagurubeamten gegenüber feindlich eingestellt, die ihrerseits die USA immer noch als eine Organisation betrachteten, deren letztes Ziel es sei, sie als Führer der Kaguru abzusetzen.

Die USA könnte als das stammespartikularistische Gegenstück der TANU bezeichnet werden, denn beider Ziel ist die Einheit und Zusammenarbeit im Dienste moderner Entwicklung. Aber obwohl die USA nicht wie die Umwano gegenüber anderen Stämmen feindlich eingestellt ist, so beschränkt sie sich doch auf die Kaguru und schließt andere Afrikaner, die im Kagurulande wohnen, aus. Das Ziel der USA ist stärkere politische Repräsentation

der jüngeren und gebildeten Kräfte, aber sie denkt dabei mehr an eine Stammes-selbstverwaltung als an eine Stadt- oder Nationalregierung, die alle Stämme umfassen würde. Wie gegen die TANU, so kommt auch gegen die USA der Widerstand von seiten der Europäer und einiger traditionsgebundener afrikanischer Führer, von seiten jener Gruppen also, die sie am schärfsten kritisiert. Aber während die USA der TANU im Streben nach Modernisation gleicht, unterscheidet sie sich von dieser durch die Unfähigkeit, Probleme jenseits der Grenzen ihres Stammes zu formulieren.

Die USA betont das Christentum, während die TANU jede Bezugnahme auf das religiöse Bekenntnis vermeidet, um die einmütige Unterstützung von Heiden, Mohammedanern und Christen zu erlangen. Die Betonung des Christentums durch die USA läßt sich größtenteils durch zwei Faktoren erklären: Die Schulerziehung der Kaguru liegt fast ausschließlich in der Hand der Mission. Auf der Suche nach Ansehen und Aufstieg sind die jungen Männer, die aus diesen Schulen hervorgegangen sind, weniger bei Tätigkeiten in der Mission als in Handel und Regierung enttäuscht worden.

In Zukunft werden sich die Mitglieder der USA wahrscheinlich ganz der TANU anschließen. Es ist jedoch schwierig, den Ausgang eines Konfliktes zwischen den nationalen Zielen dieser Gruppe und dem intensiven Lokalpatriotismus der Kaguru zu erraten. 1960 stieß die TANU in diesem Distrikt auf Widerstand, als sie einen Auswärtigen als Kandidaten für die Wahl aufstellte. Die Afrikaner von Kilosa, unter ihnen viele Kaguru, zogen einen ortsansässigen Mann vor und bildeten eine Sondergruppe, die die Personalpolitik der TANU anfecht. Ihr Kandidat war der Vorsitzende der USA. Er und seine Anhänger, die TANU-Mitglieder waren, wurden aus der Partei ausgeschlossen. Sie versicherten aber weiterhin, daß ihre Ziele die gleichen wie die der TANU seien und ihr einziger Einwand den lokalen Repräsentanten der TANU betreffe²⁴.

Daß eine stammespartikularistische, aber modern eingestellte Gruppe wie die USA in den Jahren 1957-58 im Kagurulande blühte, lag hauptsächlich an zwei Faktoren: 1. Das Kaguruland war von der nationalistischen Bewegung und von den wichtigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen im Gebiet von Tanganyika isoliert. Deshalb konnten selbst die gebildeten und anspruchsvollsten Kaguru nicht sehen, daß ihre Ziele durch irgendwelche nationalistischen Organisationen verwirklicht würden, sondern meinten, dies gehe nur durch Stammesgruppen. 2. Weiterhin waren die besonderen und zeitweiligen Schwierigkeiten des Kagurulandes in den Jahren 1957-58, nämlich die Zwangsarbeit und der Forstplan, Streitfragen, die außerhalb der engen Grenzen des Kagurulandes nur geringe Bedeutung hatten. Tatsächlich waren

²⁴ Ein ostafrikanisches Nachrichtenblatt schreibt dazu: „Add to Mr. Nyerere's [Vorsitzender der TANU] difficulties ... minor revolts among TANU members in the Kilosa and Masasi Districts. In both cases there were enough local Party men against the candidates chosen for them by TANU in Dar es Salaam for the General Election, for other candidates to announce that they would stand against the approved candidates. In both cases the men who will stand as 'independents' are staunch TANU members who object to the candidates' wishes upon their constituencies in Dar es Salaam.“ Kenya Weekly News (8. Juli 1960), p. 20.

sie in einigen anderen Teilen des Kilosa-Distriktes nicht einmal allgemein bekannt. Es waren Probleme, die nur einen einzigen Stamm in einem kleinen Gebiet in ihren Bann zogen.

Zusammenfassung

Um zusammenzufassen, möchte ich die bedeutenderen Eigenschaften der Umwano und der USA einander gegenüberstellen. Beide sind amtlich zugelassene, private Organisationen, die Mitgliedsbeiträge fordern und sich auf Kaguru und einige Nguu beschränken. Beide betonen den Wert der Stammeseinheit der Kaguru, aber die Umwano sieht ihre Hauptgegner in den traditionellen Widersachern der Kaguru, den Baraguyu und Kamba, während die USA sie in den „konservativen europäischen und Kagurubeamten“ sieht. Beide Organisationen haben ungefähr die gleiche Anzahl von Mitgliedern, aber die Kreise, aus denen ihre Mitglieder kommen, sind voneinander sehr verschieden und überlagern sich nicht. Die Mitglieder der Umwano finden sich auf Grund traditioneller Prinzipien und kommen nur von einem Teil des Kagurulandes, nämlich dem konservativen nördlichen Gebiet. Nur Männer schließen sich an, und zwar gewöhnlich solche, die Vieh oder Felder besitzen, die von den Herden anderer gefährdet werden. Sie repräsentieren die konservativen Kaguru in gesicherten Verhältnissen, die sich im Erwerb ihres Lebensunterhaltes auf die herkömmlichen Methoden verlassen. Meist sind sie ungebildet, legen großen Wert auf traditionelle Kleidung und Formen des Verhaltens und sind heidnisch. Sie werden von den Kaguruältesten geführt und von einigen Beamten stark unterstützt; sie befürworten Gewaltanwendung in der Ausführung ihrer Politik; sie erheben keinen Anspruch auf religiöse Sanktionen und verschmähen Beziehungen zu jedweder anderen Kaguruorganisation; sie sind mehr oder weniger feindlich gegen die TANU eingestellt. Die Regierung sieht die Umwano nicht als eine politische Organisation an, aber ihre Führer geben oft den Anschein, ihre Organisation stehe unter strengen Sanktionen der Regierung.

Die Mitglieder der USA rekrutieren sich auf Grund moderner Prinzipien aus allen Teilen des Kagurulandes. Männer und Frauen aller Altersstufen können sich anschließen; hauptsächlich sind aber Männer Mitglieder der Organisation geworden. Diese sind durchweg entweder Lohnarbeiter oder Studenten, die noch nicht berufstätig sind. Nur wenige unter ihnen besitzen viel Land oder Vieh, und viele haben nicht einmal einen eigenen Haushalt. Sie repräsentieren vornehmlich die unzufriedenen Kaguru, die ihren Fortschritt durch nicht-traditionelle, moderne Methoden suchen. Sie gehören hauptsächlich zu den Gebildeten, legen großen Wert auf europäische Kleidung und Sitten und sind fast ausschließlich Christen. Sie werden von jungen gebildeten Kaguru geführt, die entweder arbeitslos oder mit ihrer gegenwärtigen Anstellung unzufrieden sind. Sie sind höchst kritisch gegenüber den lokalen Beamten und deren Politik, lehnen aber jegliche Gewaltanwendung zur Herbeiführung von Änderungen ab. Sie erheben Anspruch auf christliche, religiöse Sanktionen, aber sie verwerfen nicht ganz gewisse Seiten des alten heidnischen

Glaubens und suchen Beziehungen zu anderen Kaguruorganisationen. Sie sind der TANU sehr wohlgesonnen. Die Regierung stuft die USA als eine politische Organisation ein, aber die Führer der USA lehnen das trotz ihrer Kritik an der örtlichen Verwaltung mit Nachdruck ab.

Wie diese Darstellung von zwei stammespartikularistischen Bewegungen in einem afrikanischen Häuptlingtum zeigt, betonen beide gewisse Werte des Stammes, aber keine baut sich auf irgendeine ursprüngliche Organisation auf. Statt dessen stellen beide den Versuch dar, eine gesellschaftliche Organisation zu formen, die (im geographischen und numerischen Sinne) weiter ist als solche Versuche der Kolonialzeit. Obwohl diese Organisationen sich in ihrer Tätigkeit auf den Kagurustamm beschränken, werden doch die modernen Faktoren, die zu ihrer Bildung geführt haben, ihre Mitglieder zur Schaffung von anderen Organisationen drängen, die über die Stammesebene hinausgehen. Die Verbreitung der Allgemeinbildung, die ständige Verbesserung der lokalen Verkehrsverhältnisse und das stürmische Wachstum der nationalistischen Bewegung weisen deutlich genug auf eine solche Entwicklung hin.

Diese beiden Bewegungen, Umwano und USA, sind Zwischenstufen und vielleicht sogar notwendige Stufen zu einer weiteren, nicht durch den Stamm begrenzten Organisation. Sie bieten einen Übungsplatz, auf dem ihre Mitglieder eine, wenn auch noch so begrenzte, Erfahrung in Zusammenarbeit, Verwaltung und politischen Kunstgriffen sammeln können. Die stammespartikularistische Eigenart der Umwano und der USA ergibt sich aus der Abgelegenheit und Abgeschiedenheit des Kagurulandes und aus dem Mangel an Ausbildung und Weltkenntnis des Kaguruvolkes. Wenigstens im Falle der Kaguru darf man stammespartikularistische Bewegungen nicht als Reaktion gegen moderne Änderungen ansehen, sondern als Organisationen, die von Afrikanern gebildet wurden, um den neuen Schwierigkeiten in modernen Verhältnissen so gut wie möglich zu begegnen.

The Tiger Bow (*Bagh Dhani*) of the Lohras of Biru, Kesalpur

BY VICTOR ROSNER

Contents:

| | |
|------------------------|------------------------|
| I. Introduction | 3. The Trap |
| II. Description | 4. The Trip Cords |
| 1. The Bow | III. The Bow in Action |
| 2. The Poisoned Arrows | IV. Conclusion |

I. Introduction

The *Asur Khani*, or Story of the Asurs, as related by the Sadans¹ mentions the 13 Lohra brothers² as being, like the 12 Asur brothers, smelters of iron ore. Like the Lohras of the legend, the men who bear the name to-day serve the Scheduled Tribes, among whom they live, as blacksmiths.

In remote villages they also smelt iron ore from magnetite-bearing sand panned in streams and known as *bali*, and from pyritis gathered in the form of stones (*bicchi*). Nowadays smelting operations have been reduced to a minimum. Iron, in the form of sheets and bars, can be bought or had for barter at the bigger marketing centres.

If they claim descent from these legendary smelters of iron ore whose men folk were all destroyed by *Bhagwan*³ in a holocaust, trapped in furnaces of their own devising, the Lohras to-day, most probably, belong to the Barae, a tribe related to the Mundas.

These Lohras, who live and work among the Scheduled Tribes, are distinct from the Lohars described as a Scheduled Caste of blacksmiths working in towns and suburban villages. The Lohars speak Hindi. Their way of life is Hindu. The language of the Lohras is Sadani and their way of life is tribal.

¹ Sadans are Scheduled Tribes who have no proper language of their own and who speak a common dialect, Sadani.

² Lohra brothers : The numbers 12 and 13 are indicative of "many". — Cf. V. ROSNER, *The Bhak Katek Ritual in Use among the Sadans of Jashpur, Madhya Pradesh (India)*. *Anthropos* 56. 1961, pp. 77-113, esp. pp. 96-109.

³ *Bhagwan* is the Supreme Being for the Sadans.

It was in Biru, that area of low hills, on the southernmost rim of the Chota Nagpur plateau, within the State of Bihar, in the Republic of India, that I first came across the tiger bow. Biru is also the name of a village where the local Raja has his *garh* (palace).

Kesalpur is the old name for the *pargana* (district) in which Biru was included. The *raj* (territory) ruled by the former *raja* of Biru was known as Biru-Kesalpur.

To-day Biru comprises the greater part of the subdivision of Simdega in the collectorate of Ranchi. The majority of the people in Biru are from the three main tribes listed as scheduled, viz., the Mundas, the Oraons, and the Kharias.

The use of the tiger bow (*bagh dhani*) is restricted to the Lohras. It is not every blacksmith who knows the intricacies of this bow. In my ten years' stay in Biru I came across two Lohras who handled this bow. Of the two, MALAR, the son of Langra, of the village of Konbegi, found that his bow was a better source of income than bartering his services for a pittance of paddy forging ploughshares, sickles, axes and arrows for the Oraons of his village. He lived by his wits and his tiger bow.

JHARKHAND, the blacksmith of Bagchatta, had the second tiger bow I saw. He had not bent his bow for the last five years. The spirits of the jungle were not favourable to him. To plant his bow was as good as useless. I told him that surely there was a means to remedy the situation. He agreed there was a way out. He was loath to try. Some day, maybe.

MALAR of Konbegi had two tiger bows. He used them continually, each in turn. Both were very much the same. These two bows, with their arrows and other attachments, were the occasion for this study. I have still to see other bows like them.

II. Description

1. The Bow

The limbs

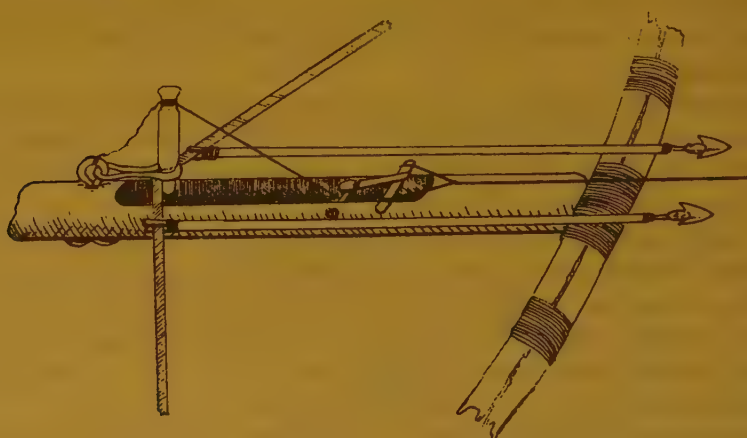
MALAR's *bagh dhani* was a compound bow built of two pieces of bamboo bound together with cords. The species of bamboo used was *Bambusa tulda* (Roxb.), which is widely cultivated and known in Chota Nagpur as *ropal bans*. This species of bamboo, as grown by the tribals, may attain a height of 70 to 80 feet and measure four inches in diameter at its thickest portion.

The longer of the two pieces of bamboo was 9 feet 3 inches in length, the shorter 6 feet 5 inches. Originally they formed one length taken from the same culm. MALAR split this length down the centre and thus obtained both parts of his bow. The original diameter was three inches. The length was taken towards the base of the bamboo.

The binding

Both these pieces of bamboo, of unequal lengths, were bound together in twenty places at intervals from two to six inches apart. The cord used

for this binding was twisted from hemp fibre (*sanai*, *Crotalaria juncea* L.) which is grown by the tribals. It makes an all-purpose rope. The binding on MALAR's bow was thicker in the centre, diminishing in width towards the horns of the bow.



The horns

Unlike the long bow of the tribals, where the horns are similar and cut from the single stave, the tiger bow has two different horns on the same bow. The lower horn of the *bagh dhani* is formed from the longer limb of the compound bow which is rounded off and knotted at a node to prevent the



bow string from slipping. The upper horn is formed from another piece of bamboo, nine inches in length whittled down to an inch in diameter. This additional piece of bamboo is tied on to the longer limb at the point where the "backing" or shorter limb ends.

It is to this top horn that the bow string is securely fastened when the bow is strung. The material used to bind this horn on to the bow is of the same fibre as that used to fasten the backing to the longer limb – (*sanai*, *Crotalaria juncea* L.). The horns of this tiger bow are 6 feet 7 inches apart.

The bow string

I call it a string for its association with a bow. In reality MALAR used a half-inch rope, twisted like the rest of his binding cords from hemp fibre. It was 10 feet long. It was this rope that gave the blacksmith of Konbegi



Top:
Close-up of the stringing of
the tiger bow.

Fixing the trigger mechanism.
Close-up of the trigger me-
chanism and the poisoned
arrows.

Bottom :
Sighting the poisoned arrows.
The poisoned arrows in po-
sition.





the most trouble. It often broke under the strain of the giant bow. He suggested that I get him a length of iron rope or a length of cable, as being more practical, and more lasting. Under the circumstances I thought otherwise knowing how hard it would have been to attach this wire rope to the horn. It would lack the flexibility of *sanai* fibre. MALAR continued to use rope of his own making on his tiger bow.

2. The Poisoned Arrows

The shaft

MALAR of Konbegi used three poisoned arrows which were propelled simultaneously from his tiger bow. JHARKHAND of Bagchatta told me he used to mount only two such arrows on his *bagh dhani*.

The overall length of MALAR's arrows varied. The longest was 32 ½ inches. It was the one that was in the centre. The other two, placed on both sides, an inch away from the one in the centre, measured 32 inches. The difference lay in the length of the iron heads. The shafts were the same.

All three shafts were made from the same species of bamboo as the bow – *Bambusa tulda* (Roxb.) – solid 30 inch rods half an inch in diameter.

The top ends of the bamboo shafts were socketed to receive the iron arrow heads. The holes were made by burning with a red-hot awl. To prevent any possible splitting in the shaft these ends were bound with *tassar*, a thread obtained from the cocoon of the *tassar* moth, one of the Saturniidae. The cocoon is dipped in boiling water and the thread is run off.

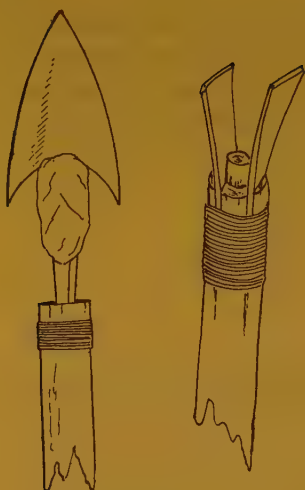
The nock

The nock or notch for the bow string was made by splitting the butt ends of the shafts on two sides, and inserting slivers of bamboo into these slits. These slivers of bamboo measured 2 ½ inches in length, and were an inch broad tapering to a quarter of an inch where they entered the slits in the shaft butts. They were one eighth of an inch thick.

Of these slivers one inch and a quarter projected from the butts to form the notch proper in the shape of guides. The shaft butts were pared down to form a boss half an inch high. It was on these bosses that the bow string was held in position by the slivers of bamboo. These slivers were bound to the butts of the shaft with *tassar* thread.

The absence of feathers

Unlike the arrows used with the long bow of the tribals those fired by the *bagh dhani* are not winged or feathered. I asked MALAR about his point. I was told no feathers were needed to steady the flight of an arrow. The distance these poisoned arrows, propelled by the tiger bow, had to travel was too short to need any steadying. The distance covered was never over five feet.



The arrow-heads

The arrow-heads were of iron, with triangular-shaped blades slightly convex. The shanks are wrought from the same piece of iron as the blades. The shanks are plain and in cross section would show four edges wider at the barbs and tapering to a spike or tang to facilitate their entry into the sockets of the shafts.

The longest of the iron heads, including the blade and the shank, measured $4\frac{1}{2}$ inches. The blade alone was $1\frac{1}{2}$ inches long and $1\frac{1}{4}$ inches broad measured from the points of the barbs. The two smaller heads had inch-long blades and were also an inch broad. An inch and a quarter of the shank was embedded in the shafts.

The poison

Where the blade meets the shank, and adhering to the shank of each arrow head, there was a dark paste, the poison. It completely covered the shank for the length of an inch and a quarter broader towards the blade than towards the spike end. There was half an inch of free space between the top of the arrow shaft and the beginning of the poison.

The poison used is a trade secret of the Lohras or blacksmiths who had the monopoly of these giant bows. If MALAR did not tell me the proportions in which the various ingredients were combined to form this lethal mixture, he did advise me about the nature of the substances used.

The poison is obtained from the ripe seeds of the *Abrus precatorius* L. creeper known in Sadani as *gunj*. These seeds, five to six in a flat pod, are a brilliant coral marked with a small black eye. This accounts for their popular name in English, "crabs' eyes". These same seeds serve as the smallest known weight for gold and silver smiths in India.

The *baid*s (doctors) among the Scheduled Tribes have long used these seeds ground to a fine powder and have administered this in small quantities as a sedative in cases of temporary insanity. Five to six seeds are the maximum dose for an adult. A drug isolated from these same seeds, and known in the west as Abrin, has the same effect.

To the powder ground from these seeds of the *Abrus precatorius* are added pepper corns (*Piper longum* L.) and ripe capsicum seeds (*Capsicum annum* L.). Both these ingredients are added as irritants. It is imperative that the animal shot with such poisoned arrows should lick its wounds.

The paste holding the mixture together is made from *urid* (*Phaseolus mungo* var. *Roxburgii*. Prain), the most common of the many lentils cultivated by the tribals in Chota Nagpur. The *urid*, in the form of black or mottled grains, is crushed and mixed with water to form a paste, to which are added the other substances to make it lethal.

Before I knew MALAR personally, I often rode out to his hut in Konbegi

noping to meet him. He was never at home. I got to see his spare bow. None of his family could shoot the poisoned arrows. When we did meet over a kill in the jungle of Kompolla within the limits of Biru, I saw the three poisoned arrows for the first time.

MALAR told me that it was true that the poison could be handled safely by people whose hands were free from wounds. The same poison applied to the arrow heads was a responsibility. He usually carried these arrow heads along with him in a pouch of his own making from the hide of a spotted deer (*Axis axis*). Any container would do, so long as the poison was not unduly exposed to moisture or heat which would affect the paste, causing it to fall apart. The mixture is potent for a year or more. It must, however, be renewed after making a kill.

From what I could gather listening to MALAR, the effect of having been shot by such poisoned arrows renders the animal immobile. The victim is paralyzed. Death is not immediate as the animal is found some distance away from the tiger bow.

The part that has been affected by the poison is cut away. The rest of the flesh is eaten, unless this is prohibited by tribal taboos. MALAR eked out his living by hawking the flesh of animals shot by his tiger bow and poisoned arrows.

3. The Trap

The base

Known in Sadani as *kal*, which literally means any sort of mechanical contraption, in MALAR's tiger bow the trap consisted of a length of bamboo 28 inches in length enclosing two nodes, with a diameter of an inch and three quarters. The bamboo used is the cultivated species (*Bambusa tulda* Roxb.).

Two sides of this bamboo are pared off to form an opening 14 inches in length. This opening is not quite in the centre of the base, though it is made between two nodes to strengthen it.

The trigger

At the smaller end of this bamboo base, and on the solid side of the node, there is an iron staple passing right through the bamboo with its two ends bent down and made to clasp the base. The top portion of the staple, which is a ring, holds a link of chain 4 inches long in the shape of an elongated figure of eight. A wooden peg, tapered and grooved to fit into the free end of this link, forms the trigger mechanism of this bow. This wooden peg is further attached by a length of cord to the staple. It serves no other purpose than to prevent the loss of this peg.

The release

Towards the forward end of this bamboo base (*kal*) three inches away from the hollowed end, there was a bamboo pin driven through both sides and forming, as it were, a rung. Under this rung will eventually pass a length

of cord running from the top of the peg and attached to a sliver of bamboo 2 ½ inches long. This sliver is knotted at the broader end to hold the cord.

When the bow is cocked the free end of this sliver of bamboo will lie lightly on a piece of bamboo 4 inches long attached by both ends to the trip cord. The knotted end of the sliver which is attached to the peg passes under the rung to rest on it. It is this last piece of bamboo, which on being drawn away by the trip cord, causes the peg to be thrown off and releases the bow string.

4. The Trip Cords

The trip cords attached to the trigger mechanism of the tiger bow are of two kinds: 1. The trigger cord (*kal suta*); 2. The two mercy cords (*dharm suta*).

The trigger cord (*kal suta*)

The *kal suta* or trigger cord is the one that is meant to make a kill. It passes directly from the trigger apparatus to a peg opposite the arrows. This cord is never more than 8 inches off the ground, not more than five feet long. It is against this cord that a wild animal will trip to its death.

The mercy cords (*dharm suta*)

When the tiger bow is planted in deep jungle only one trip cord (*kal suta*) is used. When the giant bow is laid across a path frequented by men and cattle two additional cords are affixed to the bamboo release. These are known as *dharm suta* or mercy cords. The Sadani word *dharm* is used in its broad sense of "mercy", in as far as these trip cords safeguard the passage of men, and chiefly cattle.

If the trigger cord is 8 inches off the ground these mercy cords are placed 30 to 40 inches high. These heights allow for the free passage of any wild animal moving under these cords. Should a man happen to walk into them the bow springs into action but the poisoned arrows fall wide, in the sense that they are released before the man comes within range. The same thing happens should cattle move into these mercy cords.

These cords are fixed on both sides of the path parallel to the arrows, as the danger lies in crossing the path at right angles to the tiger bow. The bow is ready for action an hour or two before sunset thus precluding most of the danger from cattle. The possibility of a man being done to death by the poisoned arrows is always present on a jungle path. The precaution of *dharm suta* is necessary.

On an actual kill this necessity is diminished as everyone in the neighbourhood knows of the incident and will keep clear of the poisoned arrows, should they be triggered for action. The danger to cattle is negligible. All the cattle will have been back from pasture by the time the tiger bow is finally set up, in which case there is no need for the *dharm suta*.

III. The Bow in Action

The sacrifice

I noticed that the arrow heads were marked with *sindur* (vermilion powder). I asked MALAR if there was any religious rite connected with this tiger bow. He answered in the affirmative. In the forenoon of the day on which he planned to plant his bow, in the event of a kill, MALAR was wont to sacrifice three fowls – a black one, a red one and one of mixed colours with white predominating (in Sadani: *mala*). The word used by the blacksmith was *pujek*, signifying that the fowls were sacrificed to the spirits of the jungle. Their blood was sprinkled on the bow and the poisoned arrow heads, and marked with vermilion powder. The fowls were supplied by the villagers who had requested the services of Malar and his giant bow.

From what I could gather this sacrifice was perfunctory. On the other hand MALAR insisted that it had to be done to ensure the success of the bow on that occasion. There were times, he told me, when he had not performed the sacrifice. His poisoned arrows failed to register a kill.

MALAR made a meal of the flesh of these fowls sacrificed. Their three heads were dropped into an ant-hill. After having washed and eaten MALAR set out to string his bow, an hour or two before sunset.

The location

The likely place for operating this bow is on a kill made by a tiger or leopard. The kill may be a cow or a bullock that has been pulled down, partly eaten and left to be finished later, generally the following night. In this case the immediate area round the kill is enclosed with thorn and brushwood. One must be careful, however, not to disturb the kill in any way. Only one opening is left, at a spot where the killer is likely to approach on the kill. Across this opening the *kal suta* (trigger cord) will be laid.

Another location for the tiger bow is on a trail frequented by game. It is a known fact that wild animals use definite paths in the jungle.

MALAR told me that the approaches to a water-hole, frequented by tiger and leopard in the dry season, were equally promising for the giant bow.

Method of carrying the bow

The tiger bow was carried on the left shoulder either by MALAR or one of his followers. The three arrow shafts and the trigger mechanism were tied to the bow. The necessary cords were wound round the objects to which they were attached. Only the three poisoned arrow heads are carried in a pouch hanging from MALAR's shoulder.

Stringing the bow

To string the *bagh dhani* the bow is leant against the bole of a tree. The free end of the rope was passed over the top horn and tightened by MALAR as four men pressed on the belly of the bow with their feet. When strung the curve is slight. Measured at the centre the rope is 5 inches from the bow.

Fixing the trigger mechanism

To fix the *kal* (trigger attachment) the strung bow is laid on the ground. Three men take hold of the rope, prop their feet against the bent bow and pull backwards. MALAR, who was in the centre and pulling like his companions, slipped the trigger apparatus in between the bow string and the bow. It was held in position by the elasticity of the bow, exerting a tremendous pressure on the rope. The link of iron and the peg held the rope taut until the bow was finally triggered to release its poisoned arrows.

Adjusting the arrows

After determining the position, the bow, with the trigger attachment in place, is laid horizontal to the ground at a height of 9 inches, being supported on stones in the centre and at the two extremities. No loose mud is used as a support.

The three arrows are slipped onto the rope, the shafts resting on top of the staves and their backing. The poisoned arrow-heads are taken out of their pouch and pushed into their shafts.

For a tiger, the bow is adjusted to deliver its arrows at a point 22 inches off the ground. The height for a leopard has been determined at 14 $\frac{1}{2}$ inches. These adjustments are made with the help of an assistant who holds a rod of iron 12 inches in length and $\frac{1}{4}$ of an inch in diameter, wrought in the manner of a spike. It is to this iron spike that the other end of the trigger cord will be attached. The assistant stands where the animal will pass to set the bow in action.

Three arrows were used by MALAR to make sure that one, at least, would strike the target. The arrow-heads, on piercing the animal, are separated from their shafts which fall off on their own. Maybe, not at once. Surely, after the animal has turned to lick its wounds.

Setting the trip cords

Once the range and the height has been determined the trip cords are laid down. The *kal suta*, which is triggered to do the killing, is laid across the opening in the hedge of thorn and brushwood. It is attached to an iron spike driven into the ground five to eight feet from the trigger end of the cord. The distance varied with the circumstances. The *dharm suta* (mercy cords), if asked for, are affixed to staves, or bushes on both sides of the path. They are from eight to ten feet in length.

Camouflaging the bow

The last thing attended to is the camouflaging of the tiger bow that now lies on the stones ready for firing. This is done by covering it with leaves and brushwood. The three poisoned arrow heads are each covered with a single *sal* leaf (*Shorea robusta* Gaertn.) forming a cone. This is done to prevent the glint of metal, under a star-lit sky.

IV. Conclusion

In an area where fire-arms are few MALAR was in constant demand. He moved from village to village as the news took him, following in the wake of tiger and leopard, performing the wonted sacrifice, planting his giant bow with its three poisoned arrows.

Over a period of 20 years MALAR and his *bagh dhani* accounted for two royal Bengal tigers (*Panthera tigris* Linn.), each of which, he liked to add, "required eight men to carry". Leopards (*Panthera pardus* Linn.) numbered 75. To these numbers are to be added two striped hyaenas (*Hyaena hyaena* Linn.) and two sloth bears (*Melurus ursinus* Shaw). MALAR used to collect Rs. 5.00 Np for every one of the Felidae killed and its skin was surrendered to the civil authorities of the district.

MALAR of Konbegi was the last of the Lohras in Biru, Kesalpur, who handled a *bagh dhani*. With his passing the tiger bow became a memory recalled with awe and admiration by those who benefitted by the bow that dealt effectively with one of the greatest scourges of tribal villages, the larger Felidae.

Animal Style Among the Tungus on the Amur

By IVAN A. LOPATIN

Contents :

1. Similarity Between the Art of the Pazyrykans of the Altai and the Art of the Amur Tungus
2. Animal Style in Goldi Decorative Art
3. Evolution of the Cock Motif
4. Comparison of the Cock Design of the Goldi with That of the Pazyrykans
5. Close Culture Contact Between the Altaians and the Proto-Goldi During the Scythian Period
6. The Northern and the Southern Tungus
7. The Amur Petroglyphs
8. Magic and Symbolic Significance of the Cock Design
9. Diffusion of the Cock, the Scroll and the Fish Designs

1. Similarity Between the Art of the Pazyrykans of the Altai and the Art of the Amur Tungus

The present article was suggested by the archaeological discoveries of the decorative art of the ancient population of the Altai, and especially by the excavations of the Pazyryk *kurgans* by S. I. RUDENKO and M. P. GRIAZNOV. On reading the publications of these archaeologists the author was struck by the close similarity (in some cases almost identity) between the designs of the Pazyryk people of the fifth to the fourth centuries B. C. and those of our contemporaries, the Tungus of the Amur. Among the Pazyrykans ornamental art was of the animal style and among the Amur Tungus there is also a great deal of this. However, none of the investigators of the Tungus has taken note of this fact and Amur Tungus decorative art has never been classified as a survival of the animal style.

The animal style is still surviving among the Goldi (Nanai), the Olchi (Nani), the Orochee, and the Udakhe. It has reached an especially brilliant development among the Goldi and, therefore, in the present discussion the art of this particular people will be taken into consideration. The art of the other Tungus peoples – the Tungus proper or Evenki, the Lamut (Eveni), and the Negidal (Elkenbeie) – has nothing of the animal style.

2. Animal Style in Goldi Decorative Art

Prior to 1925 the Goldi depicted the following animals in their decorative art: the cock, the fish, the lizard (dragon), the snake, the frog, the deer, the wild duck, the wild goose, the squirrel, and the butterfly. These animals are mentioned here in the order of their importance, both as regarding the design and as regarding the symbolic connotation in Goldi art. Even the early investigators noticed that the cock plays a predominant part and "is more frequently reproduced than all other animals together"¹.

The style of representation of the animals mentioned above is non-realistic and conventional. However, the general form of each animal is easily recognizable, in spite of the strong tendency of the artist to turn the natural form either into a geometric design or into an abstract fanciful figure. Since all of the art of the Goldi is applied art, the chief purpose of it is the decoration of such utilitarian objects as fishing and hunting implements, tools, instruments, articles of dress, utensils, and other household goods. The chief methods of ornamentation are embroidery, appliqué, painting, carving, and engraving. For all of these methods, and especially for embroidery and appliqué, patterns are used repeatedly. Each woman has a collection of such patterns, inherited from her mother, her grandmother, and her maternal ancestors, which she cherishes and preserves ardently and carefully. The author saw certain patterns so ancient that in his opinion their origin dates back for centuries. The patterns are cut out of thin sheets of boiled birch bark, skins of various animals, tanned fish skin, and, in recent times out of paper of Russian manufacture. In appliqué the design is cut out of animal skin, fish skin, or from Russian or Chinese textiles and is either sewed or glued to the surface to be decorated. Often two or even three methods are combined: thus a cut-out design before its application to the surface to be decorated may be first painted or embroidered, or both.

3. Evolution of the Cock Motif

Some authors believe that only the more familiar animals are represented in the ornamental art of the Goldi, the Olchi, the Orochee, and the Udakhe. This is erroneous. All of these Tungus peoples are semi-sedentary and non-agricultural or, to be more exact, they were such up to the time of their socialization in 1925-1950. During the author's expeditions to these peoples (1913-1924) many men and a great majority of the women had never seen a cock. Thus this bird was totally unfamiliar to them. Nevertheless the cock, as has been mentioned above, plays a most prominent part in their decorative art. It is no wonder that in portraying the cock the Goldi and their Tungus neighbours in the Amur area exhibited their ignorance as to its habits. Thus

¹ BERTHOLD LAUFER, *The Decorative Art of the Amur Tribes*. *Memoirs of the American Museum of Natural History. The Jesup North Pacific Expedition* 7. 1902, p. 19.



Table I

1. Goldi design representing cock, cut from fish skin. Collection of the author.
2. Goldi ornament on a costume of fish skin. LOPATIN, *The Goldi of the Amur, the Ussury, and the Sungari*, Table XXX, facing p. 330.
- 2a. Goldi design representing fish. LOPATIN, Table XXXI, facing p. 340.
3. Two cocks from leather. KISELEV, p. 369. See also RUDENKO, Fig. 17; S. I. RUDENKO and N. M. RUDENKO, *Art of the Scythians in the Altai*. Izd. Gosudarstvennogo.

it is often depicted as perching on a willow tree with a fish in its beak as if it were a water-loving, fish-eating bird, such as the heron. Thus far no investigator has ever paid attention to this absurdity in Tungus art. Evidently the cock in their art is a borrowed design and came from certain other peoples.

The cock design has undergone a long evolution and today one may see among the Goldi several variations of this decorative motif. Thus Figure 8 in Table I represents a reasonably realistic picture of two cocks facing each other in a fighting position, almost the whole body of each bird being depicted, with the exception of the claws. Technically both figures are silhouettes in strictly symmetrical arrangement. Fig. 2 in Table I presents a more conventionalized picture of a cock without legs (if we disregard the small leaf-like protrusions). It is not a silhouette but an open-work consisting of the combination of a scroll and parts of it. Thus the body of the bird is represented by a complete scroll in the back and by the conventional design of a fish in the front. The reader will see this more clearly after a comparison of this design with the one in which the cock holds the fish in its beak. The wing is rendered by a scroll and by two semicircles above it, which may also be considered as parts of a scroll. The tail is depicted by three such semicircles and the comb by two semicircles turned back and by one in front. Both fishes are represented also by curved lines resembling a semicircle. Fig. 1 on the same plate is in a still more advanced stage of conventionalization in the iconography of the cock. It also consists of a combination of scroll and curved lines (parts of scroll) but one fish is now in the wing and the other (highly conventionalized) in the tail. Fig. 4 is a still more conventionalized symmetrical representation of two cocks on the top and of two mythical animals below them, all being combined to produce a decorative design. In this stage of evolution the cock can be recognized only by the tail. It has neither head nor legs, its body being rendered by a conventionalized design of a fish while the beak and the comb are suggested by a semicircle and a scroll respectively. This combination of two cocks facing each other is very common among the Goldi. The two mythical animals also oppose each other but their heads are turned in opposite directions. What animals are they? It is difficult to identify them but their claws are like those of a cock. Each animal stands on one leg, the other leg being raised to form a symmetrical design. In Fig. 6 we can recognize yet another variation of two cocks facing each other in the upper portion of the decorative design. Although the stylization is advanced

Muzeia Izobrazitelnykh Iskusstv. Moskva 1949, p. 63 (in Russian); Musée de l'Ermitage. L'Art ancien de l'Altaï. Texte par M. GRIAZNOV, photographies de A. BOULGAKOV. Leningrad 1958, Fig. 45 (in Russian and in French).

4. Goldi design. Collection of the author.

5. Figures of cocks cut from leather. RUDENKO, p. 45.

6. Goldi design representing two cocks. Collection of the author.

1, 2, 2a, 4, 6, 7, and 8 are not complete ornaments but patterns for embroidery, carving, and appliqué.

1, 4, 6, 7, and 8 Collection of the author, property of Seattle Art Museum, Seattle, Washington.

yet we can identify the fish forming the body of the cock, another fish negatively suggested in the tail, and we can even discern small rudiments of the legs. The central and lower portions of the decoration are geometric designs, derivatives of a scroll and a circle. Fig. 7 represents such an advanced stylization of the same picture of the two cocks facing each other in a way that makes the figures scarcely recognizable. Below the cocks there are two scrolls resembling the horns of a ram and under them scarcely recognizable elements of the conventional design of a fish. The same small rudiments of a fish may also be distinguished even on the body of the cock.

4. Comparison of the Cock Design of the Goldi with That of the Pazyrykans

Two questions may then be raised: 1) Where did the Goldi and other Tungus peoples get the idea of the cock and the ram since they never had these animals in their economy? 2) Why do these animals play such a prominent part in the art of these peoples? A hundred years ago VON SCHRENCK attempted to answer these questions by means of the supposition that there had been a wholesale importation of the decorative art to the Amur tribes from China, or at least that there had been a strong influence from that country². Later scholars, although not denying some influence, have discarded such a hypothesis. Thus LAUFER writes: "... it can hardly be designated en masse as a Chinese importation"³. Answers to these questions we find in the decorative art of the ancient people of the Altai, excavated in the Pazyryk *kurgans*. Indeed the likeness between the two arts is great. Fig. 5, Table I, is a copy from RUDENKO's book⁴ and represents the decoration of a coffin. These cocks were cut out of leather, covered with tinfoil, and then put on the outer side of the coffin in the following number: two pairs at the head, two pairs at the foot, and ten figures on each long side equidistant from one another.

Besides these double figures of cocks another decoration was excavated in the Pazyryk *kurgans* which represents two cocks also but they are fused so much and so stylized that only by their separate heads can they be identified (Fig. 3, Table I).

Still another type of cock was found in the same *kurgans*, this time being a group of six cocks represented in a procession. These also were cut out of thin skin, covered with tinfoil, and then applied on a thick leather band for the decoration of a ritual pottery bottle (Fig. 1, Table II).

The fourth type of cock was found in the decoration of a thick leather band (6 × 33 cm.) with several figures of the cock carved in low relief on a piece of thick leather and then cut out, gilded with gold leaf, and sewed

² LEOPOLD VON SCHRENK, Concerning the Natives of the Amur Area. 3 vols. St. Petersburg 1883-1905. (In Russian.)

³ LAUFER, p. 2.

⁴ S. I. RUDENKO, Culture of the Population of the Altai during the Scythian Period. Akademia Nauk SSSR. Moskva-Leningrad 1953, Fig. 17, p. 45. (In Russian.)



Table II

1. Ornament on the pitcher from the Pazyryk *kurgans*: figures of cocks cut from leather. RUDENKO, p. 92.

2. Ornament on leather belt from the Pazyryk *kurgans*: figures of cocks. RUDENKO, p. 125.

to the leather band (Fig. 2, Table II). RUDENKO, the excavator of the *kurgan*, does not know the purpose of this band.

All of these Pazyryk cocks from the Altai, as well as the Goldi cocks from the Amur have the following features in common: 1) they were cut out of leather, 2) their figures were applied to the surface to be decorated (the appliqué method), 3) they represent a non-realistic, conventional design consisting of combinations of scrolls and curves, 4) their bodies, tails, combs, and eyes were rendered similarly, 5) they were mechanically and repeatedly copied after a pattern, 6) they were often combined into pairs facing each other or with their bodies turned in opposite directions, 7) by means of scrolls (ram-horns), curvatures, and semicircles they were often combined to produce a symmetrical and a more elaborate design, 8) their bodies were often cut through so that they formed not silhouettes but open-work.

5. Close Culture Contact Between the Altaians and the Proto-Goldi During the Scythian Period

How can we explain such a close resemblance between the art of the Goldi and that of the Pazyryk people? First comes, of course, the conjecture of culture diffusion. If the animal style, and especially the cock and the ram-horn motif, was for some reason developed among the Pazyryk people on the Altai, it could gradually be diffused in all directions from there, and ultimately the Goldi as well as other Tungus peoples could receive it. If we make allowance for the selective property of diffusing culture, even that would not explain why the Goldi received so much of the cock-and-scroll motif from the Altai. Indeed, as has already been mentioned, only the Goldi, and in a much lesser degree the Olchi, the Orochee, and the Udakhe, have the developed cock-and-scroll motif. The other Tungus peoples, including the Evenki, have practically nothing of this kind. The Khanty and the Mansi, peoples of the Ugrian group⁵, have a design remotely resembling the cock which they call the *vursik* (small bird) but the *vursik* is very different from the cock. In the opinion of the author only the Goldi had a developed cock design while their Tungus neighbours – the Olchi, the Orochee, and the Udakhe – borrowed it later on from the Goldi. Thus the only explanation for this phenomenon is that there was a close culture contact between the Goldi, or better the proto-Goldi, and the Pazyryk people of the Altai. When was this contact? M. P. GRIAZNOV and S. V. KISELEV date the Pazyryk *kurgans* from the centuries immediately preceding the Christian era or, as KISELEV states, during the Hunno-Sarmatian period. However, RUDENKO dates two of these *kurgans* from the fifth century B. C. and the others from the end of the fifth and the beginning of the fourth; in other words the Pazyryk people lived during the Scythian period. The author agrees with RUDENKO. Thus from the evidence of the cock-and-scroll design we may conclude that the Goldi (the proto-Goldi) during the fifth and the fourth centuries B. C. lived nearer the Altai, where they borrowed these designs from the Pazyryk people. Evidently the Evenki did not, at that time, live in the neighbourhood of the Altai but they had already migrated down the Yenisey to the north, afterwards spreading to the east over the whole territory of Eastern Siberia from the Yenisey River to the Pacific Ocean.

6. The Northern and the Southern Tungus

Space does not permit a discussion of the ethnogeny of North Asia. Nevertheless, the author will, in a few words, state his opinion on the subject. Judging from the present-day geographic distribution of the natives of North

⁵ Cf. S. V. IVANOV, Materials on the Pictorial Art of the Peoples of Siberia from the nineteenth to the beginning of the twentieth century. Akademia Nauk SSSR. Trudy Instituta Etnografii, n. s., 22. 1954, pp. 35 and 37. (In Russian.)

Asia, and taking into consideration their somatic types, languages, and their culture in general, the author supports the theory that the original native land of the Turks, the Mongols, and the Tungus was the Altai-Sayan area and that from this area these peoples gradually spread in the following directions: the Turks to the west and southwest, the Tungus to the east and the northeast, and the Mongols to the south. Even today the geographic distribution of these ethnic groups confirms such a theory. Indeed, the Yenisey River is still an important ethnic boundary line. To the east of it there is still the habitat of the Tungus peoples (with the exception of the Yakut who spread along the Lena Basin quite late, mostly after the campaigns of Genghis Khan in the thirteenth century), to the west and the southwest that of the Turks, while the Mongols still live to the south beyond the Sayan Mountains.

The movement of the Tungus was bifurcate: the Evenki or Tungus proper started their expansion quite early, first descending the Yenisey and then ascending its right tributaries. Towards the first millennium B.C. they were probably already far from the Upper Yenisey. Another branch of the Tungus expanded in a southerly direction, extending first to the Selenga River and then to the headwaters of the Shilka and the Argun. From this point, that is, from the Transbaikial area, there was an easy water route leading to the east, or to the Amur, and to the southeast, or to the Sungari.

Those Tungus who expanded along the right tributaries first of the Argun (the Gan, the Haul, the Derbul) then of the Amur (the Kumara and the Sungari) gave rise to the Jurchen, and finally to the Manchu; but those who expanded from the Argun and the Shilka continued their migration down to the Middle and Lower Amur giving rise to the Goldi, and perhaps also to the Olchi, the Udakhe, and the Orochee. Thus the Goldi were later-comers to the Middle and Lower Amur, and the Evenki were the northern migrants a portion of whom reached the same area from their northern habitat. That is why not only in their decorative art but in all their culture in general (including language) the Goldi have much more in common with the Manchu than the Evenki. While the Evenki were wandering far in the Taiga of the North and even in the Tundra, the proto-Goldi and the proto-Jurchen remained in the neighbourhood of the Altai-Sayan area as still little differentiated Tungus folk.

The initial cause of the eastern and southeastern migration of the southern Tungus was probably brought about by the eastern shift of the Massagets who since the time of Cyrus the Great had been heading in that direction. Later on the Hunns like a wedge pushed the southern Tungus still farther from their northern kinfolk. Since the southern Tungus had been subjected to a strong cultural influence from China and the northern Tungus had borrowed only very little from the culture of that country, the degree of the culture-borrowing from China is a good earmark for the classification of these two branches of the Tungus people.

The ethnic relationship of the most ancient peoples of the Amur area – the Sushen, the Ilou, and the Mohe – mentioned in Chinese chronicles,

still remains obscure⁶. However, they were under a strong influence from China. If indeed they were Tungusic peoples, they (especially the Mohe), should be classified with the Southern Tungus.

This theory of the bifurcate migration of the Tungus is well supported by recent anthropological exploration and research. Like ethnographers, physical anthropologists also find two distinct physical types among the Tungus. Thus G. F. DEBETS has found that the ancient population of Eastern Siberia, Yakutia, Kamchatka, and the Chukchee land belong to the so-called Baikal physico-anthropological type. Among the aboriginal contemporary Siberian peoples this type is common among the Chukchee, the Koryak, the Yukaghir, and the Northern Tungus (the Evenki), but not among the Southern Tungus. The Baikal type is the most closely related to that of crania of the early Iron Age of Transbaikalia and to the skulls of our contemporary Tungus tribes of Northern Transbaikalia⁷. "The Evenki of the Northern Baikal area studied by I. I. ROGINSKI and M. G. LEVIN in 1927 are considered typical representatives of the Baikal physico-anthropological type⁸". "The Baikal type cannot be considered a characteristic of all the Tungus group⁹" but for the northern group only. As early as the end of the nineteenth century I. I. MAINOV had already found among the Tungus "two physico-anthropological types called by him the northern type and the southern type. The characteristics of the northern type in general coincide with the characteristics of the Baikal type. The southern type is characterized, according to MAINOV, by considerably darker pigmentation, flat face, higher stature, and by a higher cephalic index¹⁰". The Goldi, belonging to the southern Tungus type, exhibit some somatic features common to the southern Siberian aborigenes such as the Tuvintsi (Tuba) of the Upper Yenisey, the Mongols, and even such distant southerners as the Turkish peoples of Central Asia. Thus M. G. LEVIN writes: "The southern Evenki type (the Tungus proper) proves to be similar to the type common among the Mongolian and, to some extent, to the Turkish peoples of Central Asia. A. I. YARKHO has described this type under the name of Central Asiatic type ... the Kemchik Tuvintsi, whom YARKHO regards as typical representatives of this type, exhibit its local form¹¹". I. I. ROGINSKY in his review of LEVIN's book "The Ethnic Anthropology and the Problems of Ethnogeny of the Peoples of the Far East" writes that the presence among the Nanai (Goldi) of the far-eastern variant of the Mongoloid conforms well to the historic, ethnographic, and linguistic data, which

⁶ A. V. SMOLIAK, Certain Problems of the Ancient History of the Peoples of the Amur and the Maritime Areas. *Sovetskaia Etnografia* 1. 1959, pp. 29-37. (In Russian.)

⁷ G. F. DEBETS, Anthropological Work in Kamchatka. *Trudy Instituta Etnografii Akademii Nauk SSSR*, n. s. 17. 1951. (In Russian.)

⁸ M. G. LEVIN, Anthropological Types in Siberia and the Far East. *Sovetskaia Etnografia* 2. 1950, p. 56. (In Russian.)

⁹ LEVIN, p. 58.

¹⁰ I. I. MAINOV, The Two Types of Tungus. *Russkii Antropolog. Jurnal* 2. 1901, quoted by LEVIN, p. 58. (In Russian.)

¹¹ LEVIN, p. 58.

testifies to a prolonged contact between the Nanai and the population of Manchuria¹².

Linguistically the Goldi, in contradistinction to the Tungus proper (the Evenki), also belong to the southern group of Tungus peoples¹³.

However, certain other Tungus peoples of the Amur Basin belong to the northern group. Thus the Negidal (Nagda or Elkenbeie) would be better classified together with the Evenki. LEVIN writes: "The Negidals, characterized by the features of the Baikal type and preserving in their recent past basic elements of the culture and the linguistic peculiarities of the northern Tungus, are bound in their origin to more northern regions¹⁴". ROGINSKY also emphasizes that "the Evenki northern culture-elements are especially considerable among the Negidals¹⁵".

7. The Amur Petroglyphs

LAUFER¹⁶ and OKLADNIKOV¹⁷ studied the Amur petroglyphs chiselled on boulders on the right bank of the Amur near the village of Sakachi-Alian, and OKLADNIKOV alone investigated similar petroglyphs on the Ussury. As in his earlier publication so here OKLADNIKOV makes the broad statement that "the oldest-known present-time examples of the art of the Amur area, found in Neolithic settlements, have a striking similarity to the ornamental art of the Nivhi (Gilyak), the Nanai (Goldi), and the Olchi of our time¹⁸". In my opinion this statement is too broad, the resemblance being only general (curved line and spiral). OKLADNIKOV himself admits that in the Amur Petroglyphs "we see neither fishes, cocks, nor bats¹⁹", which, as has been mentioned above, are common motifs in the ornamental art of the Amur natives. I admit that the Goldi, as well as certain other Amur natives, inherited the general trend of the art of their Neolithic predecessors but not the motifs of the cock, the dragon, or the fish which came to them later as culture-borrowings from the Altaians (the cock) and the Chinese (the dragon). In the comparative pictures where OKLADNIKOV attempts to demonstrate the similarity between the petroglyphs and the ornaments of the Amur natives I do not see any such similarity between the following drawings:

| | | | | | |
|--------------|---|-----------------|---------|---|-----------------|
| Nos. 1 and 2 | } | Fig. 3, page 42 | 3 and 4 | } | Fig. 5, page 44 |
| 5 - 6 | | | 4 - 5 | | |

However, I do indeed see a similarity between Nos. 6 and 7 (pictures of a waterfowl, probably a goose) and Nos. 1 and 2 (a reindeer) in Figure 5,

¹² Sovetskaia Etnografia 1. 1959, p. 154. (In Russian.)

¹³ I. A. LOPATIN, The Tungus Languages. Anthropos 53. 1958, p. 430.

¹⁴ LEVIN, p. 63.

¹⁵ Sovetskaia Etnografia 1. 1959, p. 154.

¹⁶ B. LAUFER, Petroglyphs on the Amoor. American Anthropologist 1. 1899, p. 746.

¹⁷ A. P. OKLADNIKOV, The Ancient Amur Petroglyphs and the Contemporary Ornamental Art of the Peoples of the Amur Area. Sovetskaia Etnografia 2. 1959.

¹⁸ OKLADNIKOV, p. 39.

¹⁹ OKLADNIKOV, p. 45.

page 44. But these pictures radically differ from the rest of the petroglyphs which are crude and much more primitive.

OKLADNIKOV dates the Amur petroglyphs by "the period transitional from stone to metal or by the beginning of the Bronze Age on the Amur, that is, by the end of the second or first half of the first millennium B. C. ... ²⁰". In my opinion only the crude petroglyphs could be dated thus, but the petroglyphs of the waterfowl and the reindeer evidently belong to a later period (300-200 B. C.) and could probably have been executed by the ancestral Goldi folk, who at that time were already on the Amur.

8. Magic and Symbolic Significance of the Cock Design

At any rate the ancestral folk of the Goldi borrowed the cock-and-scroll designs from the Altaians not later than the fifth century B. C. and they borrowed them together with the mythical and symbolic connotations of the Altaians. What was this ideology? After the research made by RUDENKO ²¹ and KISELEV ²² it may be reconstructed. Although neither scholar makes the definite statement that the figure of the cock in the art of the Altaians had a magical significance implying the resurrection from the dead, it is clear that among the Pazyryk people the cock was the symbol of the sun (or of life) and resurrection, in other words, the symbol of immortality. That is why the silver and golden figures of the cock were applied so lavishly to the coffin and to the ritual funeral objects (the pottery bottle and the leather band) deposited with the dead in the Pazyryk graves.

However, the same scholars have made clear that the cock-and-scroll designs were not invented by the Pazyryk people but introduced among them either from Iran, Assyria, Greece, or Scythia. RUDENKO unnecessarily attempts to find out whether the Pazyrykans had the fowl or not. This fact is not important. The Pazyrykans might not have had the fowl but the fact remains that they borrowed the cock design from the West in the same way as the Goldi who, not being familiar with the domestic cock, took it from the Pazyrykans. RUDENKO quite rightly calls attention to the fact that "... the Zendic people venerated the cock, who with its cry disperses the evil spirits of the night. The cock was considered a sacred bird also in Persia, where it was prominent in funeral rites. Fire, the dog, and the cock were held as three protectors by the ancient Persians ²³". RUDENKO could have pointed to the fact that even among European peoples today the cock still preserves its ancient role as protector from evil spirits. In European romantic poetry such evil spirits enjoy freedom to practice their destructive nocturnal pranks only until the first crow of the cock in the morning. We may conclude, therefore, that the figure of the cock in the Pazyryk graves played the role

²⁰ OKLADNIKOV, p. 45.

²¹ RUDENKO, p. 336.

²² S. V. KISELEV, *The Ancient History of Southern Siberia*. Akademia Nauk SSSR. Moskva 1951, pp. 361-393. (In Russian.)

²³ RUDENKO, p. 74.

of a funeral magical design. It is odd that neither RUDENKO nor KISELEV emphasized this fact. Evidently not only the cock design itself but also its magical and religious significance came to the Altai from the ancient civilized world.

In describing the double-cock design of the Pazyryk *kurgans* KISELEV makes the following interesting remark: "These birds, connected in heraldic pairs, aroused great interest. They represent an ornate, sumptuous ... local Altaic modification of the Chinese 'phoenix' Fyn-huan ²⁴". The author agrees with KISELEV that the cock design in the Pazyryk graves indeed represents the phoenix, but the Western phoenix, not the Chinese. KISELEV himself dates the Chinese phoenix-motif from the time of the Han Dynasty (202 B. C.-220 A. D.), and K. V. TREVER dates it from the second half of the second century B. C. ²⁵. But the Pazyrykan *kurgans* were built much earlier: in the fifth century B. C.

9. Diffusion of the Cock, the Scroll and the Fish Designs

Regarding other animal designs the fish design is also common both among the Goldi and the people of the Pazyryk *kurgans*. In tracing the geographical as well as the chronological distribution of the fish design KISELEV comes to the conclusion that it came to the Pazyrykans from Scythia where it had been a characteristic of the most ancient period. "It is noteworthy", he writes, "that the fish designs have been found on those Scythian objects which are distinguished by nearness to late Assyrian and Urartu art ²⁶". KISELEV classifies the archaeological finds decorated with the fish design in the following order: the Kelermes ²⁷, the Melgunov ²⁸, the Vetersfelde ²⁹, and the Treasure of the Oxus ³⁰.

The cult of the fish was practiced in ancient Iran and especially in the Caucasus, where the result was the custom of the erecting of stone monuments in the form of a fish, the so-called *vyshts* ³¹.

"One peculiarity distinguishes the archaic Scythian image of the fish from the Assyro-Babylonian", writes KISELEV. "Instead of wings the Kelermes and the Melgunov beasts have the figure of the fish ³²". Concerning the deco-

²⁴ KISELEV, p. 362.

²⁵ KISELEV, p. 364; K. V. TREVER, *The Monuments of the Greco-Bactrian Art*. Leningrad 1940, p. 102. (In Russian.)

²⁶ KISELEV, p. 380; M. I. ROSTOVTSSEV, *Iranians and Greeks in South Russia*. Oxford 1922.

²⁷ N. MAKARENKO, *The Art Treasures of the Hermitage*, II. Petrograd 1916, p. 56, Fig. 22 and 23. (In Russian.)

²⁸ E. PRIDIK, *The Melgunov Hoard of the Year 1763*. Petrograd 1916, Tables I, III, and IV. (In Russian.)

²⁹ B. FURTWÄGLER, *Der Goldfund von Vetersfelde*. Berlin 1883.

³⁰ A. KHANENKO, *The Antiquities of the Dnieper Area*, Vol. 3. 1938, No. 404 (In Russian); O. DALTON, *The Treasure of the Oxus*. Leningrad 1926.

³¹ KISELEV, p. 380.

³² KISELEV, p. 380.

ration in the form of the fish on the Scythian bridle from Volkovtsy KISELEV writes: "It is interesting that in the same series one can see the substitution of the fish on the bridle by a wing³³. In a later time such deliberate substitution seems to be confirmed by the use of a golden plate in the form of a dolphin joined to the wing. The substitution of the fish by the dolphin is logical if we recollect how common the image of the dolphin was in classical and in early Hellenistic ornamental art³⁴".

The substitution of the wing by the image of the fish and especially the combination of the wing and the fish is common in Goldi decorative art. As has already been pointed out such an image is usually highly conventional (cf. Table I, No. 1)³⁵.

It is difficult to state anything definite concerning the dragon design of the Goldi. Although at the present time it appears to be a borrowed Chinese design, yet we know that it had been common in the West much earlier than in China.

Summing up we may conclude that both the cock design and the fish design were borrowed by the proto-Goldi from the Altaians not later than the fifth century B. C., when the proto-Goldi evidently still lived near that area; and that the Altaians in their turn borrowed these designs together with their mythological, magical, and symbolic connotations, from the ancient civilized West, mostly directly from Scythia. But later, when the Goldi lived in the Amur Basin, their art was strongly influenced by that of the Chinese. Originally, therefore, Goldi art was in the animal style, and even today it retains a modified survival of the same "classical" animal style.

³³ KISELEV, p. 381; KHANENKO, p. 403.

³⁴ KISELEV, p. 381; I. TOLSTOV and N. KONDAKOV, *The Russian Antiquities*, II. St. Petersburg 1890, Fig. 100 (in Russian); M. I. ROSTOVTSSEV, *Fische als Pferdeschmuck*. Opusc. arch. O. Montelio dicata. Stockholm 1913, p. 223.

³⁵ LAUFER gives several good examples of the fish design: LAUFER, Plate XI nos. 1, 1a, 2, 2a, 3; Fig. 12 p. 34; Plate XII no. 1; Plate XIV, 5; Plate XX, 5; Fig. 22 p. 46; Plate XXIX, 2.

The Use of Bones (Central Highlands, New Guinea)

BY H. AUFENANGER

Introductory Note

Bones are used in connection with various customs in the Highlands of New Guinea. The following reports were all given to me by trustworthy members of the tribes concerned, except for the one dealing with the Bomai, which came from a Golin man. I present them without much comment. There are probably many more occasions on which bones are used, but even these few facts will enable us to look into the lives of the Central Highland natives. Bones are mentioned in a number of phrases. In the Chimbu language *na yombuglo erika* "I bone I do" has different meanings: 1) "I am strong", 2) "I am victorious", 3) "I work well".

Many of the customs here recorded as known by one particular tribe or clan, are also common to other Highland tribes.

The PALA (called Paglau by the Chimbu people)

When the Paglau intended to fight against their enemies they made the following preparations: Some young men exhumed the leg and arm bones of a strong fighter. In the middle of the night they sneaked into the hostile district. There they buried the bones in the cold ashes of a fireplace in a men's house. The enemies were not aware of this trick. The Paglau went to fight in the morning, feeling convinced that they would kill a lot of enemies.

The Paglau insert into reed shafts bones of pigs and dogs as arrow heads, and with these arrows they shoot men and animals. For this purpose the foreleg and hind leg bones are used. Spears also are provided with sharp bones, but the Paglau never use human bones as spear or arrow heads. (Reported by AGLUA.)

The NDIKA

If a man has a pig which always breaks into other people's gardens, he will heat in the fire the shoulder-blade of a dead pig. His wife will hold

* The author is grateful to Miss BARBARA BETZ for typing this paper for him.

the troublesome pig with a rope, while he blinds it by applying the hot bone to its open eyes.

If one man owns several pigs, he kills a half-grown one and eats the meat with the members of his family. The bones are laid on a flat stone and pounded to pieces with another stone by himself or his wife. The bone fragments are given to the living pigs together with cut pieces of fresh sweet potatoes, which are red from the blood of the slaughtered pig.

Women sharpen a pig's rib on a stone. The lower end of the bone they pierce by boring a hole into it with the tooth of a rat. Then the bone is used as a needle.

In order to mark a water bamboo for the use of grown-up men only, the men will scratch certain patterns in the outer wall of the bamboo. For this purpose they use the tooth of a pig or of a dog.

If a man has a big pig, he will kill it and give one of its legs to his friend whose pig does not grow. The latter will burn the bones of this leg to ashes. Some of these he puts into a cooked sweet potato, which he gives to his small pig. This will cause it to grow fast.

When a man has killed a boar, he will bore a little hole into the bottom ends of the two tusks. Then he ties them together with a string, and fastens a little piece of the *tine* marsupial to them. He will wear the tusks on a string around his neck, feeling very proud of them. (Reported by TINE.)

Wemen [the names are fictitious] the son of an important man has a friend whose name is Emau. Now Wemen dies and people build a little house for him with a chairlike platform on which his body rests. This is called *yobal yongua ige kemua* "they build a man's grave house". Emau pierces the flesh under the chin of the dead man with a pointed cassowary bone. Through this hole he puts a rope into the mouth of his dead friend. This rope, which goes round the jawbone, is fastened to the end of an elastic stick, the lower end of which is fixed in the wall of the little house and bent over the body, so that it becomes a spring. The latter constantly pulls at the jawbone of the deceased. After some seven or more days, the jawbone gives way and is jerked loose. Some people, men and women, especially the parents of the dead person, go with Emau to collect the jawbone. Emau takes it to his house, holding it with a string which was connected with the spring. There he cooks the jawbone in an earth-oven with some grass. Afterwards he washes the jawbone and hangs it up in the men's house for drying. Then he paints the jawbone red with the juice of cooked pandanus fruit (*koba*). After that he takes the bone to Wemen's mother, who hangs it on a string around her neck and carries it with her for a long time. Once in a while Emau comes to see his friend's jawbone. After a longer or shorter period, which seems to depend much on the mother's wish, people make a big dinner, for which some pigs are killed. In the grave house a hole had been made over which the platform was erected. Now Wemen's bones are laid into this grave, together with his jawbone. – This is not practised very often. It is only an exception.

If somebody's pigs often break into another man's garden, the latter will tell the owner of the pigs to tie up his animals. If he does not listen, the

owner of the garden will collect some bones from a pig which died from a certain disease [probably anthrax]. He will scatter these bones along the inner side of his garden fence. The pigs will come and eat them and will die from the same disease. (Reported by KAUPA.)

When a new men's house has been built, one of the main owners lights the first fire in it by rubbing a bamboo strip. When the fire burns well, he puts a lot of old pig bones on it together with some *goroman* grass. This is a strong kind of grass. It is taken from a road where many people have trodden on it. A big smoke rises and goes to very distant places. The owners of the new house are convinced that much pork will come their way on account of this smoke.

In our war-magic house I saw a bamboo tube in which were good smelling leaves together with a short bone [of a man or of a pig?]. (Reported by KWIVA.)

The NUMAI (Koge area)

In former times the Numai men would take the bones of a strong man out of his grave and put them into a little netbag (*gal gavan*). The best bowman carried this netbag under his left arm when the Numai men went to fight. So they were sure they would win against their enemies. (Reported by AURE.)

The TABARE

If the pigs' bones which hang in the men's house, are burnt to ashes or scattered by young boys, the men will say: "These bones attract the meat of pigs which are slaughtered by other people. If you throw the bones away or burn them, people won't bring us any meat."

Elderly men advise young boys who are on their way to the bush to catch or shoot marsupials, to take with them a bone from a marsupial. They are to lay this bone into clear drinking water in the bush and should leave it there while they are hunting. This will ensure their success in catching or killing a marsupial. (Reported by WEMEN.)

The NOGOI YOWO OMO

If there is a rumor of the death of a man who lives far away, or that someone's house has burnt down, etc., a man or woman carrying the jawbone of a dead relative on a string around their neck, will hang this bone on the fork of a stick, the lower end of which is fixed in the ground at an angle, while the jawbone is dangling on the string. Now the man or the woman sitting on the ground hits the jawbone three times with a little stick, saying: "If this rumor is true, you may move in a straight line. If not, you may move in a roundabout way." So they all watch the movements of the jawbone.

One day a man killed a cassowary, cooked it in an earth-oven and ate it. He left the bird's bones in the hole of the oven. From that time on he was never able to shoot another cassowary. So he consulted a *nggiai vana* (magician) who told him he had no success because he had left the bones of the cassowary in the hole. The magician added: "I can see a rattan near your house. Its top curves in order to enter your house. That is a sign that you

will again be able to kill a cassowary". He took the butt of a banana stalk about 120 cm. long and stood it upright near the earth-oven. On the upper end of it he made a little hole in which he cooked some birds on hot stones. On top of the little oven he put three leaves of the *kindago* reed into each of which he made a particular kind of knot. His bow and arrows he leaned against the banana stump, so that the smoke of the cooked birds could touch their points. He loosened the knots and threw the leaves away. Then he put the bow and arrows aside and ate the birds. After that he hung the bones of the cassowary into the forked branches of a black cordyline. This is still done in Guyevi.

Unmarried women and girls may not hold the bones or feathers of the bird called *nogoi nggengme* [it seems to be a hawk or a buzzard] nor may they put them into their netbags. If they do, they will assume the habits of this bird.

The leg bone of the cassowary is useful for making betel lime. This bone is shaped by men with an axe. Then the sharp edges are rubbed with the tusk of a boar. Just before the bone is put into the lime container (*nukubu*), its owner says to the bone: *ka na vanane. Ka na kuze amu n'iko!* "You are my friend. Do not forsake me!" The lime container is a kind of cucumber or pumpkin. (Reported by ANGGIVA.)

THE DUAKAI

The jawbone of every deceased man, woman, and child is taken out of the grave, washed, and put into a netbag which is hung on the branch of a tree, not far from the men's house. It is not hung up very high: a tall man can reach it. The bone is left there for about three days. Some pigs are slaughtered and a near relative of the deceased takes the jawbone to the place outside the men's house and decorates it by passing a cord of small beads round it. Then he puts it back into the netbag and hangs it on top of the central pole in the house. A little bamboo knife is laid in the bag with the jawbone. He distributes the cooked meat to all the visitors. One piece of pork he cuts with the bamboo knife and gives it to a woman whom he suspects of having killed the deceased by *kumo* (death magic). If the woman vomits up the meat, it is a sign that she is the murderess.

In order to avoid sickness, the Duakai people, men and women, are anxious to possess one or more bones of a dead man who was never sick in his life. His bones are kept in bamboo tubes and carried about.

At Denggeragu one of our men had died. After about six months the dead man's parents opened his grave, took out all his bones and laid them into a netbag which was lined with the dry leaves of the black cordyline plant. The soul of the deceased was attached to these bones and was taken home with them. There the netbag was hung against the central pole of the house. During the night the men kept a big fire burning and sang hymns in order to give their dead clansman pleasure. In the morning his parents killed and cooked a pig in a big earth-oven, but some little pieces of the fore-leg, of the back and of the liver they cooked in a special oven called *bomba tinua* "the stump of the *bomba* fern tree". The *bomba* is hollowed out at its

thicker end, while the thinner part is cut to a point and thrust into the ground at the back of the men's house. When the meat is cooking, a stick is fixed at the side of the *bomba* pole and the netbag with the bones is hung on it. This meat is eaten by the father and mother of the dead man. Then they take the bones to the cemetery. There the father digs a shallow hole into which he lays the bones, with the dry cordyline leaves from the netbag underneath, and some more leaves of the same kind to cover them.

If someone has a bad throat so that he cannot sing, a magician will speak a charm over a pointed bone from a dog or a marsupial, pierce with it the bulb of a ginger plant, and give it to the patient to eat. The natives believe that dogs' and marsupials' bones have the power to cure a man's throat. Pigs' bones are not used for this purpose. (Reported by TAUNU.)

In order to keep away unwanted people, Duakai people make a hole on each side of the road along which these people are likely to come. Into the two holes they lay strong bones of dogs, pigs and even shin-bones of their ancestors. A magician casts a spell over the bones before placing them into the holes. Across the road on the ground between the two holes a stick from a *goro* plant is laid. If those unwanted people step over the *goro* stick, the Duakai people will say: *vana yamindi ete* "The men have taken their [the bones'] power". When those people have left the bones are taken from the two holes. If they make a cracking noise, it means that the visitors will not come again. If there is no noise, it means that they will. The bones are preserved in a men's house. If a fight is expected, they are put back into the two holes. The *goro* stick is laid on the ground as described above and the Duakai men step across it one by one. The bones, which had a repelling effect on strangers, now give strength and courage to their own people. (Reported by YONDUAL.)

The GOLIN

Before our hunters go into the bush to shoot birds, they fix a small piece of a pig's or a dog's bone in the upper part of an arrow shaft. On top of this they insert a four-pronged bamboo arrow. The bone has the power to hit the bird.

The Golin preserve the bones of a green snake called *oneba moi* in a bamboo tube. From time to time people give a fragment of these bones to each pig, together with cooked sweet potatoes. They hope the skin of their pigs will become as nice as the skin of this snake.

Our men pulverize the bones of an eagle (*tseba*) between two stones. Then they chew a ginger bulb, spit it into their hands, mix it with the bone powder, and swallow the whole stuff. People are convinced that they will then get the strength of an eagle.

After building a new men's or woman's house, the Golin go and get some fire from a neighbour. In the new house they light a fire on which they burn a bone from a pig and some fresh *dinggi* leaves. (The blossoms and fruits of this tree are eaten by many birds.) A considerable number of pearl shells, axes, etc., are hung up in the verandah. If this is done, a lot of valuable

things are supposed to come to the house. The burned bone will bring much meat, while the *dinggi* leaves will cause many friends to frequent the house and bring a great many things. A charm is spoken by the magician both over the bone and the leaves.

When a pig has been stolen, its owner goes about to find out who stole it. If he finds the pig's bones in a house, he does not touch them. He splits a stick in such a way that one end of it is still unsplit. Then he puts the bones, one after the other, into the two halves of the stick and ties the two halves together again. Now he goes home and throws the bones into the *de muru mau* (latrine). The thief's skin will turn black and he will die. (Reported by KUMULGO.)

When a new garden has been fenced in and vegetables have been planted, the owner slaughters a pig and burns off its bristles. The ashes he scrapes on a banana leaf, adding a lot of old bones from pigs. A magician takes the whole mixture to the fence of the new garden. There he lights fires all around, burns pigs' and marsupials' bones on them and speaks a charm over them. After the fires have burnt down, whatever remains of the mixture that served as fuel, is left there. In the end people cook and eat the meat of the slaughtered pig. (Reported by KAMORE.)

The BOMAI

This is what I saw: The Bomai have a house that has three parts. The lowest, which is on the ground, is for the pigs. The second, above this, is for the women. The third, above the women's section, belongs to the men. The men as well as the women have their own fireplace. Both apartments are reached by a ladder. A number of people live like this together in one house. For every dead man (woman and child) they build a house in the cemetery. In this house they dig a hole and above it the body is laid on a platform. When the body becomes dry, people take away the mandible. They throw the rest of the body into the hole and cover it with some bark from a tree. Then they lay sticks over the hole and throw stones on top of them. Finally some earth is heaped on these stones. The jawbones of the dead men are hung against the wall of the men's storey, where they are preserved indefinitely, so that future generations can see their ancestors' mandibles. I don't know where they put the women's jawbones. (Reported by KAUPA, a Golin man.)

The DOM

After having buried the corpse of a man, men will sleep for about one or two weeks in the house where he had died. Then they call for a magician. He will cut a new green bamboo tube and make a pattern of small wavy marks on it. For this purpose he uses the teeth of a pig – not the tusks of a boar. He will heat this bamboo on a fire till it bursts with a loud crack. Then he sweeps the house with a bunch of *biga* fern leaves, as also the bodies of the men who belong to it. The same is done to the dead person's pigs, to his axe, pearl-shells and to his wife and children who have come to the

men's house. His wife stands outside the men's house. She is not allowed to go in. The magician tells the men to leave their house and go to another men's house. Having swept the house, he also sweeps the road till he arrives at the grave of the dead person. Near the fence of the grave he thrusts into the ground a stick in the middle of which he fastens a bunch of the *biga* leaves. Near the stick he plants a *balai tape*, which is a plant with very long leaves. Over the *biga* leaves the magician has cast a spell. He says to the dead person : "You may not come back to your men, your wife and your children. I have removed you".

Men, women and children paint one half of a fowl's breastbone yellow, while the other half is painted green, blue, or red. Then they bore a little hole on each side of the bone, pass a string through it and fasten it to their foreheads. This is done only for decoration. (Reported by WEMEN.)

Women insert the hollow bone of a pig's foreleg into the side wall of a bamboo tube, into which they have burnt a hole with a glowing stick. They dry some leaves from a *tsil* tree, roll their tobacco leaves into them and put this cigar into the hollow bone. Then they light it and smoke it. This kind of pipe is not used by men but mostly by elderly women.

People break the bones of fish into small pieces, and cut a cooked sweet potato longitudinally into two halves. Now a magician speaks a charm over it, fits the halves with the bones in them together and gives them to the pigs. They eat the sweet potato and the bones and will soon become fat.

Sometimes the bones of a cooked pig are given to the living pigs, so the animals will grow fast.

Guna are huge animals in the ground. [They are fabulous creatures whose bones are highly valued. Pieces of these are sold or are kept in the women's netbags and are supposed to attract wealth.] Their bones were handed down by our ancestors to their children who, in turn, gave them to their children, etc. If an earthquake makes the earth tremble, people say the *guna*, which is asleep, has turned from one side to the other because the side on which it was lying had died.

A pig which always breaks into other people's gardens is blinded with a hot bone, as among the Ndika. The pig's legs are tied together and a pole is placed between them. One end of the pole is stood on the ground while the other rests against a tree or a post, so the pig is hanging on the pole while it is being blinded.

A rat's tooth is used in boring a hole into a bone to make the eye of a needle. The tooth is inserted in a split piece of reed. Then a rope is tied round it. The borer is applied to the bone and is turned between the palms.

If a man is out of his wits, another man holds a pig's jaw, together with some *nulai* flowers and says : "You have offended your wife (or father or mother, etc.) so a ghost took away your power of thinking". Now he breaks the jaw into two. A third man will plant the *nulai* flowers near a creek or near a house.

An old man will collect all the jaws of pigs which have been slaughtered in the neighbourhood. He hangs them on a stick which rests on two posts

in the middle of the house. Any time he wishes to have some pork, he makes a clattering noise with these jaws. He is sure that if he does so, some pork will come his way.

If a married couple have no children but are very fond of them, they hang plenty of bones from pigs, dogs, fowls, and marsupials into their house. Children will come and, admiring them, they will say: "These people eat lots of animals." A child will be given some meat and will get attached to the couple. It will help its true parents with their work but will regard the other couple as its foster-parents. (Reported by KOPIA.)

The YURI

If there are rats who eat the sweet potatoes planted in a garden, people place a dog's jawbone with the teeth still in it, on the road of the rats, where they get in through a hole in the fence. On seeing the jawbone the rats will flee.

Magicians are often forbidden to eat food which has been cooked on other people's fire. If his own has gone out, the *ka nimnin pilnggo yal* (magician) has to rub fire with a bamboo strip, which requires a lot of work. To avoid this he may send a man, woman or child to get fire from another fireplace. This is permitted. Now the stones are heated on the magician's fireplace, but on top of them a bone from a pig is laid and burnt to ashes. When the stones are hot, the magician's food is cooked in a special cooking tun (*mine*), while another tun is used for the food of all the others.

If a young man wants to get married, he will push the thinner bone of a kangaroo's lower foreleg, over which a spell has been cast, under the sill of the verandah of the girl's house. Then he will sing with her. On stepping unawares over this hidden bone, she will be forced to love the man who put it there. (Reported by AU.)

The DENGGLAGU

I saw and heard the following facts. A *kende tsungua yagl* (leper) died at a place called Dini pene in the Dengglagu district. As people were afraid they might catch the disease, they did not bury him in the common cemetery, but somewhere in the bush. After some three years they felt sorry for the dead man and decided to take him home to their common cemetery. Both men and women went to his grave, took out his bones, wrapped a mat around them and took them into a men's house. They threw little branches of a casuarina tree (*yaglmpane*) and leaves from a red cordyline on the road to show the dead person the way. The cordyline leaves were each tied into a particular kind of knot and thrown on the road at certain intervals. Having arrived at the house, the men took two little sticks with which they held each bone of the dead person. With a third stick they smeared pig's grease on the bones. Then they laid them on a new red loincloth, wrapped a new blanket around it, enveloped this with the above-mentioned mat and put the bundle on a platform near the central pole of the house. After that they made a big fire and sang men's songs with Gende melodies till deep into the night. In the morning they went to the cemetery, made a niche grave and

laid the bones with the mat, the blanket and the loincloth into it. After closing the grave, they all went home to slaughter and cook a pig. (Reported by GENE.)

The VANDEKE

Men who intend to steal a pig take a bone from a slaughtered pig and burn part of it on the fire in their house. A pig in the neighbourhood will smell this bone and will come towards the house. The thieves will catch it. One of them will get some cordyline plants and cast a spell over them. Then he will plant one of the cordylines at the side of the road near their house, where another road meets the first one. Then he plants one on each side of the entrance to their house. After that the men will remove the ashes from the fireplace and make an earth-oven there. Into it they put a rib from a dog and cook the stolen pig. Then they make a big dinner. The small bones are burnt to ashes, but the bigger ones are carefully buried somewhere in their garden. Now they speak a charm over a little stick of any kind, about six inches long, and thrust it into the ground, outside the entrance of the fence which encloses the garden. Sometimes two magical sticks are buried, one on each side of the entrance. One bone from the fore- or hind leg of the stolen pig is preserved and wrapped in tapa cloth, together with other precious things for times of emergency. One man in my clan is a real thief who causes a lot of trouble. He prefers pigs belonging to persons who live far away. (Reported by AGLUM.)

If a dog takes to stealing fowls, the owner of the fowls burns some bones from a dead pig and the smell of these bones goes to the neighbourhood. The dog will be lured into eating these bones which are thrown on the opposite side of a trap the loop of which will catch the dog. Then people sing out for the owner of the trapped animal. If he does not appear, people throw the dead dog into the river or, if it is a well-fed one, they will eat it. (Reported by EN.)

The TSIAMBUGLA

If a woman does not look after the pigs of the family, her husband will bring her a package in which are only some vegetables and some bones of a pig. He does not give her any meat. She will become angry, but her husband will tell her that this is her reward for neglecting the pigs.

My father told me the following: One day some men unearthed the skull of a man who had been buried for two or three years. The "forehead" was cut out and polished with stones, while the rest of the skull was put back into the grave. This white bone plate was hung on the forehead of a young man who went about thus adorned, to sing with the girls. The bone plate was given to the girl's father as a marriage payment. Whenever the husband abused his wife, she would say: "You did not buy me with many valuables. You bought me only with a man's forehead. So don't abuse me so much." (Reported by TOGLU.)

If it has not been raining for a long time, a man – a magician or an ordinary man – goes to a hole into which are thrown the corpses of people

who have died from leprosy. There he picks out a skull and takes it to the *kawa* (creek). Then he wraps it into red *noglai* flowers and *kilu* (wild taro) leaves. On top of the skull he ties a big stone and lays the package into the creek, so that it is covered with water. To make sure that the skull does not get washed away by the current, people do not place it into the middle of the creek, but rather on one side of it, behind a huge rock. They leave the skull there till it rains. Then they take it back to the hole, or leave it in the water. – Sometimes people pass a rope through one of the eye sockets and fasten it to a little tree or bush on the bank of the creek. The skull is hanging in the water, but the current cannot take it away. Sometimes the skull is not decorated. (Reported by ONGGUGLO.)

The KULXKANE

A myth: Once upon a time two men went into the bush with their children. One of the men had three sons and the other had two. All the children went into a cave, except two, who accompanied the men into the bush. When their elders came back, the children who had stayed in the cave told them that they had seen the stones of the entrance move to and fro, opening and closing the rock. Their fathers said it was all not true. One of the boys cried; he was afraid to stay in the cave. So he and his father slept in a little house near it. In the morning they saw that four boys and the man who had slept inside were caught in the cave, which had closed. The prisoners cried out asking for help. The man and the boy outside ran home and told their people what had happened. They killed a number of pigs near the cave and decorated a young girl. They spoke to the stone, "Please open! We shall give you pigs and this young woman". It was all in vain. The man and three boys died in the cave. The fourth boy discovered a passage. He walked for a long time till he came out, like a skeleton, far away from his home. A woman found him and fed him. Eventually the boy, the woman and her husband went to the boy's place. There the people rejoiced and gave the woman a lot of good things. Then they all went to the cave, took the bones of those who had died inside and laid them on the branches of a tree. Near it they cooked some pigs and a pig's liver. – Our ancestors did this and so we too bring home the bones of a man who died far away. (Reported by VARUO.)

If a father has cooked a pig in the earth-oven, he will give his children some meat in which the bones of the spine are still left. A boy (or girl) will eat the meat and hang one bone on a branch of a tree near the roadside, not very high but high enough to prevent people from reaching it. A branch of the tree is broken off and the spinal vertebra is stuck on the remaining stump. The boy will always be pleased when he sees it later, and the girl will show it to her children when she is married.

In order to make a puppy eat cooked sweet potatoes, his master will cook a rat, cut it into little pieces and put it into a wooden dish. Then he mixes these pieces with cooked sweet potatoes, but still the young dog does not eat them. Now the man will burn a bone from a pig over a fire and turn it round in the potatoes and the pieces of rat. The dog will smell the bone

and eat his food, although the bone has been taken out. Later the dog will go into the bush with his master and catch a marsupial rat. The dog will not eat it but will give it to his master. The latter will not give the marsupial to a widow or a widower : if he did, his dog would never kill another marsupial. (Reported by ABA.)

In order to produce good strong tobacco for themselves and for the magical smoking of their magicians, people break off the tops of their full-grown tobacco plants. Then they burn pigs' bones in the fire till they are reduced to ashes. Over these a spell is cast by the magician who later throws them down near the tobacco. Later on, when somebody gets sick or any other trouble turns up, the smoke magician will use the bone-fertilized tobacco for his divining purposes.

In our bush is a place called Den nggiagl. There our ancestors offered pigs, rats, marsupials, birds, and native salt to a being which looks like a big bird with black feathers and whose voice is like a human voice. We call it *Yogondo*. Till now our people have given things to the *Yogondo* as our ancestors did. In former times our ancestors used to be beaten by our enemies, the Komkane. So they racked their brains : "How can we remedy the situation ?" One night one of our men dreamt he saw a *Yogondo* lying dead near a cordyline plant. He told his companions about his dream and they set out and found the dead *Yogondo*. They removed the flesh and brought home its bones. These they wrapped into cordyline leaves and laid down this bundle inside the men's house, just near the entrance. The men came, took their weapons (spear, bow and arrows) and one after the other laid them for a moment on the *Yogondo* bones. Then they went outside. They all gathered on a mountain. A magician took a spear which had been in touch with the *Yogondo* bones, held it near his nose and raised the war cry. All the others joined him and marched off to fight. They scattered their enemies and won the fight. They even drove them from their land and occupied it themselves. We now do as our ancestors did. Although the true name of this being is *Yogondo*, we do not call it that. We refer to it as *Ninggaugl*. If we called it by its real name, our children and pigs would die. (Reported by WAWE.)

THE VAUGLA

My father told me : If somebody has stolen a bunch of bananas, the owner of the bananas goes to the cemetery and picks up a bone which pigs may have dug up, or he may go to a cave in which dead people have been laid to rest. At the cemetery or near the cave he scrapes some bone dust onto a leaf and puts the bone back. Then he digs out the stump of the banana stalk from which the fruit bunch has been stolen. Now he cuts out a piece from the inner part of the stump, makes a little hole into the top of it, inserts the bone dust, which is still wrapped in the leaf, and covers the hole with earth. He lays this into a shallow hole near the men's house and covers it with earth. After a month or so he goes to see whether the stump is rotten. If so, the thief's skin will become very black and he will die. (Reported by YOMBA.)

The KOMKANE

My father told me : When we were about to fight against the Inaugl, we unearthed the shin-bone of a man who used to be a strong fighter. The bone was about six inches long. One of the men put it into his netbag. Now all the men gathered in a men's house, where the netbag was hanging against the middle of the central pole. They all leaned their spears, bows and arrows against the pole and the netbag, and the man who owned the shin-bone addressed the strong dead man thus : "We are about to fight against the Inaugl. Help us, lest they kill one of us." After that they all took their weapons. The owner of the bone hung the netbag with the bone on his shoulder and they all went to fight.

The bones and spikes of the New Guinea anteater (*inkomugl*) are pounded to pieces with stones by the women, mixed with cooked sweet potatoes and thus given to the pigs. The anteater is usually very fat ; people think their pigs will grow fast and get fat by eating the bones of this fat animal.

If a little boy is so attached to his mother that he wants to sleep in the woman's house instead of in the men's house as the other boys of his age do, his father will show him some bones and give them to him, saying : "You see, in the men's house we eat a lot of meat but here in the woman's house you don't get any meat". This will induce the boy to leave the woman's house and stay in the men's house. (Reported by GOGLAU.)

The DAGL

If a woman is suspected of having killed somebody by using death magic, the men will take a human bone from the cemetery (any human bone will do). A boiled sweet potato is cut lengthwise into two halves onto which some bone dust is scraped. Then the two halves are fitted together again and are given to the woman to eat. If she is a sorceress, she will die, otherwise it will not hurt her. (Reported by MAS.)

The KUMNGO

Our people put into the upper shaft of a reed a very small piece of any bone from a man who used to be a very strong fighter. On top of this reed they insert a sharp piece of bamboo or of a *buno* palm. They are convinced that this little bone can help them kill their enemies.

Our people use pig and kangaroo bones for arrowheads. (Reported by KUGLAME.)

The KUMA

The wing bones of flying foxes and of bats are sharpened on a stone near a river. With these "needles" the earlobes and the wings of children's noses are pierced. The needles are left in the lobes and noses for one day. Then they are taken out and a little wooden stick is put in instead. The father of the child concerned will say : "From now on you must not eat the fruit of the *kogla* tree (a fig tree)". When the wounds are healed up, they may eat figs again. (Reported by MAINE.)

Pig's ribs are sharpened to a point by women sitting at the edge of a creek. The lower end of the bone is pierced with a rat's tooth so that it can be used as a needle. The tooth is held between the thumb and index and is twirled to and fro. (Reported by KUNI.)

My father told me: In former days a man who wanted to buy a girl, i. e. to marry her, had to bring a string of marsupials' teeth, otherwise he had no hope of gaining her. Nowadays this is no longer required for a brideprice.

If a good fighter has been killed, his clansmen build him a little house at their cemetery, where they seat him on a kind of chair. When his body has rotted away, the Kuma burn one of his ribs to ashes. These they put on a banana leaf which is then tied up. When they are going to fight, they rub these ashes on their foreheads, saying to the dead man: "Our enemies did you great harm. Now you help us in the fight. Your strength may come upon all your men." Now they are sure to win. (Reported by PALXKA.)

The KUNANAGU

If the father of a young man dies, the latter will cut off the first joint of one of his fingers. His mother will take it, jerk a little sharp stick into it, and dry it over the fire in her house. When it is dry she carries it about on a string for a long time, sometimes for years.

In order to give a good taste to the water of a new water bamboo, people heat some big bones from a pig and throw them into the new bamboo. The smoke which comes from the bone will take away the bad smell and taste of the bamboo.

If a young man intends to get married, his father will give the girl's father a cooked pig. Her family will eat the pig and her father will take care that the jawbone does not get lost. He hangs it on the branch of a tree near his house, high enough to prevent pigs and dogs from getting hold of it. – If, later on, the girl is given to another man, the father of the girl has to give a pig of the same size to the father of the first young man.

Our people have a certain ornament called *uwau mogeno*. It consists mainly of *uwau* fruits (which seem to be a kind of pumpkin). These small fruits, about twenty or more, are strung together. At the lower end of this "chain", the head of a *kaugla* bird is fastened. On that is fixed an *uwau* fruit, then a short piece of an eel's spine, then another *uwau*, then some fur from the *teine* marsupial, then another *uwau*, etc., but there is only one *kaugla's* head. This ornament is worn on the men's backs; it is longer or shorter, according to the size of the wearer. The *uwau mogeno* is also seen on young girls. (Reported by GOGLAU.)

The INAUGL¹

My mother's mother had died. She was buried in a niche grave. When her bones were dry, they were taken from the grave and brought into a wom-

¹ The Inaugl live on the left side of the Upper Chimbu River. They have a language of their own. I do not know whether the Vandege are a tribe or a clan. – These Vandege

an's house. There they were lying on a mat. Early in the morning we went to the Ronggok river, my father, my mother and her brother, and myself. My mother carried the bones without any lamenting. On the bank of the river we piled up firewood over the bones and lit it. When the fire had died and the ashes got cold, we threw them into the water and went home ². (Reported by YAKA, a young Vandege man, who is living in the Namta area.)

must not be mistaken for the Vandeke, who live on the right bank of the Chimbu River and speak the Chimbu language.

² It seems that this custom is no longer practised at Namta.

Kròn Pāli et rites de la maison

Par EVELINE PORÉE-MASPERO

(Suite et fin)

VI. Kròn Pāli, Práh Phum, Práh Thorni et la Mnān Phtāh

1. Incertitude des traditions

Si les Cambodgiens s'accordent pour identifier Kròn Pāli au *nāk* qui a créé la terre et la soutient, ils n'ont pas de notions très précises sur ses rapports avec Práh Thorni, c'est-à-dire la terre personnifiée, ou Práh Phum, qui est la déification de la surface du sol. De même ils ne s'accordent pas au sujet de ce que représente la colonne que l'on habille au moment de l'érection de la charpente d'une maison. C'est ainsi que, pour la mère de Khim, cette colonne représente Kròn Pāli, ou Kròn Phum, ou la *mnān phtāh*, et que pour Mās Ros elle représente Kròn Pāli. Au Bà Phnom on considère que l'une des colonnes représente Kròn Pāli, l'autre la *thnān phtāh*. A Krakor, la colonne habillée figure la *thnān phtāh* « femme de toutes les vertus », tandis qu'à Thnāl on dit qu'elle représente la *thnān phtāh* qui n'est autre que Práh Phum. Lorsque le marié entre dans la maison de la mariée, il se prosterne devant la colonne *kanlòn* où est noué du fil rouge ; c'est, dit l'informateur, que nos ancêtres considéraient cette colonne comme celle de Práh Phum, notre bienfaiteur¹. Dans les récits E et F, Práh Phum est le cadet de Kròn Pāli, avec tout ce qu'a d'imprécis le terme cambodgien traduit ainsi, puisqu'il désigne uniquement le rapport d'âges. Dans les récits B et C Kròn Pāli est Práh Bāt Kōñ-čolom ou son fils, tandis que pour le texte L Pāli et Kōñčolān sont frères. Ce texte donne Nān Nāthamoy comme sœur de Kròn Pāli, alors que Nān Nāthavottēi en est la fille d'après le récit I.

Les détails rituels trahissent une même confusion. A Pradāk on nomme *pé Kròn Pāli* un *pé* formé d'un cercle inséré dans un carré, le cercle portant une image de Práh Thorni. Le même *pé* est dit *pé cēn* à Čoñ Èk, où l'on en fabrique un autre, dit *pé Práh Phum*, simple carré sur lequel on met peigne et miroir, Práh Phum étant femme ; mais à Prék Èn le carré inscrit d'un cercle est

¹ MCC. 39.001. Cf. manuscrits cités, *Anthropos* 56. 1961, pp. 179-251.

nommé *pê Práh Phum*. Ce nom désigne à Setbó un *pê* formé par deux carrés l'un dans l'autre, et c'est dans un objet semblable que les habitants de Bâ Phnom placent une image de Krôn Pâli accompagnée de produits de beauté ; les habitants de Trapân Roluôs offrent à Krôn Pâli peigne et miroir. Par ailleurs, un informateur de la région de Prei Krabàs ², décrivant les offrandes à Krôn Pâli, parle d'une image (*rup*) mise au centre du *pê cên* : il la donne comme l'image de Práh Phum et, presque immédiatement après, comme celle du Roi Krôn Pâli.

Toutes ces variations suggèrent qu'il n'y a, en fait, aucune différence entre Krôn Pâli, Práh Phum et Práh Thorni, et que les tentatives pour établir un couple, soit de mari et femme, soit de frères, ne sont dues qu'à des erreurs d'interprétation. L'imprécision de la langue cambodgienne, qui ne distingue ni les genres ni les nombres, devait fatalement amener des divergences au fur et à mesure que les traditions mythiques et rituelles devenaient plus vagues. Quant à l'assimilation de Krôn Pâli à la *mnân phtăh*, elle ne peut avoir lieu que si le premier est une divinité féminine, ce que, sans erreur possible, sont la *mnân phiăh* et Práh Thorni.

Malgré les incertitudes actuelles, on devrait parvenir à préciser ce que représentent les noms si souvent cités en étudiant les divers aspects du culte de Krôn Pâli et les textes des invocations dites à cette occasion, en recherchant ce que, par ailleurs, on peut apprendre sur les personnages associés à la légende de Krôn Pâli, sur la *mnân phtăh* et sur Práh Thorni. C'est ce que nous allons tenter de faire.

2. Le culte de Krôn Pâli

Le culte de Krôn Pâli est en principe universel, puisque celui-ci doit être honoré avant toute cérémonie de quelque importance. Cependant, que ce soit oralement ou par écrit, les Cambodgiens énumèrent les cas où on le célèbre :

« Le Buddha, qui est le Maître, a témoigné, disant : Si des humains quelconques, hommes ou femmes, font la fête d'édification d'une image du Buddha, d'un édicule, d'un cetiya, de la plantation d'un arbre de la glorieuse Illumination ; s'ils font entrer dans les ordres un novice, s'ils font un temple et enfouissent les *semà*, s'ils creusent un bassin, creusent une citerne, élèvent une digue, édifient une *sàlà* ³ de n'importe quelle sorte, font les travaux des dents, limage et laquage, coupent les cheveux de leurs enfants ⁴, édifient une maison, saluent les *mébà* ⁵, marient leurs enfants, travaillent les rizières et les *čamkâr* ⁶, pour cela le Práh Tathākūt ⁷, le Saint, accorde qu'on donne à manger à Krôn Pâli. S'il y a quelqu'un qui n'a pas fait ainsi, Krôn Pâli se met en colère et le maudit, de sa queue il frappe et disperse tous les fruits des bonnes actions, dont on ne retire pas les avantages de gloire, de félicité. Pour cette raison, si quelqu'un désire acquérir

² MCC. 12.003.

³ Bâtiment d'intérêt commun : maison pour les voyageurs (*sàlà*), école (*sàlà riên*), bâtiment administratif (*sàlà khūm*, *sàlà srôk*, etc.).

⁴ Il s'agit de la cérémonie d'initiation dite « tonte de la houppe », ou des rites au moment du mariage.

⁵ Ancêtres du côté de la mère (*mé*) et du père (*bà*).

⁶ Toutes cultures autres que celles des rizières inondées.

⁷ Tathāgata, surnom de Čākyamuni.

les fruits du chemin ⁸ pour l'acte méritoire qu'est l'accomplissement d'une fête d'offrande, il les aura suivant la prescription en donnant à manger à Krôn Pāli, et se produiront gloire, félicité, bonheur éclatant, renommée en rapport avec les richesses abondantes, prospérité, ainsi qu'on le désire. » ⁹

Lorsque, d'après le récit G, Krôn Pāli envoya Prāḥ Phum demander riz cuit, *bây bāk* et *bây cên* au Buddha, celui-ci dit à ses disciples que, désormais, l'on devrait faire offrande à Krôn Pāli quand on construirait un *cetiya*, planterait un banian, ordonnerait un *nāk* ¹⁰, construirait une maison, une celule de religieux, une *sālā*, une route, un pont, creuserait un bassin, une citerne, célébrerait un mariage, ferait les dents ou les laquerait ¹¹. Les énumérations que j'ai lues, ou entendues, sont toujours à peu près les mêmes, et point n'est besoin d'en donner d'autres exemples.

On les interprète, semble-t-il, comme étant le résumé de tous les actes de la vie religieuse ; mais elles ont l'apparence d'une récitation dogmatique plutôt que d'une revue des cérémonies que pourrait accomplir un Cambodgien. Il n'y est fait allusion à aucune des grandes cérémonies annuelles, ni à des événements importants comme l'accouchement ou les maladies, ni à des entreprises comme la chasse, la coupe des bois, qui sont pourtant l'occasion de pratiques religieuses. Les rites de la mort n'y sont pas non plus mentionnés quoique, par le truchement de la « bannière du crocodile », Krôn Pāli s'y trouve associé : dans ce cas, il faut qu'il y ait identification du crocodile à Krôn Pāli ¹².

Les énumérations que j'ai citées comprennent deux séries de cas : ceux où il est nécessaire de remuer la terre, édification de bâtiments, construction de routes ou de ponts, creusage de bassins, travaux des champs ; ceux où sont accomplies certaines cérémonies privées, laquage ou limage des dents, tonte des cheveux, ordination, mariage. Pour peu que l'on connaisse les rites cambodgiens, on voit sans difficulté qu'ils sont tous en rapport avec le *nāk*.

En effet, le limage des canines et le laquage des dents ne sont que les deux phases d'une même opération ¹³ qui, d'après des traditions que j'ai rapportées ailleurs, serait destinée à empêcher que, par la resurgence du venin, le *nāk* transformé en homme ne reprenne sa forme animale. La mésaventure fut celle d'une reine du Cambodge, dont on lima et revêtit d'or les dents ¹⁴. Celui que l'on ordonne bonze est appelé *nāk* en souvenir d'un *nāga* qui, sous la forme d'un homme, était entré dans la vie religieuse. Dans son sommeil, il

⁸ C'est-à-dire les mérites accomplis dans la vie.

⁹ Manuscrit Ieñ Ros.

¹⁰ Il s'agit de l'ordination d'un bonze.

¹¹ MCC. 48.008.

¹² Pour cette raison, peut-être, selon MCC. 12.013 (déjà cité supra p. 624 à propos du *tôn dôn tā* identifié au *tôn krapo*), Krôn Pāli est honoré, dans la région de Prei Krabàs, au début de la Fête des Morts : il ne semble pas être localement honoré en toute occasion, à lire d'autres documents du même informateur. Par ailleurs, l'auteur de MCC. 40.008 considère Krôn Pāli comme Roi des Morts, sans toutefois expliquer cette assertion.

¹³ La première phase n'est plus en usage, la seconde tend à n'être accomplie que symboliquement.

¹⁴ N.E.N.S. pp. 224 et 249-250.

reprit sa forme première ; le Buddha, consulté, dit qu'un animal ne pouvait être moine, mais qu'en souvenir de lui serait faite la cérémonie d'ordination. Ceci nous rapproche considérablement du récit I, où Krõn Pāli, qui est décrit comme mi-homme, mi-bête, demande à se faire bonze, à quoi le Buddha déclare que, de ce jour, tous invoqueront Krõn Pāli en faisant l'aumône : on sait que « faire l'aumône » aux bonzes est le principal acte religieux du Cambodgien laïque.

Lors de l'ordination a lieu, symboliquement, le laquage des dents du *nāk* ; on « fait les dents », *thvō thmēñ*, de l'enfant à qui on coupe les cheveux dans une cérémonie qui marque son entrée dans la vie adulte ; on « fait les dents » à la jeune Cambodgienne lorsqu'elle « sort de l'ombre » où elle avait été enfermée dès ses premières règles¹⁵, on « fait les dents » de la nouvelle mariée¹⁶. Ce sont autant de moments de passage d'une vie à une autre, moments critiques où il est nécessaire de dissocier le Cambodgien de son totem, le *nāk*.

Par contre, à la fin de la vie, la dissociation ne semble plus nécessaire puisque l'on met à la porte du mort des « bannières du crocodile » dont on a vu qu'elles étaient liées à une naissance future. Il faut distinguer deux sortes de bannières employées dans les rites funèbres : *tõn pralēñ*, « bannière des esprits vitaux », où ceux-ci vont se loger au moment de l'agonie, et *tõn krapō* dressé à la porte de la maison mortuaire. Suivant l'auteur du récit H, dans la région de Bättambañ, on dessine sur le *tõn pralēñ* une image de crocodile parce que l'on a besoin, pour les funérailles, d'une surface de sol qu'il faut demander à Krõn Pāli. La coutume prouve qu'il n'y a pas distinction très nette entre les deux catégories de bannières ; au reste, l'une recueille les principes vitaux du mourant, l'autre est l'image de sa vie future.

Lors des cérémonies privées qui précèdent le départ du jeune Cambodgien pour la pagode où il sera ordonné bonze, on commence par raser les cheveux et les sourcils du postulant, appelé *nāga*, et, en même temps, on commence à fabriquer le *bāysēi*¹⁷ dit « des esprits vitaux du *nāga* », *khvān nāk*¹⁸, qui est entouré d'un *sampōt hōl* aux motifs dits *kōn nāk*, « enfants de *nāga* ». Quand le *bāysēi* est prêt, des offrandes sont présentées à Krõn Pāli, à qui l'*acār* demande l'autorisation d'ordonner le jeune homme, pour le prier ensuite de lui accorder sa protection¹⁹. Plus tard, dans la nuit, a lieu l'appel des esprits vitaux du *nāga*²⁰ dont on laque symboliquement les dents²¹. Pour la cérémonie de « sortie de l'ombre » de l'adolescente, on honore Krõn Pāli vers la fin du jour et, durant la nuit se déroulent les nombreux actes du pilage de la laque dont on doit revêtir les dents de la jeune fille. De même, tous les

¹⁵ La « sortie de l'ombre » est souvent comprise dans l'énumération des cas où l'on doit sacrifier à Krõn Pāli.

¹⁶ Voir N.E.N.S. pp. 249-250.

¹⁷ Sur les *bāysēi*, cf. N.P.C. p. 628.

¹⁸ Le mot *khvān*, d'origine siamoise, remplace le khmèr *pralēñ*.

¹⁹ MCC. 16.008.

²⁰ MCC. 16.008 place entre la cérémonie en l'honneur de Krõn Pāli et les rites d'appel des esprits vitaux un banquet, puis la récitation de textes bouddhiques par des bonzes. Ceux-ci, venus après le repas, retournent à leur monastère sitôt après leurs récitation : ils ne participent donc en aucune manière aux rites décrits ici.

²¹ Voir C.A.E.V. p. 148 sq.

documents consultés sur le mariage qui mentionnent l'offrande à Kròñ Pāli la placent au soir de la nuit durant laquelle on pilera la laque. A Bā Phnom, m'a-t-on dit, le « riz cuit (*bây*) de Kròñ Pāli » est offert dans la demeure de la mariée. On pose sur un plateau un bol de riz cuit dans le centre duquel est dressée une bougie entourée de quatre cents ; un paquet de baguettes d'encens est posé sur le bol, autour duquel on place des gâteaux. Il y a également un *pé* portant quatre *slà čom* et, au centre, une image de Kròñ Pāli avec de la poudre et de l'huile de coco. Le tout est placé sur une natte, qui reçoit aussi un oreiller, dans le *lvén čăn*, c'est-à-dire l'espace situé entre les deux colonnes centrales. L'oreiller doit être convenablement orienté²². L'un des assistants tient un parapluie ouvert au-dessus du *pé*. On joue de la musique et on danse en l'honneur de Kròñ Pāli, par trois fois. Puis on descend le *pé* de la maison, trace au sol un cercle dans lequel on le place, à l'endroit si l'on est en quinzaine claire, renversé quand la lune est décroissante.

Telle qu'elle me fut décrite, la cérémonie ne diffère point des cérémonies accomplies pour la construction des maisons, sauf quant à la danse. Celle-ci est également notée dans la description d'une fête de *čhlăn bôn*, « transmission des mérites », accomplie lors de la reconstruction d'une pagode. Le premier jour, au matin, on célébra le *nāk tà* puis, vers dix-sept heures, des offrandes furent présentées à Kròñ Pāli, cependant qu'une personne dansait et chantait, demandant paix et bonheur. Les offrandes lui revinrent, sauf celles qui avaient été déposées dans un *pé*²³.

Il n'y a pas à remuer la terre lors de l'*aphisek Práh*, où est consacrée une image du Buddha, et pourtant, on y honore Kròñ Pāli. Mais la cérémonie se termine par une représentation de la défaite de Māra, englouti par les flots issus de la chevelure de Práh Thorni²⁴. Kròñ Pāli est également honoré lorsque sont accomplis les rites de conjuration du malheur amené par l'arrivée d'un animal sur le terrain²⁵, mais il n'est pas surprenant que l'on ait dans ce cas recours à la divinité qui est le véritable propriétaire du *phum* menacé²⁶.

²² Comme il est toujours placé à la « tête » de la natte, cette dernière est orientée, comme le veut le rituel de Kròñ Pāli.

²³ MCC. 85.004. Lors des cérémonies en l'honneur des *nāk tà*, ou dans les rites d'exorcisme de maladie causée par des esprits, la personne qui danse et chante est le spirite possédé par le, ou les génies. C'est la « forme » par laquelle se manifeste l'esprit qui parle par son intermédiaire, et il est possible qu'ici également Kròñ Pāli se manifestait. Le MCC. 99.014, dans un court paragraphe sur la cérémonie en l'honneur de Kròñ Pāli, mentionne également des danses.

²⁴ Voir infra pp. 913-914. Le MCC. 73.010 parle d'autels dressés en l'honneur des divinités de l'espace, de Práh Yômorăč (Yama-Roi) de Práh Pīsñòkăr et de Kròñ Pāli et dit (de façon peu claire) que les offrandes faites lors de l'*aphisek* sont destinées à Kròñ Pāli : Práh Thorni n'est pas mentionnée.

²⁵ MCC. 54.043. L'informateur donne le texte d'une invocation aux dieux Indra, Brahmā, Yama, Kāla, et aux quatre divinités gardiennes du monde (*Čatòlòkbāl*), qui ont envoyé l'animal. Mais le contexte et la composition des offrandes semblent montrer que l'on cherche surtout la protection de Kròñ Pāli.

²⁶ MCC. 62.017 mentionne une offrande en l'honneur de Práh Pīsñòkăr, Kròñ Pāli, ou Práh Kèt (et parmi les noms de prières cités celui de Thorni), à l'occasion du dressage d'un éléphant nouvellement capturé. Je ne vois pas de raison à ce culte dans la des-

Je pus assister, en plus de celles que j'ai décrites plus haut, à trois cérémonies en l'honneur de Krõn Pāli. La première eut lieu le 5 février 1942, correspondant au cinq lune décroissante de *mākh*, le soir précédant la « fête d'offrande du feu » d'Anloñ Romîet, village où l'on a coutume de célébrer Krõn Pāli avant toute cérémonie ²⁷. Avaient été fabriqués pour Krõn Pāli un *pé* « groin de cochon », un *pé cèn* formé par deux carrés l'un dans l'autre, les angles du carré intérieur touchant au milieu des côtés du carré extérieur. On avait étalé une natte dont la « tête » se trouvait dans la direction voulue pour le mois c'est-à-dire, à l'Est, et mis dessus un oreiller recouvert d'étoffe. L'*àcâr* prit place sur la natte, face à l'Est, l'oreiller devant lui. A sa gauche, un plateau à pied contenant des bananes, des gâteaux, un bol de riz décoré dans lequel était fichée une bougie allumée ; au travers du bol était placé un paquet de baguettes d'encens, sur lequel était posé un cent. Un vieillard accroupi tenait un parapluie ouvert au-dessus du plateau, ceci, me dit l'*àcâr* Khlót, en raison de la dignité royale du *sdeč krõn* Pāli. Plus à gauche, un plateau avec des mets divers dans des bols, à droite un plateau avec quatre assiettes de sucreries, un bol de riz cuit. Les deux *pé* étaient à droite de l'*àcâr*, devant qui se trouvait un bol d'eau parfumée.

Des baguettes d'encens qui brûlaient furent piquées un peu partout, des bougies furent allumées à chacun des plateaux. L'*àcâr*, s'inclinant front contre terre, dit à voix basse quelques paroles de la Loi, les coupant de prosternations. Puis il dit à haute voix :

« Moi qui joue le rôle d'*àcâr*, je délègue (quelqu'un) pour appeler le Nāk Tà Vieux du Pays (car) maintenant je vais accomplir la fête d'offrande du feu. »

Un homme de l'assistance partit alors, en emportant une cigarette et une banane dans laquelle était fichée une baguette d'encens, non pour se rendre à la hutte du *nāk tà*, qui était trop loin, mais seulement à quelques pas du lieu de la cérémonie où, en offrant banane et cigarette, il prononça l'invitation au génie et l'acceptation de celui-ci. Puis il revint vers l'*àcâr* et dit :

« O tous, Seigneurs, je viens d'avoir informé le Seigneur Vieux du Pays des préparations faites pour la fête d'offrande du feu, pour que le Seigneur accorde sa bénédiction afin que nous obtenions le bonheur. »

L'*àcâr* répondit alors :

« O toi qui es allé informer le Seigneur Vieux afin que nous obtenions le bonheur, tu dis vrai, maintenant que nous faisons la fête d'offrande du feu nous obtiendrons le bonheur que le *nāk tà* fera fructifier. »

cription, peu précise, que l'auteur donne du dressage ; selon d'autres documents, l'animal est attaché à deux gros pieux qui, s'ils n'existaient pas déjà, ont dû être solidement fichés en terre, d'où nécessité de la remuer. Je n'ai trouvé aucune mention de culte de Krõn Pāli dans les descriptions des rites de chasse.

²⁷ Comme « l'offrande du feu » s'accomplit sans remuer la terre et ne fait pas partie des rites de passage privés, le village prend la règle sur les hommages à rendre à Krõn Pāli dans le sens le plus général. Mais il faut pas mal de surface de sol, et l'on verra qu'en même temps le génie foncier est invité.

Il s'inclina et toute l'assistance dit en chœur :

« Vous tous Seigneurs...²⁸, ce jour-ci est un moment propice pour célébrer la fête d'offrande du feu. Nous vous invitons tous, divinités, Nāk Tà Vieux du Pays, Dame Hiñ Prāḥ Thorni, Roi Krôn Pāli, nous vous invitons à venir vous rassasier et nous accorder, à nous qui faisons la fête d'offrande du feu, le bonheur. »

Ceci fut dit deux fois, puis l'*ācār* prit des gâteaux qu'il mit dans le *pé* « groin de cochon », du riz cuit et des mets qu'il jeta dans le *pé cèn*. Le chœur reprit les mêmes paroles une troisième fois, l'*ācār* plaça du riz cuit dans les deux *pé* et dit : « Nous vous invitons, Roi Krôn Pāli ... » continuant par quelques paroles en pāli, cependant qu'il prenait une poignée de sésame, de soja, de riz cru, qu'il porta dans son poing devant sa bouche. Il souffla dessus en « pensant » à la divinité qu'il invoquait, puis mit la poignée de grains dans le *pé* en prononçant le nom de la divinité. Un aide versa de l'eau sur le *pé cèn*. Ensuite, l'*ācār* entama avec l'assistance, qui répondait en chœur, le dialogue suivant :

- Consultons les vieilles gens qui ont entendu Krôn Pāli (pour savoir) ce qu'il a dit.
- Certes, j'ai entendu le Roi Pāli qui nous accorde toute sa bénédiction.
- Que dit-il encore ?
- Puisque vous accomplissez cette fête d'offrande du feu vous obtiendrez les fruits du chemin, vous obtiendrez le bonheur.
- Vieux, avez-vous vraiment entendu ?
- J'ai entendu vraiment.
- Victoire ?
- Victoire !
- Félicité ?
- Félicité !
- Bonheur ?
- Bonheur !
- Ce jour-ci est un jour qui est un moment heureux vraiment, ô vous direz que c'est bon vraiment, en prenant quelle preuve ?
- Yahô !

Tout le monde se mit à crier, tandis qu'un assistant frappait du gong. Le parapluie fut fermé puis, comme c'était lune décroissante, les *pé* furent renversés.

Le 13 avril 1949, jour de la pleine lune de *cèt* où les Cambodgiens « entraient dans l'année nouvelle », on célébrait à Siem Rāp, dans l'enceinte du monastère de Vāt Pô Bantāy Āei, la fête de l'« entassement des monts de sable »²⁹. La veille, vers six heures et demie du soir, les « monts » étant prêts, fut accompli le *sèn Krôn Pāli*.

Près de l'école où, le lendemain, les bonzes devaient dire les textes bouddhiques, non loin de l'angle Sud-Ouest, un enfant creusa un trou dans la terre. Si proche de la fosse qu'elle la touchait, une natte fut étendue, sur laquelle on plaça un oreiller qui fut recouvert d'une toile blanche. De l'autre côté du trou fut posé un *pé Krôn Pāli*, formé d'un carré à trois enroulements de lanière de bananier dans lequel s'insérait un cercle à un seul enroulement,

²⁸ Je n'ai pas saisi le mot.

²⁹ Je l'ai étudiée dans R. A. chap. III.

le tout étant maintenu par une croix double de baguettes en bambou. Sur le cercle, un carré découpé dans une feuille de bananier portait une image en farine de Năn Kônhi, ce qui est la prononciation locale de Năn Kônhen (Prâh Thorni), se tordant les cheveux. Le *pé* était arrangé de telle sorte que l'un de ses angles débordait sur la fosse et que vers cet angle étaient dirigés les pieds de la déesse.

Le long de la natte (côté Sud) furent disposés deux plateaux, l'un avec des mets variés, l'autre avec des desserts. L'on mit, sur le pan d'étoffe blanche qui débordait l'oreiller, deux *slà thor* piqués chacun d'une fleur, d'une bougie allumée et de trois baguettes d'encens ; un *phtêl* d'eau parfumée sur lequel était posée une étoffe blanche pliée qui mesurait, me dit-on, cinq coudées, et qui soutenait un bol contenant des feuilles d'arec, de la menue monnaie de papier, une baguette d'encens ; du « riz cru de victoire », *aňkar ċei*, c'est-à-dire un bol de riz cru piqué d'une bougie à quoi était attachée, vers le sommet, une pièce de monnaie, un bol d'eau de *sambuor* avec une bougie collée au bord ; des bols contenant chacun trois bananes et quelques biscuits ; un *phtêl* contenant quatre chiques de bétel et cinq cigarettes locales ; un panier de vannerie légère contenant un nécessaire à bétel.

Une jeune fille arriva, tenant une petite ombrelle ouverte et, s'accroupissant, la tint au-dessus du *pé*. Les deux officiants la suivaient ; le principal s'installa sur la natte, face à l'Ouest, son assistant près de la fosse.

Après s'être prosterné, l'*ăċâr* se mit à réciter des stances en pâli ; cependant, l'assistant versait, sur l'image de Prâh Thorni, de l'eau de *sambuor* mêlée d'un peu de sucre, de l'eau parfumée, du sésame. Entre les stances, l'*ăċâr* jetait des grains de « riz de victoire » sur l'image. Quant à l'assistant, tout en versant de l'eau de *sambuor*, il récitait en langue vulgaire une invocation demandant, pour ceux qui célébraient la fête des « monts de sable », les bienfaits de Năn Kônhi. Ceci fut accompli trois fois, ce après quoi on déplaça la natte pour libérer complètement le trou dont l'officiant, avec un bouquet de feuilles, aspergea le fond d'eau parfumée. Son second souleva du *pé* le morceau de feuille avec l'image de Prâh Thorni, et le mit dans le trou. Aidé par un fidèle, il ajouta du bétel, des mets, du riz, referma la feuille sur l'image, et reboucha la fosse avec la terre que l'on arrosa d'eau parfumée. Le *pé*, dont les baguettes furent désaxées³⁰, fut déposé sur le trou comblé, avec deux *slà thor*.

Non loin de Siem Răp les fidèles de Văt Athvăr célébraient « l'entassement des monts de sable » le 14 avril 1949³¹. La veille, 13 avril, vers la tombée du soir, Krôn Păli fut honoré près de la porte Sud du *răċ văt* entourant les monts³². On creusa d'abord un trou, rejetant la terre vers le Nord, puis on plaça, en partie sur le trou, un *pé* semblable à celui de Văt Pô Bantăy Ćei, mais portant deux bols dont l'un contenait un mélange d'huile, de safran,

³⁰ Je n'ai pu demander la raison de cet acte.

³¹ Voir description dans R. A. chap. III.

³² Le *răċ văt* est une enceinte légère, ouverte aux points cardinaux, qui enclose l'espace où s'accomplit une cérémonie et fait de cet espace un équivalent magique de l'univers.

ou de *romiēt*. L'image de Prāḥ Thorni avait la tête tournée vers le Sud. La natte étant étendue, un oreiller placé dessus, on y disposa les offrandes : un *ph̥t̥ēl* recouvert d'une étoffe blanche repliée qui portait un bol contenant quelques chiques de bétel ; une paire de *slā thor* ; deux assiettes avec chacune deux gâteaux cylindriques dans leurs feuilles³³ et trois bananes ; l'*aṅkar čei* ; un *ph̥t̥ēl* avec un total de cinq cigarettes locales et chiques de bétel ; un panier contenant le nécessaire à chiquer ; un *ph̥t̥ēl* contenant de l'eau de *sambuor*, une bougie collée au côté. En dehors de la natte furent placés, à gauche³⁴ deux plateaux contenant l'un cinq bols de riz cuit, l'autre cinq bols de mets variés ; à droite, un plateau à pied portant quatre bols de gâteaux et quatre de bananes.

Un homme protégeait d'un parapluie ouvert l'image de Prāḥ Thorni que, au début de la prière, l'*āčār* assistant arrosait d'eau de *sambuor*, de grains de sésame et, peut-être³⁵ d'un mélange de safran et d'huile. L'*āčār* principal, tout en disant sa prière à voix basse, lança par trois fois de l'eau parfumée vers le *pé*. Son second, ensuite, par trois fois, prononça une invocation en invoquant Prāḥ Thorni d'eau sucrée. Il appelait les divinités, et attirait les mérites de la fête sur tous ceux qui y assistaient, y compris « Madame », c'est-à-dire moi. Puis il déplaça le *pé* pour dégager complètement le trou et le premier *āčār*, prenant la feuille qui soutenait l'image de Prāḥ Thorni, la replia sur elle et la déposa, sans offrande, dans le trou qu'il reboucha. Puis le *pé* fut mis sur la fosse comblée, obliquement, sur un axe Sud-Ouest-Nord-Est, les deux *slā thor* placés dessus vers le bord Sud-Ouest. Une courte invocation fut dite en versant de l'eau sucrée dans l'un des bols du *pé* puis de l'eau de *sambuor* sur le sol.

On voit que, dans ces deux cérémonies en l'honneur de Krôn Pāli, la divinité honorée était Prāḥ Thorni.

D'après un informateur de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge, avant de fabriquer des « monts de sable », les *āčār* munis d'un *slā truoy*³⁶, d'une timbale d'eau parfumée, de bougies et baguettes d'encens vont inviter cérémonieusement le sable. Arrivés devant celui-ci ils disent :

« O puissances ! Ce jour est un jour bon, ce moment est propice. Que Prāḥ Phum Prāḥ Kar Prāḥ Thorni, maître(s) de l'eau, maître(s) de la terre, institué(s) par la vieille Kralà et le vieux Kralēi³⁷ soient (nos invités) principaux, car aujourd'hui est le jour

³³ Des *nom ansam* probablement.

³⁴ En regardant vers la « tête » de la natte, suivant la manière habituelle dont les Cambodgiens décrivent les offrandes.

³⁵ Note mal prise.

³⁶ Petit étui en feuille de bananier contenant du tabac, de l'arec et du bétel, qu'on présente à qui l'on veut demander une grâce.

³⁷ Il y a interversion des noms : Kralēi a une terminaison féminine imitée du sanskrit, mais les Cambodgiens, ayant coutume de citer la femme en premier, ont mis l'épithète de « vieille » (*yāy*) devant le nom masculin, de « vieux » (*tā*) devant le nom féminin. A leur sujet, M^{me} Péč Sāl m'a écrit, d'après M. Bu Pôr de l'Institut Bouddhique du Cambodge, qu'ils étaient les « ... nāk tā les plus puissants du monde. Le vieux Kralà était le Prāḥ Norāy et la vieille Kralēi, sa femme, était Nān Umāphōkovottei. Tous les deux s'étaient transformés en nāk tā et prirent le nom de vieux Kralà et de vieille

d'entrée dans l'année nouvelle. Nous tous ensemble venons cérémonieusement prier notre Dame Práh Thorni de nous laisser l'emporter pour entasser des monts qui seront des *cetiya* de sable, car nous désirons que les années de notre vie s'allongent aussi nombreuses que les grains de sable. Quels qu'aient été les péchés de nos vies, antérieures ou actuelles, jusqu'à maintenant, à nous qui avons été à la selle et avons uriné, qui avons fait des rizières ou des *čamkàr*, nous qui vous avons foulée, soulevée, profanée de maintes façons, nous demandons que nos actes, nos paroles, nos pensées n'aient pas de conséquences, nous demandons l'effacement, l'annihilation des conséquences de nos fautes, qu'elles ne nous atteignent pas ! »

Suivant l'époque, le sable doit être pris en telle ou telle direction : au Nord durant les mois de *čèt*, *sràb* et *mākhosēr*, à l'Est durant *pissàkh*, *photrobòt* ou *bòs*, au Sud si l'on est en *čés*, *àsòč* ou *mākh thom*, à l'Ouest si l'on est en *asàth*, *phalkūn* ou *kàdēk* ³⁸.

Le texte ne dit pas si Práh Thorni se déplace comme le *nāk* ou Kròñ Pāli, et nous pouvons simplement constater qu'ici une révolution complète paraît effectuée en quatre mois ³⁹. Les Cambodgiens comptant trois saisons, *rodov* ⁴⁰, ou trois sections, *vithi*, parcourues par le soleil ⁴¹, on aura pu, par analogie avec les révolutions annuelles et hebdomadaires du *nāk*, imaginer des révolutions saisonnières. Il n'y a donc pas lieu de penser que les déplacements de Práh Thorni – que semble indiquer le rite – puissent être essentiellement différents, étant donné que nous n'avons pas d'autres renseignements.

3. Propitiation de Práh Thorni et de Kròñ Pāli pour l'agriculture

Si les traités disent que, lors des travaux des champs, Kròñ Pāli doit être honoré, les paysans actuels ne s'y conforment que rarement. Je ne connais que deux villages, l'un près de Phnom Péñ, l'autre près d'Ānkor, où l'on se souvienne de l'avoir fait au moment du labourage. Le premier est Dañkor, où nul rite n'est accompli de nos jours tandis que, jadis, on offrait à Kròñ Pāli quatre *čom*, cinq baguettes d'encens, vingt cents, deux coudées d'étoffe blanche, du « riz cru de Práh Pissòkàr », c'est-à-dire du riz non cuit avec, au centre, une bougie dressée, entourée de quatre sous ; la musique jouait l'air de Kròñ Pāli et l'on demandait bonheur et prospérité. Le second est Pradāk où l'*àčār* que j'interrogeais avait ouï dire qu'on honorait Kròñ Pāli comme

Kralēi ». Pour la seconde fois, nous voyons que les Cambodgiens font d'Umā l'épouse de Viṣṇu. Cela confirme une théorie que j'ai émise dans R. A., selon quoi un prince de race solaire, un Viṣṇu, devait épouser une princesse de race lunaire, une Umā, dans l'ancien système matrimonial khmèr. Les rois ou princes étant jadis divinisés, et le culte des *nāk* *tà* étant en rapport avec celui des ancêtres, Kralà et Kralēi représentent peut-être des ancêtres dynastiques.

³⁸ MCC. 03.004.

³⁹ Première révolution : *čèt*, *pissàkh*, *čés* et *àsàth*.

⁴⁰ Saison des pluies, saison fraîche et saison sèche ; si quatre saisons sont comptées, les noms de celles-ci viennent du sanskrit.

⁴¹ Celle du bélier comprend la quinzaine sombre de *kàdēk*, les mois de *māksēr*, *bòs*, *mākh* et la quinzaine claire de *phalkūn*, et correspond à la saison chaude ; celles du *nāga* et du taureau, chacune de la même durée que la première et correspondant respectivement à la saison des pluies et à la saison fraîche.

aux autres occasions. Cependant, au village voisin de Thnòl, on s'occupe encore de la position du *nāk*, car on doit labourer en sens inverse des écailles, en allant vers la tête et en lui « coupant le corps ».

En plusieurs villages le paysan, tenant en main des baguettes d'encens, demande à Práh Thorni, ou à Práh Phum Práh Kar Práh Thorni, la permission de labourer, acte nécessaire pour se procurer de la nourriture ⁴² ; à Phum Krās on doit ensuite diriger la charrue vers la direction d'où vient le « souffle de vie ».

Mais le moment où Práh Phum et Práh Thorni sont spécialement propitiés est celui du repiquage. Ainsi, à Samrôn Kandāl, à chacun des angles de la rizière, on place du *bày Práh Phum*, consistant en une feuille de bananier sur laquelle on dépose une pincée de riz cuit (*bày*) piquée d'une baguette d'encens ; puis on dit : « Aujourd'hui est un bon jour, je demande à Práh Phum Práh Thorni que les chenilles, les bêtes, ne mangent pas le paddy ». Dans ce village, Práh Phum est considéré comme le mari de Práh Thorni. A Phum Svây, on craint, si l'on n'invoque Práh Phum en lui présentant de la nourriture, que les repiqueurs ne tombent malades. A Čorñ Türk, nourriture et sucreries sont mises dans un *čram* que l'on pique au Nord-Est de la rizière et l'on avertit Práh Phum Práh Kar Práh Thorni de ce que l'on veut faire, puis on repique en faisant face au « souffle de vie ». Les villageois de Kien Svây Knòñ, en repiquant le riz, ou plantant le maïs, « pensent » à Nāñ Konhèn Práh Thorni, à Práh Konkâ (l'Eau), pour qu'elles gardent les champs et les fassent bien pousser.

Pour les rizières de saison des pluies le repiquage tombe à peu près au moment de la Fête des Morts, et une grande cérémonie d'offrande à Práh Phum (*thvây Práh Phum*) termine la quinzaine consacrée aux mânes. J'ai donné en détail, dans un autre ouvrage ⁴³, les renseignements recueillis à ce sujet : je les résumerai en ne m'attachant qu'aux traits les plus caractéristiques.

Le soir du dernier jour, un festin est offert dans la maison aux âmes des morts, parents ou amis ; puis, le lendemain à l'aube, premier jour d'*asôč*, elles sont renvoyées chez elles. Ce matin-là, on « fait offrande » (*thvây*) à Práh Phum. Un nouveau repas est présenté, dans la partie Nord-Est de la maison ; les habitants de Krân Puñror placent sur le rebord de la fenêtre des vêtements qui sont destinés à Krôn Pāli. Puis le propriétaire descend attacher à ses bœufs, en s'excusant du mal qu'il a pu leur faire, des fils de coton écriu qui les lient magiquement à lui. Ensuite, la maîtresse de maison se rend dans les champs où elle plante, au Nord-Est de chacun, le *čram* qui contient une part de nourriture et un peu de *bày bèn*, riz cuit spécialement pour les mânes. A Trapăn Slà, en nouant aux instruments aratoires et aux bêtes les fils de coton, l'on invoque les *tévodà*, Práh Phum, Práh Thorni, Krôn Pāli, les *nāk tà*, demandant qu'ils accordent bonne récolte. Les paysans d'Anloñ Romiet, en dressant le *čram*, appellent Práh Thorni et lui disent : « Vous êtes la propriétaire de la terre ⁴⁴, je vous demande que le riz pousse bien. » Les habitants de Pô

⁴² Phum Krās, Pô Māl et Poñ Türk.

⁴³ R. A., chap. VIII.

⁴⁴ *Měās dēi*.

Māl font au matin le *sèn Práh Phum* en présentant nourriture, alcool, poule bouillie ⁴⁵, mais aussi, avec le *bây bèn* de la quinzaine des morts, de la poudre, un peigne et des vêtements de soie. Durant le *sèn*, ils « pensent » à Práh Phum Práh Kar Práh Thorni ; ils y « pensent » également en plantant le *čram* dans la rizière.

Si, à Kràn Puñror, des vêtements sont exposés en l'honneur de Kròn Pāli, le *čram* est destiné à Práh Phum, Práh Thorni, propriétaire(s) des rizières. Il est, dit-on à Prei Sampār, dressé à l'intention de Práh Phum, mais en le plantant on invoque Práh Thorni Práh Phum Kròn Pāli. Les habitants de Kien Svày Knòn, ce faisant, « pensent » à Práh Phum, Práh Koñkā, Nāñ Kanhèn Práh Thorni, Práh Pāysrəp (la Moisson). Ceux d'Arei Ksət invoquent Práh Phum, Práh Kar, Práh Thorni, qu'ils disent être trois femmes dont la plus importante est Práh Thorni. Enfin, à Čamkār Svày, on dit la cérémonie en l'honneur de Práh Phum Práh Thorni, seigneur(s) gardien(s) de l'eau et de la terre, grâce à qui les grains se remplissent. Quant aux autres villages où l'on m'a nommé les déités honorées, cinq désignaient Práh Phum Práh Kar Práh Thorni, un Práh Phum Práh Thorni, deux Práh Phum, deux Práh Thorni. A Thnòl, près d'Añkor, on honore, à l'issue de la quinzaine des morts, Práh Ēn (Indra), Práh Prohm (Brahmā), Nāñ Kanhèn Práh Thorni, afin que les rizières soient protégées des bêtes et des inondations, qu'elles produisent beaucoup ; le *čram* est destiné à Práh Thorni. Cependant, on y réserve le nom de *thvây* (ou *sèn*) *Práh Phum* à une cérémonie contre le malheur qui, à Pradāk, comporte une offrande à la colonne Práh Phum, et à Siem Răp une offrande aux *năk tà*.

L'impression qui se dégage de ces quelques indications est que les Cambodgiens font à leur gré, des dénominations diverses, des entités plus ou moins distinctes. On qualifie généralement Práh Thorni ou Kròn Pāli de « propriétaire de l'eau et de la terre », mais à Kien Svày Knòn on distingue une divinité de l'eau, Práh Koñkā, le nom étant identique au sanskrit Gaṅgā. Parfois les variations paraissent ne pas provenir de la multiplicité des noms mais d'un doute sur les attributions. Jamais un Cambodgien n'assimilera le *năk tà*, génie administrateur de territoire, à Práh Thorni : cependant, tel village demande à Práh Thorni permission de moissonner, tel autre désire obtenir l'agrément du *năk tà*, tel autre encore sollicitera Práh Thorni et le *năk tà*. Pour la moisson, en effet, plus n'est besoin de remuer le sol, et l'on hésite, probablement, entre les faveurs de la terre nourricière et la protection du génie qui veille au bon ordre de la circonscription.

4. Détails rituels

Les cérémonies, dans leur ensemble, montrent que Práh Phum, Práh Thorni, Kròn Pāli, doivent n'être qu'un seul et même personnage. Les détails rituels amènent à la même conclusion.

⁴⁵ Celle-ci joue un grand rôle dans la fête car elle sert à formuler des pronostics sur la future récolte.

Dans la majorité des cas, les offrandes à Kròñ Pāli comportent un repas, des vêtements ou accessoires de toilette, deux *pê* de forme particulière. La nourriture est présentée dans la plupart des cérémonies cambodgiennes en l'honneur des dieux, génies ou esprits. Les vêtements, le plus souvent présentés sous forme de métrages d'étoffe suffisants pour un pagne ou une veste, sont offerts aux âmes des morts, aux génies pasteurs (*mrēñ koñvāl*) qui sont des âmes d'enfants. Les objets de toilette sont presque exclusivement présentés à Prāḥ Thorni ou à Kròñ Pāli, les très rares exceptions que je connais étant des dons à des génies territoriaux (*nāk tā*) féminins. A Čoñ Ēk ce n'est plus à Prāḥ Thorni qu'on les offre, mais à Prāḥ Phum, qui est femme selon les dires locaux. Souvent on m'a expliqué ces présents d'huile pour les cheveux, de poudre, peigne, miroir, en me disant que les femmes étaient coquettes : dans ce cas Kròñ Pāli en est une, puisque certains informateurs notent cette déité comme unique destinataire des cosmétiques, puisqu'à Bā Phnom des objets de toilette entourent son image et que, d'après la mère de Khim, on lui offre des vêtements de soie.

Quant aux *pê*, je ne puis faire mieux que d'indiquer leur répartition selon mes enquêtes personnelles ⁴⁶. Voici d'abord quel est, sans s'occuper de leur forme, le nombre de *pê* que l'on a coutume de présenter :

| | | |
|--------------|-------------|---------------------------|
| pas de | <i>pê</i> : | 2 localités ⁴⁷ |
| un seul | » | 6 » |
| deux | » | 24 » |
| plus de deux | » | 1 » |

Un autre critère est celui de la répartition du *pê* dit « groin de cochon » :

| | |
|---|------------|
| un seul <i>pê</i> de forme indifférente : | 1 localité |
| » » n'étant pas « groin de cochon » : | 4 » |
| » » qui est un » » : | 1 » |
| deux » n'étant pas » » : | 3 » |
| » » dont un » » : | 21 » |
| quatre » » » » : | 1 » |

La norme est donc que deux *pê* soient présentés, dont un « groin de cochon ». Celui-ci est défini comme un triangle mais est souvent un trapèze isocèle, dont l'aspect général se rapproche de celui d'un triangle tronqué près du sommet, ce qui d'ailleurs lui donne une forme plus conforme à son nom.

⁴⁶ Sur les 36 localités où j'ai enquêté, il y en a une où l'on m'a dit ne pas célébrer le culte de Kròñ Pāli, 2 où les renseignements recueillis furent insuffisants. Au nombre des 33 localités restantes, figurent 4 où j'ai assisté à la cérémonie. Dans la majorité des cas, les réponses à mes questions étaient données non seulement par l'*àčār* que j'interrogeais mais aussi par les villageois venus assister à la séance.

⁴⁷ Dont une sous toutes réserves. Il s'agit de Siem Răp, village pour lequel je n'ai eu qu'une seule informatrice, qui m'a assuré qu'on ne présentait pas de *pê* « groin de cochon », ce que j'ai pu vérifier par mes observations dans la région, mais n'en a pas mentionné d'autre, ce qui ne correspond pas à ce que j'ai vu.

L'autre *pé* se présente sous des aspects plus variés, leur répartition étant :

| <i>pé</i> carré | 9 localités |
|--------------------------------|-------------|
| » » avec carré intérieur | 5 » |
| » » cercle intérieur | 7 » |
| » » carré et cercle intérieurs | 1 » |
| » à deux cercles concentriques | 1 » |
| » octogonal | 1 » |
| » <i>čèn</i> non décrit | 4 » |

Le parallépipède intérieur est toujours placé avec le sommet des angles arrivant au milieu des côtés du carré extérieur. On me l'a décrit, à Trapăn Rolûos, sous le nom de « petit » *pé čèn*, le « grand » *pé čèn* étant formé de trois carrés, toujours disposés de façon à ce que les angles de l'un touchent au milieu des côtés de l'autre. Le *pé* formé d'un cercle au centre de deux carrés inscrits en est certainement une variante, comme est variante du « petit » *pé čèn* celui formé par un cercle dans un carré, puisqu'à Čon Ěk on lui donne le même nom.

Si l'on veut préciser à qui sont destinés, ou associés, les *pé*, on arrive toujours à la même confusion. Ainsi, le *pé* formé par un cercle dans un carré, dit *čèn* à Čon Ěk, est dit *pé Práh Phum* à Prék Ěn, tandis que les villageois de Samrôn Khàn Čon, Băk Khèn, Pradăk, m'ont appris qu'il était destiné à Krôn Păli. A Thnal Čei, on appelle *pé Práh Phum* celui formé par deux carrés, qui est dit *pé čèn* dans cinq autres villages et qu'à Setbó l'on fabrique pour Krôn Păli. Le « groin de cochon » est associé à Krôn Păli dans certaines localités, à Práh Phum dans d'autres. A Pradăk, le *pé Krôn Păli* est formé d'un cercle dans un carré : l'image qu'on dépose au centre est celle de Práh Thorni, tandis qu'à Setbó le *pé Práh Phum*, en « groin de cochon », porte des bananes huilées qui représentent trois « formes » de Krôn Păli. Dans certains cas, le « groin de cochon » est mis sur le second *pé* : ainsi à Bărây Lič où il est dit *pé Krôn Păli*, à Čon Türk où il est mis sur un *pé čèn*, à Thnal Čei où il est placé sur un *pé Práh Phum*. Il peut même, semble-t-il, être inséré dans un *pé* carré⁴⁸ pour recevoir l'image en terre ou en pâte de Krôn Păli⁴⁹. Le dispositif le plus particulier consiste en un *pé* formé d'un cercle dans un carré qui, destiné à Krôn Păli, reçoit sur chaque angle un « groin de cochon » pour Práh Phum Práh Thorni⁵⁰. Un autre informateur ne mentionne, comme

⁴⁸ MCC. 47.006, qui n'est pas très clair et qui ne parle pas de « groin de cochon » mais de *pé* « triangulaire ».

⁴⁹ Non décrite. Malheureusement, la seule fois où l'on m'ait parlé d'une image de Krôn Păli (Bà Phnom), je n'ai pas songé à faire préciser comment elle était, ayant l'habitude de voir, sur les *pé* des rites d'expulsion, des « images » qui étaient d'informes blocs de terre ou de farine. Certaines familles de Phom Pěñ, pour le culte de Krôn Păli célébré à l'occasion du mariage, façonnent une petite figure humaine très schématique. Les représentations précises de Práh Thorni que l'on trouve dans la région d'Aňkor sont les seules que je connaisse en leur genre. Voir pl. 5 et 6. Les légendes des photographies de la pl. 6 ont été interverties, et la légende attribuée à la photo a, prise à Văt Athvăr comme celle de la pl. 5, correspond à la photo b, prise à Văt Pô Bantăy Čei, où l'*ăčăr* arrose l'image de Práh Thorni.

⁵⁰ MCC. 26.009 qui dit : Práh Phum et Práh Thorni. 99.007, dont le texte est cité infra pp. 899-901.

d'habitude, qu'un seul « groin de cochon » et parle d'une image mise, avec du riz cuit blanc et rouge ⁵¹, sur un *pē cèn* : elle est donnée d'abord comme celle de Krôn Pāli, ensuite comme celle de Prāḥ Phum ⁵². Il semble donc, encore une fois, que, malgré les désignations différentes, il s'agisse toujours d'une seule et même divinité.

Le nom de « groin de cochon » suggère le symbolisme possible. Le sanglier n'est qu'un « cochon de la forêt », *čruk prei*, et Viṣṇu prit la forme d'un sanglier pour sortir Bhūmidevī, la déesse Terre, des eaux du déluge : il n'est pas impossible que le *pē* « groin de cochon » ait été imaginé pour rappeler cet événement, s'il ne rappelle pas tout simplement la terre qui, en sanskrit, est parfois appelée *vārāhī*, « la truie » ⁵³. Quant aux *pē cèn*, on peut noter qu'ils représenteraient l'équivalent de notre rose des vents, les angles marquant les points cardinaux, intercardinaux et (dans le cas du « grand » *pē cèn*) intermédiaires ; la variante du *pē* octogonal en serait une autre forme ⁵⁴. Quel que soit le nom qui lui est donné, le *pē* offert en même temps que le « groin de cochon » est posé à l'endroit durant la quinzaine claire, à l'envers si l'on est en quinzaine sombre : cette règle est partout suivie ⁵⁵. Les Khmèrs, peu nombreux il est vrai, à qui j'en ai demandé la raison m'ont dit l'ignorer, mais je crois l'avoir trouvée. Sous la latitude du Cambodge, on aperçoit le croissant de la lune placé horizontalement tantôt avec les pointes levées (et alors la lune a l'air

⁵¹ A ce qu'on m'a dit, le riz « rouge » est cuit dans du sucre de palme qui lui donne une teinte dorée (le cambodgien désignant par *kraham* le jaune comme le rouge) ; il peut aussi être enveloppé dans du papier vermillon. Cette façon de préparer le riz a quelque rapport avec le *bāy cèn* que, selon promesse faite par le Buddha, Krôn Pāli devait recevoir en offrande ; mais les rares textes où j'ai trouvé des renseignements à ce sujet sont rédigés de telle sorte qu'il m'est impossible de savoir si le *bāy cèn* comprend à la fois du riz blanc et du riz rouge, ou si le premier correspond au *bāy bāk* également promis par le Buddha (voir l'ambiguïté du texte traduit, supra, p. 562).

⁵² MCC. 12.013.

⁵³ En dehors des emplois que j'ai indiqués, je signalerai que, dans la cérémonie d'expulsion du malheur causé par l'arrivée d'un animal (cf. supra, p. 590 sq.), l'image en pâte de celui-ci est posée sur un *pē* « groin de cochon », lui-même placé sur un autel (*vān tévodā*) construit sur le lieu de pénétration de l'animal. Lorsque les prières sont achevées, le *pē* est emporté dans la direction par où le porte-malheur est reparti : on veut, semble-t-il, enlever toute pollution au *phum* représenté par le *pē*. Le « groin de cochon » est également employé dans un rite d'expulsion de la maladie : on y met du riz blanc et rouge (*bāy bāk* et *bāy cèn*?), un œuf de poule, et on le dépose, de préférence à midi, sur l'endroit le plus élevé du terrain sur lequel est bâtie la maison. Je ne saisis pas nettement le principe de ce rite, mais son nom de *sakrāč srōk* montre que, d'une façon ou d'une autre, le *srōk* (pays, territoire) joue un rôle. On se sert encore d'un « groin de cochon » pour expulser la toux d'un enfant : celui-ci doit s'asseoir les jambes vers le *pē*, et l'on chante une formule au début incompréhensible mais qui se termine par une injonction au soleil de paraître (*sóriyañ cèn hōy*) et d'emporter la toux (MCC. 98.028) : ici le « groin de cochon » paraît devoir être plutôt en rapport avec Viṣṇu. A part ces exceptions, je ne connais pas de cas d'emploi du « groin de cochon » hors le culte de Krôn Pāli.

⁵⁴ Alors que le *rāč vāt* (cf. supra, p. 890, note 32) est en général bâti à quatre côtés correspondant aux points cardinaux, celui que j'ai observé à Vāt Pô Čei avait huit pans exactement orientés.

⁵⁵ La plupart des traités la mentionnent ; un seul village m'a dit ne pas s'y conformer.

d'un berceau), tantôt avec les extrémités dirigées vers la terre (elle forme une voûte). A mon avis, les *pé* qui sont à l'endroit ou à l'envers suivant que la lune est croissante ou décroissante figurent simplement ces deux aspects de notre satellite dans le ciel ⁵⁶. Le rituel semble donc vouloir illustrer une cosmologie dont l'étude des positions mensuelles ou hebdomadaires, des « formes » stellaires de Krõn Pāli, nous avait laissé soupçonner l'existence. Krõn Pāli est tout en même temps la lune à qui le soleil dispute l'empire du monde, l'eau et la terre dont il est « propriétaire », car dans le système dualistique dont je crois avoir démontré l'existence au Cambodge ⁵⁷, la lune, les ténèbres, la terre, l'eau, la saison des pluies sont les multiples aspects de l'un des deux grands principes ⁵⁸, le soleil, la lumière, le ciel, le feu, la saison sèche étant les aspects du principe opposé.

Parmi les objets présentés lorsqu'est célébré Krõn Pāli se trouve souvent l'offrande que d'aucuns nomment *aṅkar Prāḥ Pīsnōkār*, composée d'un bol de riz cru sur lequel sont posées quatre pièces de menue monnaie entourant une bougie dressée. L'offrande paraît être présentée lorsqu'il y a création d'une œuvre ⁵⁹ : il est normal qu'elle le soit pour la construction d'une maison.

Le *nāh* (Krõn Pāli) est le créateur du monde, dont la maison doit être la reproduction parfaite. Mais à chaque création d'œuvre, qu'il s'agisse du *sampōt* tissé sur un nouveau métier, d'un bronze, d'une épée, d'un concert, l'on doit honorer le divin architecte Prāḥ Pīsnōkār. Ce personnage, par sa légende, est distinct de Krõn Pāli ⁶⁰, néanmoins les Cambodgiens désignent souvent une cérémonie qui, en fait, est destinée à Krõn Pāli, sous le nom de « offrande à Prāḥ Pīsnōkār ». C'est ainsi qu'un informateur la donne comme nécessaire lors de la levée des colonnes d'une maison puis, ayant énuméré les divers cas où doit être honoré le divin architecte, décrit une cérémonie qui est un *sèn Krõn Pāli*. Sont présentés parmi les offrandes, avec l'*aṅkar čei*, un *pé Prāḥ Phum* et un *pé čèn* car, dit-il, on doit travailler sur la terre appartenant à Prāḥ Phum ; sont invoqués Prāḥ Phum Prāḥ Kar Prāḥ Thorni, Krõn Pāli, Prāḥ Pīsnōkār Prāḥ Baromisór ⁶¹. Un autre informateur, à propos de la construction d'un temple, ignore complètement Krõn Pāli, mais écrit qu'il

⁵⁶ Ayant demandé confirmation de mes souvenirs à M^{me} Péč Sāl, celle-ci, après avoir consulté l'*āčār* Bu Pór, de l'Institut Bouddhique, m'a répondu qu'en réalité les aspects de la lune, dans le ciel du Cambodge, variaient suivant la « route » qu'elle suivait. Lorsqu'elle suit la « route la plus haute » elle a, en période croissante, la forme d'un berceau, en période décroissante la forme d'une voûte. Lorsqu'elle parcourt la « route moyenne » elle est comme en France, mais elle est à l'inverse quand elle suit la « route inférieure ». Le *pé* mis à l'endroit ou à l'envers figurerait donc non seulement la lune croissante ou décroissante mais aussi l'astre à son apogée.

⁵⁷ Cf. R. A.

⁵⁸ Krõn Pāli représentant le principe de la nuit, on comprend pourquoi les cérémonies en son honneur ont lieu à la tombée du soir. D'après MCC. 48.029, son culte doit être célébré par un *āčār yōki*, c'est-à-dire un *āčār* spécialisé dans les rites funèbres.

⁵⁹ Voir N.P.C. pp. 625-626 en corrigeant suivant la note 3 supra pp. 548-549.

⁶⁰ Mais les détails de cette légende l'intègrent au cycle du déluge cf. R. A. chap. XII.

⁶¹ MCC. 81.002. Baromisór équivaut au sanskrit Parameçvara, « roi suzerain », surnom habituel de Čiva. Dans le système dualistique cambodgien, Čiva, dieu qui porte la lune dans sa chevelure, s'oppose à Viṣṇu.

faut présenter des offrandes à Práh Pīsñòkàr ⁶². Le texte de l'invocation est celui-ci :

« O puissances ! Le jour est faste, le moment est propice, Práh Phum Práh Kar Práh Thorni, maître(s) de l'eau, de la terre, Práh Pīsñòkàr, Práh Baromisór ! Puisque nous allons créer un nouveau temple, nous prions Práh Pīsñòkàr Práh Baromisór de tenir le dos, de protéger le visage des ouvriers. » ⁶³

5. Prières

Selon un vieillard du Khm̃ Práh Črei (Prei Vên), lorsqu'on « donne le riz cuit au Roi Pāli ⁶⁴ », on prononce d'abord une stance en pāli ... ⁶⁵

« ... puis on invite le Roi Pāli, notre maîtresse Práh Thorni, eh ! venez prendre les aliments offerts, les bougies, les baguettes d'encens, l'alcool, le riz cuit, les gâteaux et la nourriture, avec le paddy, le riz cru, le sésame, les haricots, bananes, cannes à sucre, taros, ignames, cocos, arec, bétel que nous avons offerts, aliments royaux, à notre maître le Roi Pāli. » ⁶⁶

Ainsi l'on s'adresse à Práh Thorni pour qu'elle prenne les offrandes destinées à Kròñ Pāli. Il se peut qu'elle soit invitée avec lui, mais il est plus probable, étant donné les observations que nous avons faites, qu'un même personnage est invoqué sous deux noms différents.

La seconde hypothèse est confirmée par une courte invocation qui se trouve dans le manuscrit Ieñ Ros :

« Alors nous invitons le Roi Kròñ Pāli (qui) est le *čau* Práh Thoni ⁶⁷ à venir prendre les aliments du sacrifice, les bougie(s), baguettes d'encens, luminaire(s) qui se trouvent tous là. Tout ce qui concerne la nourriture, paddy, riz décortiqué, sésame, pois, bananes, canne(s) à sucre, taro(s), tubercule(s), arec, bétel, je vous les offre. »

Aucun doute n'est permis : l'emploi du mot *čā*, « être », généralement omis en cambodgien, montre qu'ici l'on identifie Kròñ Pāli à Práh Thorni ⁶⁸. Par contre, l'incertitude est manifeste dans un autre document, dont je cite intégralement tout le passage relatif aux rites de la maison :

« Au moment où l'on a fini de tout préparer soigneusement, où l'on a terminé de préparer convenablement la terre, on doit chercher un *àčār* pour présenter les offrandes

⁶² L'énumération ne comprend pas de *pē*. Voici la liste : deux têtes de porc, huit assiettes de desserts, huit plats de mets, huit *slà thor*, huit timbales d'eau, huit *sampōt* neufs, huit piastres en argent, un panier de paddy, quatre *čom*, un bol de riz, une bougie, cinq coudées d'étoffe écrue, cinq baguettes d'encens, cinq *kantòn* de *lāč*, cinq fleurs, cinq noix d'arec, cinq cigarettes.

⁶³ MCC. 85.018.

⁶⁴ *Ōy bāy sdeč kròñ pāli*, ce qui a lieu lors des grandes fêtes, du mariage, de la construction d'une maison... Les offrandes décrites sont : un *pē* à sept enroulements portant riz cuit rouge et riz cuit blanc, un *sampōt* rouge, le tout placé à droite et à gauche.

⁶⁵ *Ōm bōttamūttarō čavarippāyom akonéyē čarévotō tokkheṇe kassabō.*

⁶⁶ MCC. 47.007.

⁶⁷ *Top ančorñ sdeč kròñ pāli čā čau práh thoni...*

⁶⁸ Sinon, il faudrait comprendre : « Kròñ Pāli, qui est le petit-fils (*čau*) de Práh Thorni », ce que rien n'autorise à faire ; une des prières suivantes, ayant nommé Práh Thorni, cite le *čau* Kròñ Pāli.

à Kròñ Pāli selon les usages brahmaniques. A ce moment où l'on présente les offrandes à Kròñ Pāli, on doit honorer Prāḥ Phum Nāñ Kañheñ Prāḥ Thoni conjointement ⁶⁹.

Selon le formulaire religieux ⁷⁰ il est prescrit de faire un *pê* à 1 enroulement, qui doit mesurer 1 coudée 1 *tāh* (?). Ce *pê* est à 4 angles ; directement au centre de celui-ci on fait qu'il y ait un *pê* rond à l'intention de Kròñ Pāli ; il y a un *pê* groin de cochon à tous les quatre angles, à l'intention de Prāḥ Phum Nāñ Kañheñ Prāḥ Thoni. Il y a (un) *kantòñ* où l'on met de la nourriture, (un) parasol à étages, des fleurs en bouquet, du parfum à suffisance, du sésame, des haricots, bananes, cannes à sucre, taros, cocos, *slà čom*, *slà thom*, cigarettes, bétel, plateau(x) de bois supportant des vêtements, de l'argent, de l'or. On étale une natte avec un oreiller, protégée d'un parasol, protégée d'une ombrelle, avec (un) *phlèl* d'eau, des sucreries, à droite et à gauche. La musique d'un orchestre retentit. Alors, l'*ālār* se prosterne et récite de mémoire pour offrir les objets du sacrifice à Prāḥ Pissanūkā. Il dit :

Gloire à la mère du Buddha divine et aux divinités brahmaniques (sur) le mont Sumeru, à Nārāyaṇa et aux cinq Viṣṇukarman ⁷¹.

A la reprise il asperge de l'eau et récite, disant :

Om ! au lumineux... brillant, orné de rayons... et aux divinités brahmaniques (sur) le mont Sumeru, à Nārāyaṇa... et aux cinq Viṣṇukarman, aux divinités (au-dessus) de tous les êtres sur toute la terre, au divin vainqueur bienfaisant, om ! salut au Buddha, salut à la Loi, salut à la Communauté..., salut !

Ceci fait, il asperge de l'eau puis récite en l'honneur de Prāḥ Thoni, continuant ainsi :

Om ! sainte terre royale et divine ! ⁷² Om ! sainte terre auspiciuse ! Om ! sainte terre auguste !... Protège les êtres (?) et garde-les de toute douleur, de toute maladie, de toute crainte, de toute destruction, de toute ruine, de toute catastrophe.

Ceci fait, il asperge de l'eau puis récite en l'honneur de Kròñ Pāli, disant :

Om ! Padmottara ⁷³... et vous les divinités propices, et Kassapa Buddha ! ⁷⁴ Alors (nous) invitons le Roi Kròñ Pāli, Prāḥ Phum ainsi que ⁷⁵ Dame Kañheñ Prāḥ Thoni, hé ! (Nous vous) invitons à venir prendre les objets du sacrifice qui sont de toutes sortes, bougie(s), baguettes d'encens, luminaire(s), parfum, bétel, arec, paddy, riz décortiqué, bananes, canne à sucre, taro, coco, sésame, pois, fleurs de toutes sortes. Nous avons préparé le sacrifice pour vous le présenter. Nous faisons la fête de construction de maison, d'ordination de notre enfant et petit-enfant, de construction d'un temple ⁷⁶, en ce lieu, et nous demandons d'obtenir le bonheur, d'obtenir que les fruits (des mérites) vis-à-vis de la Communauté multiplient et s'accomplissent suivant notre désir. Fin.

Il faut creuser une fosse suffisante pour contenir le *pê*, profonde d'1 *čamàm* ⁷⁷. On lève le *pê*, le met dans la fosse. Si l'on est en lune croissante, il faut le mettre sur sa base, en lune décroissante, il faut renverser le *pê*. On asperge d'eau et on récite, disant :

Om ! Pissanūkā, Prāḥ Phum, Prāḥ Thoni, roi Kròñ Pāli, seigneur(s) ! Puisque Prāḥ Pissanūkā m'a employé pour préparer le sacrifice, je vous invite, Prāḥ Phum, Prāḥ Thoni qui avez une puissance manifeste, (celle qu'on) nomme Nāñ Asamukhà toujours

⁶⁹ *Vélā rieb sèn kròñ pāliy nōh tróv sèn prāḥ phum nāñ kañheñ prāḥ thoni prom čā múoy phañ.*

⁷⁰ *Kbuon phét*, littéralement : traité des veda.

⁷¹ *Bañčapissanūkā*. Je n'ai nulle part ailleurs trouvé mention de cinq Pissnōkā et je pense qu'il s'agit ici d'hypostases marquant l'omniprésence du dieu.

⁷² *Prāḥ phum rāčotépā*.

⁷³ *Bōtomūtārō*.

⁷⁴ Dans toute cette première partie les invocations, écrites en *mul*, sont en pâli très corrompu mêlé de khmèr ; j'en dois la traduction à l'obligeance de M^{me} Solange Bernard-Thierry. Le texte qui suit est en khmèr, écrit en caractères ordinaires.

⁷⁵ *Niñ*.

⁷⁶ Il s'agit ici d'une série d'exemples ; en réalité, l'on doit préciser l'occasion de la réunion.

⁷⁷ Un *čamàm* vaut 12 *thnāp*, le *thnāp* étant égal à l'épaisseur de deux doigts.

protégeant (là où) demeure Prāḥ Thoroni ici-bas. La dame a un(e) aîné(e) douée de bonheur, à la puissance d'un tigre, (qui) a le succès manifeste, nommé(e) Kròñ Pāli, doué(e) de vigueur, d'autorité, illustre par son audace, (qui) vraiment a de l'efficacité. Nous demandons que vous receviez les aliments, les fleurs en bouquet, nous demandons que vous receviez de moi, de nous, les salutations. Nous demandons le bonheur, nous demandons que le succès nous protège, nous demandons à accumuler les fruits (des mérites) pour obtenir ce que nous désirons, nous demandons à vaincre le chagrin et l'affliction, nous demandons à vaincre les maladies de toutes sortes, nous demandons à vaincre toutes les craintes, nous demandons à vaincre les désastres, afin qu'ils disparaissent absolument, excellemment suivant notre désir.

Cela étant fini, alors l'*āḍār* crie : bonheur ! En l'entendant il faut répliquer : bonheur ! Que naisse la richesse ! En l'entendant on dit : elle naît ! que viennent les fruits (des mérites) ! En l'entendant on réplique : on les a ! quelle preuve en a-t-on ? On réplique : le *hō* est la preuve ! Quand on a crié *hō* la musique joue trois fois.

Fin du récit de la présentation d'offrande à Kròñ Pāli. » ⁷⁸

Au début comme à la fin du texte il est question de présenter des offrandes à Kròñ Pāli, mais après l'énumération des objets présentés, l'auteur parle d'offrandes à Prāḥ Pissanūkā. Lorsqu'il s'agit des *pé* le texte fait une distinction entre ce qui doit « servir à » Kròñ Pāli et ce qui est destiné à Prāḥ Phum Nān Kañheñ Prāḥ Thoni ; plus loin, le petit mot *nin* montre que l'auteur ne confond pas Prāḥ Phum et Prāḥ Thorni. Il est vain de chercher quelque précision sur les rapports entre Prāḥ Thorni, Asamūkkhā et Kròñ Pāli, le texte étant plus obscur encore que ma traduction ⁷⁹. Mon impression est que l'informateur a personnellement tendance à faire de Kròñ Pāli et Prāḥ Thorni deux divinités distinctes, ce qui n'apparaît pas dans les invocations, et qu'il identifie Viṣṇukarman, l'architecte divin, à Kròñ Pāli, créateur de notre monde ⁸⁰.

D'autres prières comportent une série de noms dont beaucoup peuvent désigner une même divinité sous des aspects variés, puisqu'aucune indication de pluriel ne vient aider à la compréhension. La traduction ne peut en laisser l'imprécision et ne peut que les trahir : celles qui vont suivre sont donc très imparfaitement rendues. Elles sont fort semblables les unes aux autres, mais il m'a paru intéressant d'en citer plusieurs, car leurs analogies montrent qu'il dut y avoir un véritable texte liturgique dont on répète les variantes.

⁷⁸ MCC. 99.007.

⁷⁹ Asamūkkhā peut être compris comme un autre nom de Prāḥ Thorni, ou bien comme le nom d'une autre « dame ». Quant à la phrase sur Kròñ Pāli, je l'ai traduite en tenant compte de l'interprétation de M^{me} Péč Sāl, mais tout le balancement du texte voudrait que *riem rākkh* fût une expression double ; dans ce cas, *riem*, « aîné, aînée », serait écrit pour *rām*, faute courante dans ce genre de manuscrit, et pris au sens étymologique, *rāma* signifiant en sanskrit « charmant, plaisant, beau », ce qui est proche des sens donnés par GUESDON à *rāk* ou *rākkh* : « attachement, affection ; aimable, agréable, affable... ». On pourrait alors traduire : « la dame a du charme, du bonheur, la puissance d'un tigre, elle a la puissance manifeste, la nommée Kròñ Pāli, douée de vigueur... » On pourrait aussi couper la phrase plus tôt et écrire : « Le nommé Kròñ Pāli est doué de vigueur... » Pour qui voudrait en juger, voici le texte khmèr : *Anōñ prāḥ phum prāḥ thoni da mñ ritthi čestà nām nān asamūkkhā tēn tē rāksà nou prāḥ thoni phtai kròm nēḥ nā nān mñ riem rākkh sēitthi sak ritth khla mñ čei čestà nām kròñ pāli tros trñ amnāč prasor èn āč mēn mñ no ritthi.*

⁸⁰ Cf. supra p. 609, récit F.

Je commencerai par la plus longue, qui fut envoyée du *srđk* de Lvă Ěm (Kandāl) :

« Nous courbons le corps pour vous saluer, levant les mains au-dessus de la tête nous nous inclinons, vous priant de venir, Práh Phum Roi qui protégez et garantissez les biens de Práh Thorni. Seigneur sur qui les gens s'appuient, nous vous demandons la grâce de venir jusqu'à nous rapidement. Nous avons apporté tous nos soins à des objets splendidement apprêtés, des aliments recherchés, car nous commençons à bâtir une maison neuve. Nous demandons du terrain, nous demandons de la terre, ne vous y opposez pas. Seigneur ! nous vous invitons vite, nous vous offrons des mets pour que vous vous rassasiiez. Si, en faisant notre ouvrage, soit devant, soit derrière, il nous était arrivé d'oublier ou de nous tromper, ne nous en tenez pas rigueur. Une fois rassasié, ô roi, vous vous mettez en route, nous vous demandons le bienfait de la victoire pour que nous le gardions tous personnellement, pour que nous soyons soulagés des peines et des malheurs complètement : délivrez-nous pour que nous soyons sans inquiétude ni chagrin à partir de ce jour, que nous n'ayons que du bonheur selon nos sentiments et nos désirs ⁸¹.

Ceci est le sacrifice à Práh Phum et l'on fait un *pě* à trois couches.

Seigneur qui soutenez ces vies complètement, nous vous invoquons en levant les mains et nous prosternant. Nous demandons la victoire au Roi Pāli qui a soin de la terre, maître des cimes des continents. Nous vous prions de venir, Nāñ Antēñ Saputrār, nous vous saluons. Nous vous invitons, Práh Bāt Kōñčōl. Vous avez une puissance extraordinaire qui s'étend aux lieux les plus éloignés, une autorité qui demeure avant tout rapide et précise. Alors nous invitons Práh Bāt Tōsarot à la puissance extrêmement forte, extraordinairement rapide. Alors nous invitons Nāñ Voñsā Phinont. Elle est splendide dans ses œuvres pies, son propre est d'être accomplie et heureuse. En effet nous avons obtenu la conjonction propice pour bâtir une demeure. Que le grand prince nous accorde gloire et félicité. Nous avons préparé des aliments frais, toutes sortes de nourritures splendides proprement parées, soutien de gloire selon la règle, nous y avons ajouté un *bāt* d'argent, des *čom thom* disposés à droite et à gauche d'un tissu long d'une coudée établi en attendant que nous vous invitions. Nous demandons que vous voliez dans les airs jusqu'au lieu où nous sommes, pour qu'il y ait gloire et félicité. Lorsque vous serez rassasié de ces aliments frais, ô roi, vous vous en irez, nous demandons votre bénédiction pour qu'il y ait gloire et paix, car vous êtes un être souverain, maître du sol, sans qu'il y ait personne au-dessus de vous. Aussi des Buddha extrêmement nombreux ont pris refuge en vous qui êtes le maître, pour l'érection de leurs images, le creusage des bassins, la construction de ponts, l'élévation des digues, selon leurs désirs, l'édification de *četěi*, de *sěimā*, de temples, de *sālā*, disant que c'était pour leur avantage personnel quand ils se retiraient du monde pour accumuler les mérites dans tous les endroits de la forêt. Aussi les rois, les mandarins, les guerriers ou les gens du peuple vous honorent, vous qui êtes le maître, vous qui soutenez les gens que votre miséricorde rachète personnellement. Multipliez vos bénédictions de félicité pour que nous obtenions le bonheur en ce monde, pour que d'un effort continu nous parvenions à la rive, que nous acquérions une gloire précieuse. Nous vous demandons de nous aider à accompagner les mérites de la vie, qu'ils ne soient pas emportés dans les tourbillons, que les soucis et les fautes ne les arrêtent pas, ne les dispersent pas. Ainsi donc nous invitons Práh Krōñ Pāli Čau Práh Thorni, venez prendre les offrandes, *sampōt* et veste, huile, poudre, ainsi que les aliments, le paddy, le riz cru, le sésame, les bougies, les baguettes d'encens, les luminaires, les fleurs, le bétel, l'arec et le *lāč*, les aliments de toutes sortes que nous nous sommes empressés de vous offrir ⁸². »

⁸¹ Tout le passage est en vers.

⁸² MCC. 99.035. Un autre informateur du même *khūm* donne le même texte avec de minimes différences : il écrit Nāñ Vorčeya (au lieu de Voñsā) Phinont, Práh Bāt Kōñčōlāñ, et remplace les *čom thom* par quatre bannières ; MCC. 47.008.

Le même informateur envoya plus tard le texte d'une prière plus courte que voici ⁸³ :

« Alors on invite Nān Kōñheñ Prāḥ Thoronī, Čau Krôn Pāli, eh ! pénétrez quel-qu'un pour venir prendre les offrandes ⁸⁴, paddy, riz cru, sésame, haricots, coton brut et égrené, bétel et arec, bougies et baguettes d'encens, fleurs, sucreries et mets. Seigneur qui soutenez tout ce qui vit, nous faisons monter vers vous nos prières, en levant les mains nous nous prosternons. Nous demandons la victoire au Roi Pāli qui gouverne la terre, le maître des cimes des continents ; nous vous prions de venir, Nān Komtēñ Saputrār, nous vous saluons ; nous vous invitons, Roi Phōčoni à la puissance extraordinaire, à l'autorité qui s'étend aux lieux les plus éloignés avec une extrême rapidité ; nous vous prions de venir, Prāḥ Bā Tossarotn, à la puissance extrêmement forte, extrêmement rapide ; nous vous prions de venir, Nān Voñ Phīnūn, splendide en vos œuvres pies, dont le propre est d'être accomplie et heureuse. En effet nous avons obtenu la conjonction propice pour construire une demeure afin d'avoir gloire et félicité. Nous avons préparé des aliments qui sont frais, toutes sortes de vivres remarquables, proprement parés, ensemble placés selon les règles, nous y avons ajouté un *bāt* d'argent, des *čom* disposés en paire à droite et à gauche du tissu long de cinq coudées marquant le point d'appui réservé à qui nous avons invité. Nous demandons que vous voliez dans les airs jusqu'au lieu où nous sommes pour que nous ayons la gloire et le bonheur de vous rassasier de nos aliments à satiété. Vous vous enduirez de parfum, d'huile et de poudre, puis lorsque vous vous serez rassasié, ô roi, vous vous en irez ; nous vous demandons que votre bénédiction demeure afin que nous ayons gloire et paix, car vous êtes souverain maître de la terre sans personne au-dessus de vous. Et puisque le Buddha a beaucoup dit qu'il n'avait eu que des bienfaits de vous qui êtes le souverain maître, vous qui soutenez totalement de votre miséricorde les créatures, faites que la gloire, la félicité, le bonheur subsistent sur terre à jamais. » ⁸⁵

Un texte presque semblable, parvenu de la province de Bāttam̃bañ, est précédé par l'habituelle stance en pāli, et continue ainsi :

« Alors on invite Krôn Pāli, Čau Prāḥ Thoronī. Nous invitons le roi à descendre pour venir prendre les offrandes, bougies, baguettes d'encens, luminaires, alcool, riz cuit, paddy, riz cru, sésame, haricots, bananes, cannes à sucre, taros, ignames. Nous vous invitons, Roi Pāli qui nous gouvernez, vous qui avez la puissance, maître des cimes des continents. Alors nous invitons Nān Sappotrā, nous vous invitons, Bakōčaloṃ ⁸⁶, vous qui avez une puissance extraordinaire qui s'étend aux lieux les plus éloignés, vous qui avez une vertu de puissance qui se répand également. Alors nous invitons Prāḥ Bāt Mokōttarotth, qui avez une puissance extraordinairement rapide. Alors nous invitons Nān Voñ Thīnont dont le propre est de demeurer dans le bonheur et le contentement. En effet, nous avons obtenu la conjonction propice pour faire dans la gloire ce mariage ⁸⁷, qu'il y ait bonheur et félicité. Nous avons préparé des aliments frais proprement parés, nous avons ajouté un *bāt* d'argent, dressé des *slā thor* disposés en paires à droite et à gauche, nous avons disposé un tissu long de cinq coudées placé dans l'attente de qui nous avons invité. Puissiez-vous voler dans les airs jusqu'en ce lieu où nous sommes, pour que vous soyez notre gloire et notre paix car vous êtes la cime des êtres, le maître du monde, sans qu'il y ait personne au-dessus de vous. Aussi le Buddha a beaucoup dit

⁸³ Elle est précédée par la même formule en pāli que celle qu'on récite à Prāḥ Črei, sauf le *čm* initial qui est supprimé, tandis qu'après Kassabō est ajouté : *pūtthō*.

⁸⁴ *Čól nāk mok yok...* Cette phrase indiquerait qu'il y aurait prise de possession, cf. supra p. 887.

⁸⁵ MCC. 47.005. Ma copie du texte porte Tossarotn, ce qui signifie « dix chars » ; cependant, M^{me} Péč Sāl a lu Tossarotth, « dix chars ».

⁸⁶ En note de l'informateur : Bakōñčaloṃ.

⁸⁷ Ou, ajoute l'informateur, bâtir une maison, accomplir une ordination, etc.

de ne prendre refuge qu'en votre miséricorde, à vous qui êtes le maître. Seigneur absolu des êtres, multipliez vos bénédictions de félicité ! Nous demandons le bonheur en ce monde, que nous parvenions à l'accomplissement d'une félicité merveilleuse. Nous demandons que vous nous aidiez à accompagner les mérites de la vie jusqu'au rivage, d'empêcher que les chagrins ne les perdent, ne les dispersent. »⁸⁸

Il est absolument impossible, dans ces textes, de faire une distinction entre Krõñ Pāli et Prāḥ Thorni. On commence par les appeler ensemble, ou bien – car la langue permet cette confusion – par invoquer la même déité sous deux noms différents. Ensuite, les offrandes sont décrites et l'on invite divers personnages, ou le même personnage sous divers noms suivis d'épithètes toujours les mêmes : certains de ces personnages sont nettement féminins, puisque leurs noms sont précédés par le mot *nāñ*, « dame », les autres paraissent masculins. On leur demande de se parer, de se régaler et, en échange, d'accorder le bonheur aux hommes. Le passage, beaucoup plus développé dans l'un des textes que dans les autres, où l'on rappelle à la divinité que les Buddha ont pris refuge en elle, montre qu'il s'agit de Krõñ Pāli, dont on a besoin pour accomplir les œuvres pies : on y retrouve l'énumération habituelle des cas où doit être honoré Krõñ Pāli⁸⁹.

L'impression qui se dégage de ces prières est que Prāḥ Thorni et Krõñ Pāli sont une seule divinité, celle à qui le culte est rendu, et que l'on invite en même temps des personnages plus ou moins apparentés.

6. Noms propres

Aucun informateur ne donne de renseignements sur ces personnages, un seul se bornant à noter qu'il ignore pourquoi Nāñ Saptrā et Nāñ Voñ Thĩnont sont invoquées⁹⁰. Nous avons rencontré certains de ces noms dans les récits que j'ai réunis sur Krõñ Pāli⁹¹ :

⁸⁸ MCC. 47.006. La stance pâlie commence par : « Pūtttho Mūttarô... » et continue comme supra p. 899, note 65, avec menues différences quant à l'orthographe.

⁸⁹ Cf. supra, pp. 884-885.

⁹⁰ MCC. 47.006.

⁹¹ Des hasards malheureux ont fait que plusieurs lettres où je demandais, en caractères cambodgiens et conformément à l'orthographe des auteurs, certains noms propres des récits, soient restées sans résultats et que la réponse enfin reçue me soit arrivée trop tard. Je prie le lecteur de bien vouloir m'excuser des erreurs et faire les rectifications suivantes :

Récit E, supra pp. 608-609. Lire : Mōtñorò.

Récit F, supra p. 609. Le nom du Buddha est : Batūmoḥ. Le titre donné par l'informateur est : Mohà Ānonto Kūp, où le nom est la transcription correcte de celui du disciple Ānanda (écrit Ananda par suite d'une faute d'impression dans la note 267), tandis qu'à ce qu'on m'a écrit, le titre « correct » serait Ānonta.

Récit I, supra p. 610. Lire : kōnthūp.

Récit J, supra pp. 610-611. Les noms des *thvib* m'étaient parvenus étrangement déformés et doivent être rétablis ainsi : Bōnāti, Ūta(ka)rò, Āpakòyāni, Čūmpuv, le roi des Nāgas étant Čūmpuv Pāpākàs. Il faut lire Čākravāl, Kōbēlvotthò, *čđl čākṛ*, et tenir pour nulle la forme Nāčvottēi due, paraît-il, à une faute de lecture du manuscrit, où *dā*

Se trouvent à la fois dans les récits et les prières

Nāñ Komtēñ Saputrā
 » Antēñ Saputrā ⁹²
 » Antēñ
 » Tōmdēñ Sap(o)trāv
 » Sabbapūtrā
 » Voñ(sà) Phinont
 » Voñ Phīnūñ
 » Vorčēyo Phinont
 Srēi Srēi Mohà Phīnūñ
 Nāñ Voñ Thinont
 Krôñ Srēi Nōñ
 Prāḥ Bāt Kōñčaloṃṃ
 » » Kōñčoloṃ
 » » Kōñčōl
 Čau Kōñčolāñ
 Bakòčaloṃ
 Bañčaloṃṃ
 Nāñ Asōnmūkkhà
 » Asamūkkhà

Se trouvent dans les récits seuls

Prāḥ Kēv
 » » Tōp Sròt
 » » Tīp Sròt
 Trēñsāk
 Bōtarott(a)
 Nītarò
 Nītarà
 Prāḥ Bāt Ōtūmpor
 Čau Nontā
 Čau Sōphotràsór
 Nāñ Bantukīri
 Nāñ Sàkomonimékkhalà
 Nāñ Nāḥhavottēi
 » Nāḥhamoy
 Prāḥ Bāt Tañča

fut pris pour *čo*. Les noms du grand ermite et du roi des *garuḍa* sont tous deux écrits : Sūmpholi.

Récit M, supra p. 612. Lire : Tañča.

De plus, on doit tenir compte du fait que, selon la transcription de FINOT, la finale de Kōñčaloṃṃ et Bañčaloṃṃ devrait s'écrire *lāñ*, mais que j'ai adopté la forme *loṃṃ* afin de rendre exactement une graphie qui peut avoir déterminé certaines variantes. La finale *lāmñi* (récit M, p. 611) est le résultat d'une étourderie : la graphie étant *lāmñi* qui, dans le système FINOT, se transcrirait *lāñ*.

⁹² Dans certains manuscrits, on peut indifféremment lire Sappotrā ou Saputrā, le *u* et le *po* souscrits se ressemblant beaucoup.

Se trouvent dans les prières seules

Sdeč Phôconi(y)

Práḥ Bāt Mokōttarotth

Práḥ Bāt Tôsarot

» » Tossarotth (ou Tossarotn)

La comparaison fait ressortir des variantes de titulature. *Komtèn*, *tòm-dèn*, *antèn* semblent être formés avec *tèn* ou *tèn/dèn*, titre féminin que l'on retrouve dans les légendes ⁹³. *Voñ(sà)* marque un haut rang. *Thi* signifie « grand, suprême », tandis que *phi* signifie « craindre, celui qu'on craint » et, possiblement, la permutation de ces deux mots serait la raison des variantes *Phinont* et *Thinont*. *Srēi*, qui veut dire « femme », est aussi l'ancienne particule honorifique *çrī*, *mohà* signifiant « grand ». *Práḥ Bāt* est un terme de respect employé envers tous les personnages royaux aux pieds (*bāt*) de qui l'on se prosterne, *práḥ*, « auguste », précédant habituellement les noms de personnes ou d'objets respectés. *Čau* désigne le petit-fils ou la petite-fille, la descendance, le seigneur. *Vorčéyo* se décompose en *vor*, « éminent », et *čéyo*, forme pédante de *čei*, « victoire ».

Toutes les variantes *Voñ* *Phinont*, etc. se ramèneraient ainsi à un nom propre, *Nont*, précédé par différents titres. *Nont*, qui en cambodgien désigne le paradis d'Indra ⁹⁴, vient du sanskrit *Nanda* ; mais *Nontā*, qui fait partie de la famille de *Krōñ Pāli*, est la transcription correcte du sanskrit *Nandā*, la Joie, surnom de *Parvatī*, l'épouse de *Čiva*. L'une des prières dit que le propre de *Nāñ Voñ* *Phinont* est de demeurer dans le bonheur et le contentement. La grande, l'éminente *Nont* serait *Parvatī*, la fille de l'Himalaya. Par ailleurs, la Reine *Nōñ* (*Krōñ Srēi Nōñ*) serait *Práḥ Thorni* d'après le document M, tandis que, selon le conteur du récit A, l'on appelle aussi *Práḥ Thorni* : *Nāñ Andèn*. Certains des récits de la genèse que j'ai réunis sont tirés d'ouvrages dont les titres font allusion aux bienfaits (*kūñ*) ou aux labeurs (*khōm*) d'un certain *Nont(o)*, *Anont(o)*, *Ānont(a)*, c'est-à-dire *Nanda*, *Ananda*, *Ānanta* : cela montre rapprochement, ou contamination, entre *nandā* ou *ānanda*, qui signifient tous deux « joie » en sanskrit, et *ananta*, « infini, éternel », qui est l'un des noms sanskrits de *Češa*, le serpent qui soutient le monde, nom qui s'applique bien au *nāga* (ou à la *nāgi*) *Krōñ Pāli*, créateur et en même temps soutien de la terre. *Práḥ Thorni*, *Krōñ Pāli* ou l'épouse de *Čiva* ne seraient que les aspects de l'un des deux grands principes qui, je pense l'avoir démontré ⁹⁵, sont dans l'ancienne pensée khmère à la base de tout ce qui existe.

Le nom de *Sappotrā*, *Saputrā*, *Sabbapūtrā*, paraît un composé, mais offre des possibilités que les faits légendaires ne permettent pas de circonscrire. Un informateur fait de *Nāñ Andèn* *Sappotrā* la mère de *Práḥ Thorni*, un autre fait de la *Tōmdèn* *Sapotrāv*, la mère de *Krōñ Pāli*. *Nāñ Sabbapūtrā* est l'épouse de *Práḥ Ōtūmpor*, la mère de sept enfants, parmi lesquels *Krōñ Pāli*

⁹³ Et les inscriptions, cf. R. A. chap. IV. GUESDON, s. v. *tañdèn* donne le sens de « maître » et note les graphies *komdèn*, *komtèn*.

⁹⁴ GUESDON.

⁹⁵ R.A., *passim*.

(mais non Prāḥ Thorni), chargés de surveiller le monde. Un autre récit donne une nommée Nitarā (?) comme mère des sept planètes chargées de veiller sur le monde (*rākṣā tvīp*), et mère de l'humanité. Cela suggère pour *sabb/sapp* les étymologies sanskrites *sapta* « sept » ou *sarva*⁹⁶ « tout ». On s'attendrait alors à une transcription de *putra*, « fils », ou *putrin*, « qui a des enfants », mais il faudrait en cambodgien *bōi(r)*⁹⁷ ou *bōirēn* ; de plus, l'époux de Sabbapūtrā est Ōtūmpor, c'est-à-dire le ficus *glomerata* (sanskrit *udumbara*) et *pūtrā* désigne le jujubier (en sanskrit *badara*).

On fait aussi de la Tōmdēn Sapotrāv l'épouse de Prāḥ Bāt Kōñčolom, Kōñčalomñ, Bakōčalom, etc. Les variantes de ce dernier nom offrent tant de possibilités que je renonce à en parler. Il en est de même pour les explications : les uns en font Krõñ Pāli, d'autres le disent père de Krõñ Pāli, auquel cas il serait identifiable à Prāḥ Bāt Ōtūmpor, d'autres font de Bañčalomñ le(s) fils de Kōñčalomñ.

Une certaine Nāthavottēi ou Nāthamoy apparaît dans les récits comme fille ou sœur de Krõñ Pāli. La terminaison *vottēi* étant connue avec Phōkovottēi, c'est-à-dire Bhagavati, Nāthavottēi équivaldrait au sanskrit *nāthavati*, « femme mariée », qui n'enseigne rien sur le personnage, qui m'est par ailleurs inconnu. Je ne sais rien non plus sur Nāñ Bantukīri. Par contre, une autre enfant de Sabbapūtrā est célèbre : Nāñ Sākomonimékhala, plus souvent nommée Monimékhala, ou Mékhala⁹⁸, qui surveille le ciel et les mers. Mañimekhala paraît comme gardienne de la mer dans la littérature bouddhique (*jātaka*) ou d'inspiration bouddhique (poème tamoul intitulé *Manimégalai*), et elle a ceci de particulier que « sa résidence primitive » est « un des grands centres du trafic entre l'Inde et les îles de l'Archipel » ; en tant que gardienne de la mer, « son domaine propre est cette région de l'océan qui s'étend du cap Comorin jusqu'au merveilleux Eldorado de l'Extrême-Orient »⁹⁹. Elle a donc figure de divinité exotique et, de fait, elle est beaucoup plus célèbre en Indochine – Birmanie, Siam, Cambodge – qu'en Inde¹⁰⁰. Plus encore qu'une déesse de la mer, c'est une divinité des nuages et de la pluie¹⁰¹.

Appartient également à la famille de Krõñ Pāli le Čau Sōphotrāsór, qui est Prāḥ Norāy et Prāḥ Ēisór en un seul personnage, c'est-à-dire le Harihara des anciennes traditions.

Asōnmūkhà/Asamūkkhà ne peut être qu'une divinité à face (*mūkhà*) de

⁹⁶ Qui a donné *sap(p)* ou *sāp(p)* en cambodgien. Il faut noter aussi la possibilité que *sabba/sabbā* représente le sanskrit *sarpa*, « serpent ».

⁹⁷ Comme dans *téovōt(r)*, « fils de dieu ».

⁹⁸ *Sāko* équivaut au sanskrit *sāgara*, la mer.

⁹⁹ SYLVAIN LÉVI, Mañimekhala, Divinité de la Mer, in Memorial ..., p. 382.

¹⁰⁰ Voir SYLVAIN LÉVI, On Mañimekhala, « the Guardian Deity of the Sea », et More on Mañimekhala, in Memorial ... Pour le Cambodge plus spécialement, cf. R. A. chap. I.

¹⁰¹ GUESDON, s. v. *mekhalā* donne du *Trai Phum* la citation : « ... Monimékhala *čā pāok polāhaka tévodā* et traduit assez curieusement : « ... Mékhala réside dans le 'Palāhaka' céleste ». Or il faut traduire : « ... Monimékhala c'est la catégorie des dieux *polāhaka* ». *Polāhaka* ou *volāhaka* est le nom des divinités des nuages ou de la pluie (cf. D. C. s. v. *volāhaka*) ; le nom vient du sanskrit *balāhaka*, ou *valāhaka*, qui signifie « nuage ».

cheval (*asōn* ou *assa*)¹⁰². Par ailleurs, un mode de divinations dit des « neuf planètes », *noṇokrôḥ*, associe au 7 et au samedi une chance comme celle d'Asamūkhēi très satisfaite de se trouver un mari¹⁰³; cette dernière paraît être assimilée à une *yakkhinī* nommée Nān Kañrēi, dont l'histoire est célèbre au Cambodge et au Laos¹⁰⁴. Dans les vingt-cinq divisions d'un terrain, le secteur Nord, considéré comme la demeure d'Assamūkhēi, est mauvais¹⁰⁵.

Les prières nomment également Tōsarot/Tossarotth, Mokōttarotth et Phō-čoni(y). Le premier est évidemment Daçaratha, le père de Rāma; on ne voit pas pourquoi il figure dans les prières à Krōṇ Pāli. Le second correspond au sanskrit *mukutaratha*, qui désignerait un char en forme de tiare: vu son aspect, le *mokōt* cambodgien pourrait figurer un pic ou une montagne. Quant au roi Phōčoni, ce peut être la nourriture (sanskrit *bhojoniya*) personnifiée, ce qui se comprend dans un sacrifice au sol nourricier.

Je n'ai pas inclus dans la liste le nom des Buddha qui apparaissent dans les prières ou les récits. Batūmoh, Bōttomūttarō, Bōtomūtuorō, Mūttarō, représentent sans doute Padma et Padmottara, les huitième et neuvième Buddha des listes méridionales; Kōkkhsanthō correspond à Kakusandha, vingt-deuxième Buddha, Kassabō, c'est-à-dire Kassapa, étant l'avant-dernier. La variété du choix des Sages, soit comme créateurs, soit comme remplaçants de Viṣṇu dans le mythe des trois pas, soit encore dans les invocations lors du culte de Krōṇ Pāli, montre, comme l'apparition des noms d'Indra ou de Brahmā dans quelques variantes de la genèse nous l'avait précédemment fait constater, que l'on a de façons différentes essayé d'indianiser des traditions indigènes. Quant à l'identité possible entre Prāḥ Thorni et Krōṇ Pāli, rien n'est venu l'infirmier: il semblerait plutôt que, sous des noms et des aspects différents, Krōṇ Pāli, *nāk* créateur de la terre ou *nāki* soutenant la terre, soit la Terre elle-même.

7. Krōṇ Pāli et Mnān Phtāḥ

Puisque, lors de la cérémonie d'érection des colonnes, l'une de celles-ci est parfois assimilée à Krōṇ Pāli, ou à Prāḥ Phum, ou à la *mnān phtāḥ*, des renseignements recueillis sur cette dernière pourraient apporter des connaissances nouvelles.

On appelle aussi la *mnān phtāḥ* soit *činān* (ou *čnān*) *phtāḥ*, soit *thnān phtāḥ*. Le rapprochement de ces mots permet, déjà, de s'en faire une idée. *Či* signifie « aïeul, aïeule » ou « seigneur »; *činān*, dont *čnān* ne serait qu'une contraction, serait la dame (*nān*) aïeule, ou maîtresse, de la maison (*phtāḥ*). De même, *thi* signifiant « suprême », le mot *thnān*, contraction de *thinān*, dési-

¹⁰² Sanskrit *açva*, pâli *assa*; le premier astérisme sanskrit *açvakini* est devenu en khmère *asōni*.

¹⁰³ MCC. 54.030.

¹⁰⁴ Cf. R.A. chap. IV.

¹⁰⁵ Supra p. 227 et fig. 10 à 13. A Bodhgāya est représenté un personnage féminin à tête de cheval qui serait en pâli la *yakkhini* Assamukhi, cf. H. DEYDIER, Contribution à l'Étude de l'Art du Gandhāra, p. 70, N° 105.

gnerait la dame régnant sur la maison. Quant à *mnān*, on lui donne le sens de « concubine royale », de « fille de mandarin » (GUESDON) ; en fait, ce mot est formé avec *mé*, qui désigne aussi bien la mère que le chef ¹⁰⁶.

A Thnal Čei (Prei Vên), on me dit que la colonne qui se trouve du côté du « souffle de vie » et qui est levée la première, est celle de la *thnān phtāh* ou de la *mé phtāh*. A Poñ Türk (Prei Vên), on considère la *čnān phtāh* comme la divinité (*tévodà*) gardienne de la maison. A Krakor (Prei Vên) la *thnān phtāh*, qui réside dans la colonne levée en premier, est comparée à l'*àràkh* (divinité gardienne) de la maison, à une « femme de toutes les vertus », *srēi krūp lāk*, à l'âme, *pralrēn*, de la maison. A Sarikà Kèv (Kandāl), on compare la *thnān phtāh* à un *kru* (maître, professeur) qui veille sur les colonnes. A Prék Lāp (Kandāl), la *mnān phtāh* est assimilée à Práh Phum. Pour une informatrice de Siem Rāp, la colonne consacrée abrite deux esprits (*prāy*) qui sont mari et femme ; mais l'emploi du mot *prāy*, qui désigne des esprits féminins, montre que son interprétation doit être personnelle. Si la colonne est bien choisie, dit-elle, c'est le bonheur pour tous les habitants de la demeure, à condition que la maîtresse de maison (*mé phtāh*) offre chaque jour au couple gardien une bouchée de riz ou un morceau de gâteau : ces détails rituels me paraissent également infirmer l'existence d'un couple. Par contre, à Pradāk, on m'assura que, sauf pour la cérémonie d'inauguration de la maison, aucun aliment n'était présenté à la *mnān phtāh*, qu'on assimile à Práh Phum et pour laquelle on se bornait à brûler quelques baguettes d'encens : il en était ainsi quand, par suite d'épidémie dans le pays (*srōk*) on accomplissait le *thvay Práh Phum*, ce qui consistait à inviter chez soi des bonzes qui récitaient des prières en aspergeant d'eau bénite les assistants.

Pour Mās Ros, il faut « penser » à la *čnān phtāh* chaque fois que l'on invite chez soi des bonzes pour une cérémonie religieuse, car elle est comme l'âme, *pralrēn*, de la maison. De même la *čnān tuk* est comme l'âme d'une pirogue (*tuk*). Tous les bateaux ont, en effet, leur *čnān* ; s'il s'agit d'un bateau de commerce, on doit, au départ, lui offrir des bananes et, tous les soirs, lui donner sa part de nourriture ¹⁰⁷.

Lorsqu'une pirogue de course est achevée, me dit Khim, qui s'était renseignée auprès d'un menuisier qui en avait construit, on la place auprès d'une route très fréquentée. Quand survient une jolie fille d'une quinzaine d'années, le fabricant et son aide clouent les yeux de l'embarcation, qui est alors munie de sa *thnān tuk*. De même, à Prék Lāp, lorsqu'on voulait commencer une pirogue de course, on choisissait le jour et l'heure propices et l'on attendait que passe une jeune et jolie fille qui serait la *thnān tuk*. Elle devait ignorer ce qu'on voulait faire. Au moment où elle passait, on frappait sur un gong et, aussitôt, on commençait le travail.

¹⁰⁶ *Mé nom*, nourrice ; *mé mǎn*, mère poule ; *mé phum*, chef de village ; *mé khūm*, chef de *khūm* ; etc.

¹⁰⁷ MCC. 90.001 mentionne une offrande faite avant le départ du voyageur à la Yāy Nān Tuk ou la Yāy Nān Rotéh (Vieille Dame de la Pirogue ou Vieille Dame de la Charrette) ; à cette occasion, des fils de coton sont attachés à la proue de l'embarcation ou à la « tête de crocodile », c'est-à-dire à l'endroit où le joug touche le timon.

Ces rites montrent que l'on devait vouloir faire passer l'âme de la jeune fille dans la pirogue. J'ai montré ailleurs que, d'après certains indices, une femme était sacrifiée pour devenir l'esprit gardien du bateau. De même que, jadis, les constructeurs de pirogues de Prêk Lâp se mettaient à l'affût d'une jeune fille ignorante de leurs intentions, de même au Siam, pour la construction des portes d'une citadelle, on saisissait un passant ignorant qui devait être écrasé sous une colonne ; de même au Cambodge les traditions montrent que des femmes étaient enterrées sous les colonnes d'un temple.

J'ai dit que les « racines » des *semà* d'un temple représentaient les diverses parties d'un corps humain ¹⁰⁸. Lors de la cérémonie de la pose des *semà*, ces « racines » sont suspendues par de fortes cordes au-dessus de leurs fosses où les fidèles viennent jeter des objets, ou des cheveux ou quelques gouttes de leur sang. A ce qu'ils jettent correspondent les qualités qu'ils désirent posséder dans leur vie future : à des livres la science, à un violon des aptitudes musicales, à leur sang du courage ... Mais beaucoup de Cambodgiens se retirent hors de portée du bruit de la chute des « racines » des *semà*. Au moment propice, leurs mouvements étant réglés par des coups de tambour, des hommes coupent exactement en même temps les cordes retenant les neuf « racines ». De même, quand passe la jolie fille qui sera la *thnān tuk*, au coup de gong les yeux de la pirogue sont cloués ; il est probable que les personnes qui, aujourd'hui, de peur de mourir jeunes, s'éloignent pour ne pas entendre tomber les « racines » de *semà* auraient pu, dans les temps anciens, être les victimes écrasées par leur chute ¹⁰⁹.

Les « racines » de *semà* représentent les diverses parties d'un corps humain, celle du centre étant le nombril ; le terrain (*phum*) où doit être bâtie une maison possède un nombril. Le *semà* central, dit *semà intikol*, est le plus sacré ; le nombril d'un terrain privé est doué de qualités telles que l'on ne doit point y bâtir. Il n'y a donc, semble-t-il, aucune différence essentielle entre les rites en vigueur pour un temple et ceux qui ont cours pour une demeure privée. La *thnān phtāh* est la victime humaine sacrifiée réellement ou fictivement. D'après M. Mus, le sacrifice du Puruṣa formant le monde est rappelé dans le rituel de la maison indienne qui devient ainsi un cosmos en miniature ; Prāḥ Thorni, façonnée la tête au Sud et les pieds au Nord est peut-être représentée par les *rîs semà* ¹¹⁰. Ce n'est donc pas à tort que certains villageois voient en la *thnān phtāh* une réplique de Prāḥ Phum, puisque d'aucuns assimilent celui-ci à Prāḥ Thorni.

Ici intervient un détail dont aucun Cambodgien ne m'a donné la raison profonde : celui du plant de bananier ou de canne à sucre attaché à la colonne.

La canne à sucre, et particulièrement celle à tige foncée que les Cambodgiens disent « noire », est employée comme instrument pour l'appel des

¹⁰⁸ Supra p. 615.

¹⁰⁹ Ce sont principalement les personnes dont l'animal correspond à celui de la cérémonie de pose des *semà* : une personne née dans l'année du rat s'éloignera si la cérémonie a lieu en l'année du rat.

¹¹⁰ Voir supra p. 613 sq.

esprits vitaux ¹¹¹. La colonne où est attachée cette plante est celle qui représente l'âme, *pralīñ*, de la maison, c'est-à-dire la victime, réelle ou fictive, identifiée à Prāḥ Thorni. Il est possible que, jadis, la canne à sucre ait été employée à recueillir les esprits vitaux, *pralwñ*, de celle qui devait être la *mnāñ phīāḥ*, pour les faire pénétrer dans la colonne, puisqu'en certains villages on noue à celle-ci des fils de coton écru, rite qui lie à une personne ses *pralīñ* ¹¹².

On sait qu'une canne à sucre meurt quand elle a fructifié. Une canne à sucre noire qui fleurit présage l'abandon du domicile ; serait-ce le signe que l'âme de la maison va disparaître, la laissant sans vie ^{112a} ?

Lorsque le bourgeon central d'un bananier pousse au travers du tronc, le propriétaire tombera malade ; s'il se multiplie, c'est le signe de troubles et maladies pour l'ensemble du pays. Le dessin figurant un bananier d'or est employé, en prenant pour base les années de vie ou l'horoscope de la naissance, tant pour s'assurer qu'un mariage peut être heureux que pour connaître si le choix d'un terrain où bâtir est bon. Quelque rapport, non défini, paraît exister entre la plante et la personnalité humaine. A son entrée dans l'ombre, naguère, une jeune fille plantait un bananier : lorsque celui-ci produisait des fruits ¹¹³ c'était le signal de sa sortie. L'entrée dans l'ombre ayant lieu à l'apparition des premières règles et la sortie permettant le mariage, il est possible que la maturité du bananier indiquait celle de la femme. Dans ce cas, cette plante serait particulièrement liée à elle. LECLÈRE écrit que la jeune fille, en « sortant de l'ombre », plantait canne à sucre et bananier ; s'ils prospéraient, c'était le présage d'une heureuse vie de mariage ¹¹⁴. On comprendrait le présage si le bananier était plus spécialement associé à la femme, la canne à sucre à l'homme : or cette distinction, si jamais elle a existé, n'est pas marquée par les rites. La canne à sucre est seule employée pour l'appel des esprits vitaux ¹¹⁵ et si elle est d'usage plus fréquent, lors de la construction, que le rejet de bananier, rien ne semble déterminer cette préférence. C'est ainsi qu'à Dañkor, les deux plantes sont attachées à la *sasar kanlòn* assimilée à la femme, un *slā thor* étant mis à la *sasar čamban* associée à l'homme ; à Kràn Puñror, il n'y avait qu'une canne à sucre, alors que deux colonnes représentaient mari

¹¹¹ Voir C.A.E.V., pp. 148-155 et 163-165.

¹¹² Ibid., pp. 161-163.

^{112a} Depuis que ces pages ont été données à l'impression, j'ai reçu un document sur les plantes qui confirme mon hypothèse, le MCC. 97.001, de Čim Čum, habitant Rürssēi Prei, Sròk Sandān, Kōmpon Thom, et datant du 30 juin 1961. L'informateur écrit que, dans sa région, un plant de bananier et une canne à sucre sont mis à (une) colonne *kanlòn* lors de l'offrande à Kròn Pāli ; le lendemain, quand on érige la maison, le propriétaire va planter les deux rejets au Nord-Est, afin d'obtenir bonheur et félicité. L'auteur parle ensuite de l'emploi d'une canne à sucre pour l'appel des esprits vitaux d'un malade et ajoute : après la cérémonie, on plante la canne à sucre, qui représente la vie, la santé du malade ; on l'arrose et dit que le malade reprendra vie comme elle.

¹¹³ Le temps varie suivant la variété : il est en moyenne d'environ un an.

¹¹⁴ Pour les références, cf. C.A.E.V. p. 165.

¹¹⁵ Pour des raisons pratiques, peut-être, un bananier étant ou trop fragile ou trop encombrant pour être agité vers les différents points de l'espace comme doit l'être la canne à sucre.

et femme ¹¹⁶ ; une seule colonne étant habillée, qui représente la *mnān phtāh* (Bàrày Lĩč, Thnòl) ou l'esprit gardien (Sàk Sampou), on lui met les deux plantes ¹¹⁷, alors qu'ailleurs on attache soit une canne à sucre soit un bananier à la seule colonne vêtue, celle de la *čnān*, ou *mé, phtāh* (Čorñ Türk, Thnal Čei). Une seule colonne étant vêtue, on lui attache un bananier à Bà Phnom où elle est assimilée à Práh Phum, gardien de la *mnān phtāh* ¹¹⁸, une canne à sucre à Krakor, à Kien Svay Knòn, où elle est associée à la *čnān*, ou *mé, phtāh*.

Des questions mieux posées ¹¹⁹ auraient peut-être provoqué des réponses instructives ¹²⁰. Il semble pourtant que, dans la majorité des cas, lorsqu'une seule colonne est vêtue, c'est celle où doit loger la *mnān phtāh* ¹²¹, deux colonnes représentant un couple, qui est celui des propriétaires à Krāñ Puñror, ainsi qu'à Setbó où, si l'un des conjoints est mort, on associe l'une des colonnes à l'un des enfants ¹²². A Prék Lāp, une femme de l'assistance m'a dit que *mnān phtāh* et Nāñ Kanhèn Práh Thorni étaient une même personne, tandis qu'à Pradāk on m'assurait l'identité de Práh Phum et de la *mnān phtāh*, ou que pour Khim et Mās Ros, la *sasar kanlòn* habillée représentait Kròn Pāli. Nous en revenons toujours à l'impossibilité de faire une distinction entre les différentes personnifications du sol, mais il me paraît certain que la divinité gardienne de la maison est la Terre elle-même ¹²³.

¹¹⁶ Je n'ai pas noté à laquelle des colonnes était attachée la plante, mais crois bien me souvenir que c'était à celle qui me représentait.

¹¹⁷ A Dòm Rũs, les deux rejets doivent être plantés au Nord-Est du terrain ; malheureusement je n'ai pas fait spécifier s'il y avait une ou deux colonnes habillées, ni s'il y avait association avec la divinité de la maison ou avec les propriétaires. A Svay Črom, un bananier est planté, mais il n'a pas été lié à la colonne.

¹¹⁸ A Sarikà Kèv, à Prei Kantien, on ne sait ce que représente la seule colonne vêtue, qui est munie d'un bananier.

¹¹⁹ Mes enquêtes dans les villages avaient pour principal but de me faire connaître les rites agraires et j'ai souvent dû écourter mon questionnaire sur la maison ; or les informateurs ne songent guère, par eux-mêmes, à donner des précisions sur les colonnes habillées et la valeur de certains détails m'est apparue trop tard.

¹²⁰ Aucun éclaircissement ne peut être apporté par ce que dit R. HALLIDAY, *The Talaings*, p. 25, sur la coutume des Môn de Birmanie. Trois colonnes qui représentent la reine, la famille, la concubine, sont habillées de vêtements féminins et pourvues respectivement de feuilles de *taluy*, de bétel et d'eugénia. Trois autres colonnes sont vêtues en hommes : le « roi » est doté de feuilles de *snik*, de bananes et d'une canne à sucre, le « ministre » de feuilles de bétel, rien n'étant indiqué pour le « chasseur ». L'ordre observé pour dresser les piliers est celui-ci : reine au milieu du côté Sud, roi au Sud-Est, ministre au Nord-Est, famille au Nord-Ouest, chasseur au Nord, concubine au Sud-Ouest. Le nombre total des piliers de la maison n'est pas précisé, ce qui ne permet pas de savoir si tous sont habillés ou seulement ceux du pourtour. Il faudrait plus que « one of the versions of the Lokasiddhi » pour savoir si cette multiplication des personnages que doivent représenter les colonnes est habituelle chez les Môn, et si elle l'est, ce qui me paraît peu probable, quelle peut en être la raison.

¹²¹ A Pradāk, on pense que l'unique pilier habillé, auquel bananier et canne à sucre sont attachés, n'est pas celui où gîte la *mnān phtāh*.

¹²² Sur les trois cas notés où l'on n'attache pas de plante, il y en a deux où l'on noue une colonie d'insectes à laque, représentant selon certains textes les vertus de la maîtresse de maison.

¹²³ MCC. 83.015 qualifie de *thnān phtāh* la *nāki* dont on doit connaître la position pour construire.

8. Prâḥ Thorni

Dans la région d'Añkor, l'image honorée durant la cérémonie qui porte le nom de Krôn Pâli est celle de Prâḥ Thorni. Elle y est représentée sous la forme d'une femme aux seins nus qui tord sa longue chevelure. C'est ainsi qu'on voit Prâḥ Thorni sur les monuments, les *stûpa*, partout au Cambodge, en souvenir d'un épisode célèbre de la vie du Buddha. Le Sage était assis au pied de l'arbre sous lequel il devait bientôt obtenir l'Illumination, quand son ennemi Mâra, qui avait en vain envoyé ses filles pour le détourner de ses méditations, lança contre lui ses armées démoniaques. Alors, le Buddha invoqua la terre en témoignage de ses mérites. Elle apparut aussitôt et tordit sa chevelure d'où tombèrent trois gouttes d'eau qui, s'enflant en un vaste océan, engloutirent les hordes de Mâra.

Cet épisode ne se rencontre pas dans la légende dorée du bouddhisme en dehors du Cambodge, du Siam et du Laos ¹²⁴. Au Cambodge, il est joué par des jeunes filles et garçons, ou par des danseuses royales, lors des cérémonies dites *aphisek Prâḥ*, où est consacrée une image du Buddha, qui sont accomplies en fin de saison des pluies, au terme de l'incinération d'un bonze ou d'un prince, et lors de la consécration d'une pagode ¹²⁵.

Nous pouvons nous faire une idée de la valeur symbolique de l'épisode en partant des rapports incontestables, quoique différemment exprimés, entre Prâḥ Thorni et Krôn Pâli. Celui-ci étant de l'espèce *nâk*, Prâḥ Thorni devrait être aussi rangée parmi les *nâk*. On trouve à cela un argument favorable dans un passage de la chronique cambodgienne datée de 1796, où le roi Gâmkhăt, en guerre,

« ... pria Nân Brah Dharanî de lui donner la victoire. La nuit, il la vit en rêve se présenter devant lui et lui dire : 'Sois sans inquiétude, tu remporteras sur l'ennemi une éclatante victoire.' A l'aurore, B. C. Gâmkhăt se porta avec son armée au-devant de l'ennemi. B. Dharanî vint, sous l'apparence d'un serpent, ramper devant lui, et les astrologues, à cette vue, lui prédirent la victoire. » ¹²⁶

Dans l'iconographie indienne, lorsqu'on représente sous forme humaine des nâga, ils ont une chevelure dégouttante d'eau. Ainsi la figuration de Prâḥ Thorni tordant sa chevelure serait celle d'une nâgî dans l'exercice de ses fonctions aquatiques.

A l'époque du repiquage, lorsqu'ayant célébré le *thvây Prâḥ Phum* les paysans piquent dans leurs rizières un *čram* contenant des offrandes, beaucoup fichent en même temps dans le sol une branche dont la cime est encore pourvue de ses feuilles. Les explications de cette coutume sont diverses ¹²⁷, mais l'une d'elles est à retenir : pour les habitants de Čoñ Èk, les feuilles repré-

¹²⁴ Cf. G. CÉDÈS, A propos d'une Stèle sculptée d'Añkor Văt, in « Mémoires concernant l'Asie Orientale » II, p. 117.

¹²⁵ Cf. R.A. chap. VIII.

¹²⁶ G. CÉDÈS, Essai de Classification des Documents historiques cambodgiens ...

BE 18. p. 26.

¹²⁷ Voir : R.A. chap. VIII.

sentent la chevelure de Práh Phum. On voit aisément, par cela, comment l'image a pu se créer : le feuillage retient longtemps l'humidité.

Du sein des eaux, le *nāk* a créé la terre ; mais c'est en quelque sorte une auto-création, car le *nāk* est à la fois l'Eau et la Terre. De la terre fut créé le premier couple, qui serait resté stérile si ne lui avait été donné le désir. L'ayant connu, il engendra sept enfants, les astres régulateurs du temps, puis les premiers hommes. Mais le couple façonné avec le corps de ce *nāk* qui est la terre est aussi considéré comme étant père et mère du *nāk* Kròñ Pāli : antinomie possible si l'on pense à cet éternel recommencement qui est la loi du monde. Éternellement finissent et recommencent les jours, les semaines, les lunaisons, les années ; éternellement l'homme subit la succession de ses morts et renaissances.

De même que l'alternance des jours et des nuits se poursuit sans cesse, la saison des pluies et la saison sèche, indéfiniment, se succèdent. Ici intervient un autre aspect du mythe de Kròñ Pāli, celui de sa dépossession en trois pas. L'un des conteurs le dit : chaque fois qu'un Buddha vient sur terre, il doit en gagner l'empire sur Kròñ Pāli. Le Buddha remplace Viṣṇu ; il est le soleil. Il ne s'agit pas de la victoire d'un soleil, mais d'une succession de soleils qui, chaque jour, chaque saison, doivent vaincre les ténèbres et l'humidité.

Conclusion

1. La maison et le monde

Chaque maison, avec le terrain qui l'entoure, est un microcosme à l'image du macrocosme : ou plutôt un monde où l'on s'efforce d'obtenir la convergence des influences propices et d'éviter la présence des éléments perturbateurs. En posant les *semà* d'un temple, on fait de l'espace consacré une Práh Thorni, dont le *semà intikol* est le nombril ; de même, chaque terrain (*phum*) particulier, avec son nombril, doit représenter le sol (*phum*) dans sa totalité. Mais avant de donner un corps au temple, il faut que, par le rite de *hattabàs* ¹²⁸, les bonzes sacralisent le terrain ; de même, avant d'accomplir les rites qui doivent donner à la maison une « âme » identique à la terre, toutes sortes de précautions ont été prises pour s'assurer qu'en ce lieu convergeront dignités et richesses. Ainsi, le choix du terrain aura été fait de façon que les influences propres à chaque individu, c'est-à-dire celles qui sont dues à l'animal régissant l'année de sa naissance ou à celui auquel correspond son nom, autant que les influences plus générales qu'exercent les neuf « planètes », ou les « souffles de vie » et « de mort », autant que les émanations (*sól*) particulières au terrain, aient été captées ou éliminées. Ainsi encore, par le choix des bois et le moment où l'on commence à les couper, prend-on soin de ne pas introduire dans la future demeure des esprits dangereux et de s'assurer des meilleurs influx planétaires.

¹²⁸ Le terrain ayant été divisé en carreaux, des bonzes s'avancent peu à peu, en récitant des stances sur chacun des carreaux ; le nombre des bonzes peut dépasser la centaine.

Lorsque, les travaux préliminaires étant achevés, doit commencer la construction proprement dite, les précautions redoublent car, en remuant le sol où doivent s'enfoncer les colonnes, on dérange la divinité de la terre dont on veut obtenir le consentement et dont on désire s'assurer la présence totale. Tous les moyens sont mis en œuvre : propitiation par des offrandes et des prières ; actes de magie sympathique où ceux qui creusent le sol, par le nom qu'ils portent et par le bois dont est fait le manche de leur pioche, concentrent les influences propices des différents points de l'espace ; présages qui décident de l'avenir ; et surtout, stabilisation de la maison par rapport aux mouvements du nāga-terre.

L'érection des colonnes étant l'acte de beaucoup le plus important est celui pour lequel les divergences des textes ou des informations orales sont le plus difficilement conciliables. Pour le régler, ceux qui jadis ont codifié les rites se sont basés sur leur cosmologie, qu'ils ont représentée en un certain nombre de formules déterminant les déplacements du *nāk*, ou plutôt d'une paire de *nāk*, en relation avec les positions de la lune et des constellations. Ceux qui possédaient la connaissance du système philosophique dont ces formules étaient l'expression pratique ont disparu lorsqu'est survenu le déclin de la civilisation khmère ; ou, peut-être, l'adoption de théories religieuses venues de l'Inde et, particulièrement, de celles qu'exprimaient les ouvrages du canon bouddhique, a-t-elle hâté la désagrégation du système. Quoiqu'il en soit, les officiants ne conservaient plus que ce qui leur était immédiatement utile, c'est-à-dire les formules rituelles, et se trouvaient incapables d'appliquer sans erreurs les modifications nécessaires lorsque, notamment, le déplacement du nouvel an bouleversait l'ordre des trimestres par rapport au cycle habituel des positions de Kròñ Pāli. Désormais, les *ācār* se transmirent des formules vides de sens : elles devaient fatalement s'altérer par les fautes des copistes, ou les défaillances de mémoire quand les poux de bois, l'humidité ou le feu détruisaient les textes.

Les mythes, qui exprimaient sous une forme imagée cette cosmologie que l'on devine encore au travers des traditions usées, devaient en garder mieux le souvenir que les rites pratiqués sans discernement. Les Cambodgiens aiment les contes : pendant une halte où, à la chaleur de midi, ils s'arrêtent à l'ombre près de leurs charrettes dételées, durant les soirs de clair de lune où ils se réunissent pour deviser, ils aiment à échanger des légendes en même temps que les dernières nouvelles. Naguère, des professionnels étaient invités dans les familles où ils récitaient, ou lisaient à la lueur des torches, les récits que leur avaient transmis « les vieux » ¹²⁹.

2. Kròñ Pāli et Visnu

Malheureusement, l'adoption de nouvelles idées religieuses devait contribuer à obscurcir le sens des mythes, d'autant plus que l'imprécision de la langue favorisait l'imprécision de la pensée. Ainsi, nous avons pu constater

¹²⁹ Voir dans MCC. 27.042 la description d'une séance.

combien étaient difficiles à préciser certains aspects des mythes centrés sur Krõñ Pāli ou Prāḥ Thorni, et comment ils avaient dû, à plusieurs reprises, être modifiés pour s'adapter aux théories hindouistes ou bouddhistes.

Qu'il y ait eu, par rapport à Krõñ Pāli, différents stades religieux, c'est ce que le récit I exprime clairement. D'après celui-ci, il y aurait eu d'abord une religion de Krõñ Pāli, puis une religion de Prāḥ Norāy et, enfin, une religion du Buddha. Les Cambodgiens, pour la plupart, ont oublié le rôle joué par Prāḥ Norāy, mais l'idée de transfert de culte subsiste, car le Buddha, en ayant dépossédé Krõñ Pāli, le prive en même temps d'offrandes, et Krõñ Pāli doit lui demander la permission de recevoir nourriture, *pé cèn* et *pé Krõñ Pāli*, ou *bày bāk* et *bày cèn*, pour qu'il lui promette qu'on l'honorera en diverses occasions ¹³⁰.

S'il était vrai qu'une religion du *nāk*, divinité de la terre, ait été remplacée par le vichnouïsme, on devrait, dans les légendes de Krõñ Pāli, trouver un substrat étranger à l'Inde. C'est bien ce que semble prouver notre étude, mais il est bon de s'en assurer, autant que cela est possible, en recherchant quelles pourraient être les origines indiennes des légendes que nous connaissons.

Le mythe des trois pas correspond au *vāmana-avatāra*, c'est-à-dire à l'avatār de Viṣṇu en brahmane nain (*vāmana*) qui dépossède le roi Bali. Dans le *sèn Krõñ Pāli*, le *pé* « groin de cochon » rappelle, peut-être, l'exploit de Viṣṇu qui, sous la forme d'un sanglier, délivre la terre emprisonnée dans les eaux. A Setbó, l'on pose sur le *pé Krõñ Pāli* trois bananes enduites de poudre et d'huile qui représentent trois « formes » de Krõñ Pāli et qui seraient : Krõñ Pāli lui-même, un singe, et une tortue d'or, monture des *yākh*. La « forme » singe, qui est une des métamorphoses stellaires de Krõñ Pāli, existe dans sa légende ; mais la lutte entre Vālin et Sugriva fait partie du *Rāmāyaṇa*, et Rāma est le plus célèbre avatār de Viṣṇu. D'autre part, lors du barattement de la mer, Viṣṇu, sous forme d'une tortue, soutint le mont Mandara ; et le récit K montre Krõñ Pāli déterminant par ses conseils la victoire des dieux dans un épisode où le hâlage de la corde est identifié au barattement.

Quatre des avatārs de Viṣṇu étant apparemment associés à la légende de Krõñ Pāli, la nécessité s'impose de les examiner tous. Il faut cependant noter que « jamais la série des dix avatārs ne se trouve représentée sur les temples antérieurs au XII^e siècle » ¹³¹. Certains sont déjà présents dans l'iconographie du dernier quart du VI^e siècle, puisque dans l'une des caves de Badami figurent les incarnations en nain, en sanglier, en homme-lion ; de même, dans une cave d'Ellora, qui est de la seconde moitié du VIII^e siècle ; le barattement de la mer est figuré à Badami et au Kailasanātha de Kañcipuram, ce dernier étant du début du VIII^e siècle. On ne voit pas l'incarnation de Viṣṇu en Rāma et, de l'avatār en Kṛṣṇa, si célèbre plus tard, on ne voit que celui-ci soulevant le mont Govardhana ou vainquant le serpent Kaliṅga (cave d'El-

¹³⁰ L'idée de transfert religieux est également exprimée dans le récit d'une joute à l'issue de quoi le Buddha, étant vainqueur, reçoit les *bàysēi* que l'on offrait à Çiva, vaincu par lui : cf. C.A.E.V. p. 182 note 2.

¹³¹ A.S.I. 2, pp. 73-74.

lora)¹³². Puisque l'inclusion de Vālin dans l'un des récits sur Krõn Pāli, d'autant plus facile que le singe est l'une des métamorphoses stellaires de Krõn Pāli, peut être due à la forme khmère de son nom, Pāli¹³³, les avatārs qui, de prime abord, semblent associés à Krõn Pāli sont aussi les plus anciennement considérés comme des incarnations de Viṣṇu. Néanmoins, les représentations indiennes de la victoire de Viṣṇu sur Bali – qui n'apparaît pas en serpent – sont moins anciennes que cette inscription du Fou-nan qui fait allusion à Trivikrama et mentionne le barattement de la mer¹³⁴ et l'histoire de celui-ci « n'a pas, dans l'iconographie des temples de l'Inde, l'importance qu'elle a dans les temples Khmèrs »¹³⁵.

3. Avatārs

Tel qu'il est raconté dans le *Bhāgavata Purāṇa*, l'exploit de Trivikrama ne présente guère les détails significatifs qui permettent d'accrocher des recherches nouvelles. Parce que le roi Bali, par le sacrifice du cheval, risquait d'obtenir une puissance dangereuse, Viṣṇu, sous l'apparence d'un brahmane nain « avec son bâton, son parasol et son vase plein d'eau », arrive auprès de Bali qui lui offre tout ce qu'il désire. Le brahmane lui demande « un peu de terre, seulement trois pas, ô prince des Daityas, mesurée sur mes propres pas ». Bali accepte et, pour sceller sa promesse, accomplit la « cérémonie de l'eau ». Aussitôt le nain grandit et, paraissant dans sa splendeur divine, d'un pas franchit la terre, du second envahit le ciel, « au troisième pas il ne reste plus un atome à occuper ». Brahmā vient présenter « l'eau de l'hospitalité » ; il honore Viṣṇu, tandis que Jambavat, le roi des ours, proclame au son du tambour la victoire du dieu¹³⁶.

Dès les plus anciennes sculptures, le brahmane nain est représenté tenant un parasol, tandis que Bali est figuré comme un homme tenant un pot pour sceller sa promesse¹³⁷. Bali, pas plus que dans les textes, n'apparaît sous forme de nāga¹³⁸ et le parasol n'est pas, comme le veut le rituel khmèr, sa caractéristique, mais celle de Viṣṇu. Pour l'*ācār* Khlót d'Anloñ Romiét, l'emploi du parasol est dû à la dignité royale de Pāli. Il faut noter, pourtant, que la cérémonie en l'honneur de Krõn Pāli se fait à la tombée du jour, ce qui est normal pour une divinité des ténèbres ; qu'un tel dieu doit craindre les ardeurs du soleil, d'où l'emploi logique d'une ombrelle ; que, de nos jours, ouvrir un

¹³² Ibid. pp. 129-130.

¹³³ Sur les monuments antérieurs au X^e siècle, Rāma n'est pas représenté comme avatār de Viṣṇu, mais la lutte entre Vālin et Sugrīva figure au Kailasa d'Ellora ainsi qu'une version particulière de l'enlèvement de Sītā, cf. A.S.I. 2, pp. 91-92.

¹³⁴ Voir supra p. 627.

¹³⁵ A.S.I. 2, p. 80.

¹³⁶ *Bhāgavata Purāṇa*, trad. BURNOUF, cité par JOUVEAU-DUBREUIL, A.S.I. 2, pp. 84-86.

¹³⁷ Ibid., p. 85.

¹³⁸ Dans les rares représentations connues du mythe des trois pas sur les monuments khmèrs, un crocodile (= *nāḥ* = Krõn Pāli) est toujours figuré, selon un renseignement communiqué par M^{lle} Giteau.

parapluie (noir de préférence) peut être un moyen magique de faire venir la pluie ¹³⁹ d'où, encore, l'association de cet objet à une divinité aquatique. Si l'on devait admettre une continuité dans l'emploi du symbole, il faudrait qu'il y ait eu transfert du symbole : le parasol qui marquait le rang du nain devient l'indice de la royauté de Pāli puis, peut-être, de son rôle de pourvoyeur de pluie.

Le *Matsya Purāṇa* considère que le roi Bali vaincu par le nain est le même – à une autre période et sous une autre forme – qu'un roi Bali dont l'épouse eut, de Dīrghatamas, cinq enfants ¹⁴⁰. Ces cinq fils furent Aṅga, Vaṅga, Kaliṅga, Suhma et Puṇḍra. SYLVAIN LÉVI, se référant à un chapitre du *Mahābhārata* qui raconte comment les cinq frères sont « nés, pour le compte du roi Bali, d'une union accomplie sur sa prière entre la reine Sudeśṇā et le vieux ṛṣi aveugle Dīrghatamas », lui trouve un « singulier parfum de sauvagerie » ¹⁴¹. Pour lui, Aṅga, Vaṅga et Kaliṅga sont des peuples appartenant à la civilisation austro-asiatique, celle-ci étant en Inde pré-aryenne et pré-dravidienne. Si donc l'assimilation faite par le *Matsya Purāṇa*, entre les deux rois Bali était juste, on aurait, dans la version pouranique du mythe des trois pas ¹⁴², l'adaptation de traditions austro-asiatiques. Il ne serait donc pas étonnant que les Khmèrs eussent conservé sous une forme particulière un mythe hindou qui serait tiré d'un fonds commun de croyances.

L'avatâr de Viṣṇu en sanglier pourrait être rappelé par la présentation d'un *pé* « groin de cochon » dans le rituel de Krōṇ Pāli, mais rien dans la légende de celui-ci n'en a gardé le souvenir. Il n'a pas, dans les inscriptions khmères, le succès du *vāmana-avatāra* auquel font si souvent allusion les allégories des éloges royaux. D'après le *Bhāgavata Purāṇa*, quand le Manu Svāyambhuva eut été créé avec sa femme, il demanda une habitation et, en conséquence, désira que la terre « submergée dans le grand Océan » fût « retirée de l'abîme ». De la narine de Brahmā sortit un sanglier qui rapidement devint immense ; plongeant dans les eaux, le sanglier tua le démon qui gardait la terre prisonnière et la ramena à la surface ¹⁴³. Au Champa et au Cambodge, l'incarnation de Viṣṇu en sanglier est associée à un autre événement, l'apparition d'un *liṅga* ¹⁴⁴ : Brahmā et Viṣṇu se querellent pour savoir qui est le créateur du monde, mais Çiva apparaît dans le pilier de flammes dont l'un sous forme de *haṃsa*, l'autre en sanglier, cherchent les limites, et leur dit qu'ils sont émanés de lui, qu'en réalité les trois dieux ne sont qu'un. Synthèse qui ne doit pas faire oublier que le point de départ du récit est la part que les dieux ont dans la création du monde, ce qui expliquerait son rappel dans la cérémonie en l'honneur de Krōṇ Pāli, créateur de la terre. Or, dans le *Yajurveda*, c'est Prajāpati, le créateur, qui assume la forme d'un sanglier pour

¹³⁹ Cf. R. A.

¹⁴⁰ V. P., p. 444, note 12.

¹⁴¹ SYLVAIN LÉVI, Pré-Aryen et Pré-Dravidien dans l'Inde, J. A. 203. 1923, p. 10.

¹⁴² Celui-ci paraît pour la première fois dans les *Brāhmaṇa*, cf. A. A. MACDONNEL, Vedic Religion, in E.R.E.

¹⁴³ A.S.I., p. 81.

¹⁴⁴ Cf. F.D.K. BOSCH, La Liṅgodbavamūrti de Çiva en Indochine, BE 31, pp. 491 sq. Le récit figure dans les *Purāṇa*.

soulever la terre des eaux : ce mythe se serait transformé pour devenir l'avatâr de Viṣṇu ¹⁴⁵. Mais la terre porte parfois en sanskrit le nom de *vārāhī*, qui veut dire « truie » : dans ce cas, les *àcār* villageois qui considèrent le *pê* « groin de cochon » comme un *pê Krôṇ Pāli* le prendraient comme symbolisant la déesse-terre ¹⁴⁶. On voit combien sont délicates les interprétations des croyances et des rites des Cambodgiens par les faits indiens.

En ce qui concerne Assamūkhā/Asōnmūkhā, un rapprochement serait possible avec le démon Hayagrīva qui avait volé les Veda pendant le sommeil de Brahmā ¹⁴⁷. Manu, en prenant de l'eau, trouva un petit poisson qu'il voulut rejeter dans la rivière, mais qui le pria de le protéger contre les gros poissons qui le dévoreraient. Mis dans un vase plein d'eau, l'animal grandit tant en une nuit que Manu dut le mettre en une jarre ; au bout d'une heure il dut être mis dans un lac ; et après divers transvasements Manu le jeta dans l'océan. Alors, le sage sut que le poisson était Nārāyaṇa. Le dieu l'avertit que sept jours plus tard aurait lieu un grand déluge : un navire paraîtrait où Manu devrait monter, entouré des sept *ṛṣi*, avec une collection de tous les êtres et de toutes les semences. Le moment venu, un vaisseau s'approcha et Viṣṇu parut, énorme poisson couleur d'or, avec une corne unique à laquelle, suivant l'ordre qui lui avait été donné, Manu, se servant comme d'une corde du serpent Vāsuki, attacha le vaisseau. Puis, le déluge étant terminé, Visnu tua Hayagrīva et rendit les Veda à Brahmā qui s'était réveillé ¹⁴⁸.

Les transvasements successifs du poisson, qui figurent dans les différentes versions de la légende ¹⁴⁹, sont un thème courant du folklore cambodgien, qui se retrouve dans les contes où un crocodile est élevé par une princesse ou par un couple de vieillards ¹⁵⁰ ; c'est également un des thèmes d'un conte où un poisson-perroquet, élevé par un couple de vieillards, épouse la fille d'un roi et devient homme la nuit de ses noces ¹⁵¹. Ces contes font partie d'un cycle du déluge, auquel est étroitement associé le thème de l'époux-animal, répandu dans tout le Sud-Est Asiatique. Au cycle paraît devoir se rattacher une légende japonaise où une fille recevait chaque soir la visite d'un jeune homme qui disparaissait le jour venu ; de l'union naquit un serpent qui, après de nombreux transvasements, monta au ciel d'où il foudroya son oncle ¹⁵². Par ailleurs, les Reungao d'Indochine disent que la princesse Lune avait élevé

¹⁴⁵ MACDONNEL, *Vedic Religion*, E.R.E.

¹⁴⁶ Voir supra, p. 614 sq. l'identité possible de Prāh Thorni et de Prajāpati.

¹⁴⁷ On donne en sanskrit le nom d'*aṣṭamukha* au *kiṃnara*, être à corps d'homme et tête de cheval ; mais pour les Cambodgiens le *kēnnoro* (ou sa compagne la *kēnnori*, plus connue par les contes et les danses) est un être humain pourvu d'ailes, parfois de pattes d'oiseau.

¹⁴⁸ *Bhāgavata Purāṇa*, trad. BURNOUF, citée par JOUVEAU-DUBREUIL, A.S.I. 2, pp. 74-76. Dans le texte plus ancien du *Śatapatha Brāhmaṇa*, il n'est pas question de Hayagrīva.

¹⁴⁹ Dans celle du *Bhāgavata Purāṇa* ils occupent six stances sur soixante-sept.

¹⁵⁰ Contes figurant dans la série résumée supra p. 619 sous le N° 6 et variantes 1 et 3 sur l'origine de la « bannière du crocodile », supra p. 620.

¹⁵¹ Cf. R.A. chap. IX.

¹⁵² NOBUHIRO MATSUMOTO, *Essai sur la Mythologie Japonaise*, p. 55.

un gros poisson qu'elle dut, après plusieurs transvasements, mettre dans l'océan ; mais le poisson, par reconnaissance, la poursuit, ainsi que sa sœur Soleil, et parfois « avale » une des sœurs, causant ainsi une éclipse ¹⁵³.

Le héros du déluge des textes sanskrits est Manu fils du Soleil : par sa fille ¹⁵⁴, qui épousa Budha, fils de Lune, il est ancêtre de la race lunaire ; son fils, Ikṣvāku, est fondateur de la dynastie solaire à laquelle appartenait Rāma. PRZYLUŚKI a montré que le mythe austro-asiatique de la « courge-ancêtre » est incorporé dans les récits des origines de cette dynastie ¹⁵⁵ qui emploient également le mythe de l'époux-animal ¹⁵⁶.

Viṣṇu, pour traîner l'arche du déluge, apparaît comme un énorme poisson muni d'une corne. Le *makara*, gigantesque monstre marin, est muni d'une corne mais, dans ses formes les plus anciennes il a la forme d'un crocodile. Le *makara* est, dans les textes sanskrits, une constellation zodiacale, le capricorne ; le crocodile qu'avait élevé un couple de vieillards devient une constellation, celle que nous appelons Grande Ourse ; Manu prend place dans un vaisseau avec les sept *ṛṣi* : or ceux-ci vivent dans la Grande Ourse ¹⁵⁷ ; enfin, pour les Cambodgiens, la septième mansion lunaire est la constellation du bateau ¹⁵⁸. La dame Asōnmūkhā pourrait représenter la première des mansions lunaires, celle dite *asōni* en langage savant ¹⁵⁹, *phkàṃ seḥ*, « constellation du cheval », en vernaculaire ¹⁶⁰. Sont également des mansions lunaires les métamorphoses de Krōṇ Pāli en cerf, singe, tigre, buffle, *yākḥ* et rhinocéros ¹⁶¹. La tortue, avatār de Viṣṇu, figure parmi les constellations des Cambodgiens ¹⁶² ;

¹⁵³ J. E. KEMLIN, Alliance chez les Reungao, BE 17, p. 44.

¹⁵⁴ Sur les transformations en homme de celle-ci, cf. R. A., Conclusion.

¹⁵⁵ J. PRZYLUŚKI, Un ancien Peuple du Penjab ; les Udumbara, J. A. 208. 1926, p. 30.

¹⁵⁶ Cf. R. A. chap. X, XII et Conclusion.

¹⁵⁷ ZIGENBALG, Genealogy of the South Indian Gods, p. 181, note. L'étoile polaire est l'ascète Dhruva qui, grâce aux conseils de sept ascètes, obtient de Viṣṇu cette situation supérieure, cf. V. P. pp. 90-96.

¹⁵⁸ Dans la région de Bättambañ, le crocodile élevé par une femme poursuit un vaisseau qui devient le Mont du Bateau (Phnom Sāmpou), lui-même se transformant en Mont du Crocodile (Phnom Krapo) après avoir creusé durant les convulsions de l'agonie les Etangs du Museau (Bēñ Čramūḥ) et de la Queue (Bēñ Kantuy). On peut se demander si l'on n'a pas tenté, par un cadastre religieux, d'établir en cette région une figuration du ciel, avec les constellations du bateau et du crocodile (*phkàṃ sāmpou*, *phkàṃ krapo*) et l'étoile polaire (*phkàṃ čramuḥ krapo*, c'est-à-dire « étoile du museau du crocodile »). La légende fait en effet partie d'un groupe où des thèmes astronomiques, notamment celui de l'apparition de l'étoile du matin (*phkàṃ prāk*), sont indéniablement employés. La Dame Asōnmūkhēi du système divinatoire dit « des neuf planètes » est identifiée à Nāñ Kañrēi dont le corps transformé en montagne se trouve près de Kōmpoñ Čhnañ. Cf. R. A. chap. IV.

¹⁵⁹ Du sanskrit *açvini*, nom du 27^e *nakṣatra*. Il faut cependant noter que, si le symbole de ce *nakṣatra* est une tête de cheval, les Açvin sont possesseurs de chevaux mais non déités animales.

¹⁶⁰ Voir dans F. G. FARRAUT, Astronomie cambodgienne, pp. 266-267, la liste des mansions lunaires ; GUESDON, s. v. *phkàṃ* donne les équivalences en langue vulgaire.

¹⁶¹ Ce sont les 5^e, 10^e, 14^e, 16^e, 24^e, 25^e et 26^e mansions, les deux dernières correspondant aux rhinocéros mâle et femelle.

¹⁶² *Phkàṃ andōk*, 6^e mansion lunaire.

elle ne fait partie ni du zodiaque ni des *nakṣatra* sanskrits mais, dans le *Çatapatha Brāhmaṇa*, Prajāpati prit la forme d'une tortue pour créer les êtres et, d'autre part, il y a identification de cet animal avec Kaçyapa, l'un des sept *ṛṣi* qui vivent dans la Grande Ourse¹⁶³ ; le lion, autre avatâr de Viṣṇu, fait partie du zodiaque indien¹⁶⁴ comme des mansions lunaires des Cambodgiens¹⁶⁵. D'autre part, les métamorphoses de Krōṇ Pāli sont associées à huit points de l'espace et au centre et, d'après le *Viṣṇu Purāṇa*, quatre formes de Viṣṇu correspondent aux quatre régions de l'espace, à savoir celle à tête de cheval, celles du sanglier, de la tortue et du poisson¹⁶⁶. Dès lors on peut noter que, dans la liste traditionnelle, les avatârs de Viṣṇu sont au nombre de neuf pour le passé, plus un dixième qui se produira à la fin du monde : c'est dire que, pour le passé, ils sont égaux en nombre aux points cardinaux et intercardinaux plus le centre¹⁶⁷. Comme les Khmèrs n'ont pas la réputation de s'être distingués par l'originalité de leur astronomie, le problème mériterait, ce me semble, d'être étudié¹⁶⁸.

4. Etablissement d'un temps nouveau

Viṣṇu, dans l'avatâr de la tortue, soutint le mont Mandara qui s'enfonçait dans les eaux lors du barattement de la mer. Le mythe prend une forme étrange dans la légende de Krōṇ Pāli : Çiva étant le souverain dont les dieux et les démons se disputaient les faveurs, on décide, pour savoir lesquels auront la première place, de jouter à la corde, celle-ci étant un *nāk* ; Krōṇ Pāli dit aux dieux le moyen de gagner. On n'aurait aucune raison, sauf l'assertion du conteur lui-même, de rapporter ce récit à celui du barattement de la mer, si le hâlage d'une corde-nâga par dieux et démons n'était au Siam un des actes principaux d'une cérémonie fort importante désignée sous le nom sanskrit d'*Indrābhiṣeka* : tout montre l'importance des allégories cosmiques dans cette cérémonie destinée, comme le barattement de la mer¹⁶⁹, à l'établissement d'un

¹⁶³ Serait-ce la raison pour laquelle le Buddha Kaçyapa est nommé dans certaines prières à Krōṇ Pāli ?

¹⁶⁴ *Siṃha*, 5^e signe.

¹⁶⁵ *Phkây rācsēi* mâle et femelle, correspondant aux 20^e et 21^e mansions ; le signe zodiacal du lion est dit *sēñh(a)*.

¹⁶⁶ V. P. p. 173.

¹⁶⁷ Pour le dixième avatâr on peut songer au zénith, point culminant du soleil d'où viendrait la destruction par le feu, ou au nadir, qui serait la région de la mort.

¹⁶⁸ Le crocodile « fait face à toutes les directions » au mois de *srāp* (juillet-août), selon les listes de métamorphoses de Krōṇ Pāli (supra pp. 569 et 598). C'est dire que la Grande Ourse, alors, se trouve au zénith ; mais il ne faut pas oublier que *srāp* a dû être choisi pour la valeur du chiffre neuf qui lui est accordé, autant que pour ses qualités astronomiques, et qu'en réalité c'est le trimestre *čēs-āsàth-srāp* qui compte. Or c'est en celui-ci que la Grande Ourse se trouve le plus proche du zénith dans l'hémisphère Nord. Sous la latitude du Cambodge, la Grande Ourse ne monte jamais bien haut au-dessus de l'horizon et nous aurions là, me semble-t-il, un indice que le culte de Krōṇ Pāli aurait son origine dans des pays plus septentrionaux que l'actuel pays khmèr.

¹⁶⁹ Cf. G. DUMÉZIL, *Le Festin d'Immortalité*, passim.

temps nouveau ¹⁷⁰, ce qui prouverait que l'informateur cambodgien a exprimé des traditions existantes ¹⁷¹. Les représentations du barattage de l'océan sur les monuments khmèrs étant assez conformes aux textes sanskrits, deux possibilités se présentent, l'une qu'à une action devenue incompréhensible une action connue fut substituée pour expliquer l'image, l'autre que le hâlage de la corde et le barattement de la mer sont rituellement complémentaires. J'ai précédemment noté la possibilité de rites synétriques, le hâlage en fin de saison sèche, le barattement en fin de saison des pluies ¹⁷² : pour continuer nos recherches, il est nécessaire de reprendre le récit indien qui, débarrassé de ses détails, se réduit à peu de chose.

Après une guerre entre *deva* et *asura*, les dieux, ayant perdu toute vigueur, se rendent à l'assemblée de Brahmā, qui leur conseille de prendre avis de Viṣṇu. Celui-ci ¹⁷³ leur dit de jeter dans la mer des herbes médicinales et de s'associer aux démons pour baratter l'océan, prenant le Mandara pour pivot, le serpent Vāsuki pour corde. L'opération commence, mais le Mandara peu à peu s'enfonce dans les eaux ; Viṣṇu, sous forme d'une gigantesque tortue, soutient la montagne. Du poison s'élève de la mer, Çiva l'avale et, dès lors, a la gorge bleue. Puis apparaissent successivement divers objets merveilleux, dont la Lune, Lakṣmī qui devient l'épouse de Viṣṇu, l'arbre Pārijāta qui exauce tous les désirs, enfin Dhanvantari tenant une coupe pleine de liqueur de non-mort, l'*amṛta*. De cette ambroisie les démons s'emparent aussitôt, mais Viṣṇu déguisé en femme les affole, permettant ainsi aux dieux de boire. Les *asura* furieux attaquent les *deva* qui, remplis d'une nouvelle vigueur, les rejettent dans les régions souterraines. A ce récit vient s'ajouter celui de la décollation de l'*asura* Rāhu qui avait volé l'*amṛta*. Dénoncé par la lune et le soleil, il a la tête tranchée par le disque de Viṣṇu au moment où la liqueur pénétrait dans son gosier. Dès lors, la tête, immortelle, s'efforce de dévorer soleil ou lune, causant les éclipses.

Le mythe a été considérablement dépouillé pour devenir le récit d'une joute à la corde entre dieux et démons. Dans ce dernier ne subsistent plus qu'un petit nombre d'éléments : assemblée (Çiva remplaçant Brahmā) ; rivalité des dieux et des démons ; conseil donné aux dieux (Krṣṇ Pāli remplaçant Visnu) ; emploi d'un nāga pour corde ; victoire des dieux. Le point rituel important paraît donc l'emploi d'un nāga comme corde. C'est un des seuls qui subsistent dans la version javanaise, où il ne s'agit plus de baratter l'océan, mais de transporter des montagnes pour mieux équilibrer la terre ¹⁷⁴. Cependant, le but du hâlage de corde est de faire tomber la pluie, liqueur de vie, comme le prouve la tradition des Birmans qui le pratiquent en fin de saison sèche ; au Cambodge, filles et garçons s'y opposent au nouvel an, c'est-à-dire en fin de saison sèche et, chez les Tāi du Tonkin c'est un jeu de nouvel an

¹⁷⁰ Cf. R.A. chap. XI.

¹⁷¹ En 1871, DELAPORTE notait un récit de hâlage de corde à propos d'un bas-relief représentant le barattement, cf. R.A. chap. XI.

¹⁷² Supra pp. 626-627.

¹⁷³ Qui, selon V.P., p. 72, réside sur la berge Nord de la mer de lait.

¹⁷⁴ Cf. R.A. chap. XI.

entre femmes et hommes ¹⁷⁵. Lors de la fête siamoise de la moisson, deux camps représentant des dieux tiraient sur une corde faite en paddy nouveau ; les bonzes mangeaient une bouillie faite du grain nouveau tressé dans la corde, bouillie qui peut être l'équivalent de l'*amṛta* bue par les dieux ¹⁷⁶. Dans l'*In-drābhiṣeka* siamois, cérémonie qui est une aspersion (*abhiṣeka*) associée à Indra, grâce à qui tombent les pluies, les dieux s'opposent aux démons pour tirer la corde-nāga ; dans le récit cambodgien de la lutte entre *asōl* et *tévodā*, Prāḥ Ēn, c'est-à-dire Indra, établit aux huit points de l'espace huit grands ermites qui, de seize ondées, ressuscitent les morts (récit C). Tandis que, dans le mythe indien ¹⁷⁷ la liqueur de non-mort doit être bue, elle est toujours employée en aspersion dans le folklore cambodgien ¹⁷⁸.

Ces rapprochements expliquent pourquoi le conte khmèr fait intervenir Krōṇ Pāli : il est le créateur du monde et son acte est une création saisonnière autant qu'une genèse.

Un détail doit attirer l'attention : dans les textes sanskrits, les dieux sont placés du côté de la queue du serpent, tandis que dans le conte cambodgien les dieux sont vainqueurs parce qu'ils se sont, au conseil de Krōṇ Pāli, placés du côté de la tête du *nāg*. Déjà, au milieu du XI^e siècle, des sculpteurs khmèrs représentaient ainsi les positions respectives des personnages. Pour M^{lle} GITEAU, la scène « ne représentant pas un moment précis, mais tendant à évoquer tout l'épisode, il est possible que les sculpteurs aient voulu évoquer le premier moment de l'action, celui où les Devas s'étaient emparé de la tête de Vasuki » ¹⁷⁹. La supposition ne me paraît pas acceptable, car il serait curieux que l'on ait figuré le court instant qui précéda le barattement, alors que les artistes montrent la tortue en place sous le pivot et, sortis de la mer, divers objets que le travail a permis d'obtenir ¹⁸⁰.

Le *Viṣṇu Purāṇa* précise que les *asura*, trop près des flammes émises par le nāga, sont privés de vigueur, tandis que les nuages, poussés vers la queue, rafraîchissent les dieux de bienfaisantes ondées ¹⁸¹. Les *deva* appar-

¹⁷⁵ R.A. chap. III.

¹⁷⁶ R.A. chap. XI.

¹⁷⁷ Et dans les fêtes indo-européennes qualifiées d'ambrosiennes par DUMÉZIL, *Le Festin d'Immortalité*.

¹⁷⁸ Dans la version javanaise, Çiva commence par asperger les dieux que le poison a tués ; puis, le transfert des montagnes étant achevé, tous boivent la liqueur de vie, cf. R.A. chap. XI.

¹⁷⁹ MADELEINE GITEAU, *Le Barattage de l'Océan dans l'Ancien Cambodge*, p. 150.

¹⁸⁰ M^{lle} GITEAU comprend qu'en un premier temps les dieux étaient en tête, les démons en queue, ce que les textes ne me paraissent pas justifier. Le *Mahābhārata*, le *Viṣṇu Purāṇa* placent d'emblée les démons vers la tête, les dieux vers la queue ; le *Bhāgavata Purāṇa*, qui est le texte cité par M^{lle} GITEAU, semble plutôt indiquer que, dès l'abord, les démons refusent de prendre place près de la queue. Par contre, une version (moderne ?) rapportée par JOUVEAU-DUBREUIL, A.S.I. 2, p. 77, veut que, dans une première phase, les démons étaient près de la tête ; mais au cours de l'action « le serpent vomit une telle quantité de venin que les démons s'enfuirent épouvantés » et « ne revinrent qu'à la condition que ce seraient les dieux qui tireraient du côté de la tête ».

¹⁸¹ V.P. p. 75.

tiennent au principe de lumière, les *asura* sont des êtres de ténèbres¹⁸² : les dieux devraient gagner par le feu, les démons par l'eau ; les premiers devraient se trouver du côté brûlant, les seconds du côté où tombent les ondées. Puisque, dans le hâlage de la corde-nâga, l'animal chatouillé allait de l'avant, les dieux devaient être les gagnants. Mais le jeu de la corde est un rite de pluie : les vainqueurs devraient être les *asura*, et non les *deva* ; le barattage de la mer, si l'on accepte le rapprochement de JOUVEAU-DUBREUIL avec l'acte de production du feu, devrait être un rite de sécheresse, où les dieux auraient à leur tour l'avantage. Ainsi, deux rites complémentaires auraient été confondus, l'un devant, en fin de saison des pluies, amener la sécheresse, l'autre devant, en fin de saison sèche, amener les pluies¹⁸³.

Trop de renseignements nous manquent pour qu'il soit possible de confirmer cette hypothèse. Il est néanmoins possible d'y apporter quelques commencements de preuve :

1. Dans l'inscription de Pràsàt Pràm Lovên, l'une des plus anciennes du Cambodge, le barattement est associé, semble-t-il, à l'assèchement des terres : « L'Océan de Lait débarrassé de son eau (fut transformé) en un lac d'ambrosie » nous dit cette inscription, qui nous apprend ensuite que Guṇavarman fut « désigné comme chef de ce domaine religieux conquis sur la boue »¹⁸⁴. Le barattage, en secouant le lait, produit un solide, le beurre. Le *nāk*, en battant l'eau de sa queue crée la terre dans les eaux du déluge. Les terres que les inondations de saison des pluies ont couvertes, émergent peu à peu sous l'action de la sécheresse. Lorsque le *nāk* roi du Bât Badàh – le Patāla qui est le séjour des *asura* – maria sa fille à Prāḥ Thôn, il fit surgir des eaux le royaume de Cambodge¹⁸⁵.

2. L'aspect « ambrosiaque » du barattement correspond, d'après M. DUMÉZIL, à des rites printaniers de résurrection. Ils se retrouvent dans les fêtes de la moisson chez les Siamois, qui jadis figuraient alors un hâlage de corde, et chez les Cambodgiens, qui font passer les bonzes sur un « pont » humain, ce qui est expliqué par une légende¹⁸⁶ donnant également l'origine de la « bannière du crocodile ». Ce passage paraît symboliser une traversée de futurs immortels sur le pont des morts¹⁸⁷. Les Siamois ont donc, semble-t-il, associé le hâlage de la corde à la production d'une liqueur de vie, ce qui est naturel si celle-ci est en définitive la pluie. Des raisons techniques de fabrication d'une *amṛta*

¹⁸² Brahmā, lorsqu'il se met à créer, commence par se laisser envahir par la qualité d'obscurité ; alors sont créés les *asura* ; puis la forme composée d'obscurité, abandonnée par Brahmā, devient la nuit. Continuant à créer, Brahmā, assumant une nouvelle forme, éprouve du plaisir et les *deva*, doués de bonté, sont produits ; la seconde forme, abandonnée par Brahmā, devient le jour. Cf. V.P. p. 40.

¹⁸³ Dans un pays comme le Cambodge, l'arrivée des pluies paraît plus importante que leur cessation : en étudiant les coutumes, on s'aperçoit que les rites de sécheresse tendent à disparaître. Sous des latitudes plus septentrionales, ce qui devait être plus important était la victoire du principe de lumière.

¹⁸⁴ G. CÆPÈS, Deux inscriptions sanskrits du Fou-nan, BE 31, pp. 2 sq.

¹⁸⁵ Voir N.E.N.S. pp. 239-240 et 243.

¹⁸⁶ Résumée supra pp. 620-621, sous le N° 5.

¹⁸⁷ Voir R.A. chap. XI.

rituelle ont pu faire que les Hindous l'aient imaginée issue du barattement¹⁸⁸ alors que, les conditions matérielles n'étant plus les mêmes, les Cambodgiens continuaient à associer celui-ci avec l'acte de production de la sécheresse.

Quoiqu'il en soit, hâlage de corde ou barattement, qui tous deux marquent l'établissement d'un temps nouveau, peuvent être en bonne logique incorporés dans cette cosmologie dont Krõn Pāli est le personnage central.

5. Valeur du mythe de Krõn Pāli

J'ai noté plus haut que l'introduction, dans la légende de Krõn Pāli, d'un épisode relatif à un Roi des Singes Noirs et un Roi des Singes Blancs était probablement due à l'homonymie entre Pāli = Bali et Pāli = Vālin. Il est à remarquer, néanmoins, que Pāli, le singe noir, est un *svā prām*, et que l'une des « formes » stellaires de Krõn Pāli est le *svā prām*, dixième mansion lunaire. De plus, je crois avoir montré ailleurs¹⁸⁹ que les aventures de Rāma avaient pour lointaine origine les mythes diluviens du Sud-Est Asiatique, et il se peut que l'homonymie de Vālin/Pāli et de Krõn Pāli n'ait été qu'une cause de persistance de traditions devenues incomplètes.

On ne peut, en effet, concevoir ce que représente, ou a pu représenter, Krõn Pāli, si l'on ne tient compte de sa qualité de divinité de l'obscurité, de la lune, qui de ce fait doit être vaincue par Viṣṇu (ou un Buddha) et qui, en tant que déité aquatique est un crocodile ou un nāga. A ce propos, la façon dont les *nāk* produisent les orages est significative. Battant l'eau de leur queue, ils font s'élever, sous forme de nuages, l'eau qui retombera sur la terre¹⁹⁰ : ainsi, battant l'eau, Krõn Pāli, ou le *nāk*, a formé la terre ; c'est encore par des battements de queue, lorsqu'on n'a point accompli les rites, que Krõn Pāli disperse les mérites de l'homme dans l'océan des renaissances.

Mais l'orage est aussi considéré comme accompagnant la lutte entre deux *nāk* ou deux crocodiles¹⁹¹. Dans les récits E et F, la terre est créée par deux *nāk*. L'idée de couple apparaît qui, peut-être, n'avait jamais été tout à fait absente. De fait, si les positions d'un seul *nāk*, la femelle, ont de l'importance, un couple existe dont les mouvements sont solidaires. On pourrait alors supposer que Krõn Pāli et Prāḥ Thorni, ou Krõn Pāli et Prāḥ Phum sont mâle et femelle. Dans ce cas, il faudrait non seulement tenir pour fausses de fortes présomptions en faveur de l'identité de Krõn Pāli et de Prāḥ Thorni, mais aussi considérer comme nulles les assertions des Cambodgiens. Je passe sur la phrase du manuscrit Ieñ Ros affirmant que Krõn Pāli est Prāḥ Thorni¹⁹² qui, à elle seule, n'aurait pas de valeur. Mais lorsqu'un autre document affirme que l'on doit uniquement tenir compte des positions de la *nāki* pour les rites de la maison, celles du *nāk* n'ayant d'importance que pour la guerre, il est confirmé

¹⁸⁸ Pour M. DUMÉZIL, il y aurait eu brassage dans une cuve de la boisson rituelle ; en Indochine, la fermentation du riz est obtenue d'habitude sans brassage.

¹⁸⁹ R.A. chap. X.

¹⁹⁰ R.A. chap. I et (pour le crocodile) chap. IV.

¹⁹¹ R.A. chap. IV.

¹⁹² Supra p. 899.

par tel traité notant que les positions à observer pour la construction ou le mariage sont celles de la *nāki*, et tel autre qui, commençant par indiquer les positions de la *nāki*, trouve ensuite plus expéditif d'écrire *nāk* ¹⁹³. Si les mouvements de la *nāki* comptent seuls pour la maison, le *nāk* Krôn Pāli ne peut être qu'une *nāki* et, le sexe de Práh Thorni ne pouvant être mis en doute, doit être identifié à celle-ci ¹⁹⁴. Je ne crois pas, pour autant, qu'il faille dénier toute valeur à l'idée d'un couple composé d'un mâle et d'une femelle : j'ai montré dans une autre étude que certaines institutions et certaines légendes, notamment en ce qui concernait les Rois du Feu et de l'Eau, l'épée du Roi du Feu ¹⁹⁵, pouvaient s'expliquer aisément par le fait qu'en dualisme matrilineaire il fallait essentiellement deux couples formés du frère et de la sœur ¹⁹⁶.

D'après TCHEOU TA-KOUAN, qui visita le Cambodge en 1293, le roi devait chaque nuit s'unir à un esprit-serpent à neuf têtes, « maître du sol et de tout le royaume », qui lui apparaissait sous la forme d'une femme. Le titre rappelle à la fois celui de *mčās phèn dēi*, « maître de l'orbe de la terre » qui est actuellement donné au roi du Cambodge, et celui de *mčās tīkk dēi*, « maître de l'eau et de la terre » accordé à Práh Thorni ou à Krôn Pāli. Le « serpent à neuf têtes » ¹⁹⁷ de TCHEOU TA-KOUAN était sans doute la Terre à qui le roi devait s'unir. Les inscriptions, qui nous montrent l'importance de l'union des dynasties solaire et lunaire, nous apprennent que celle-ci descendait d'une *nāgi* dont le nom était *Somā*, c'est-à-dire la Lune féminisée ¹⁹⁸. Les légendes disent que Práh Thôn, de race solaire (*atīt voīsā*) épousa Dame *Nāgi* (*nāñ nāk*) et devint premier roi du Cambodge ¹⁹⁹. La Lune est, dans bien des mythologies, l'épouse du Soleil ; mais la *nāgi* Lune serait aussi la Terre que le Soleil épouse. J'ai tenté de montrer que l'opposition et l'union des deux grands principes du jour et de la nuit, de l'eau et du feu, était la base des mythes, des rites et de la structure de l'ancien Cambodge ²⁰⁰. La Reine Pāli, maîtresse de l'Eau et de la Terre, serait à la fois l'aïeule et la divinité nationale des Cambodgiens.

Telles me paraissent les idées fondamentales du mythe de Krôn Pāli. Une documentation plus riche que celle dont je disposais sur les variantes des légendes de Práh Thorni, Krôn Pāli ou Práh Phum, sur les rites de construction, permettrait sans doute de préciser bien des questions en suspens.

¹⁹³ MCC. 83.015, 47.001 et 54.025.

¹⁹⁴ Dans les récits E et F, Práh Phum est dit « cadet » (ou « cadette ») de Krôn Pāli. La distinction d'âge est toujours faite ; quand il s'agit de personnes de sexe opposé, un homme ayant au moins quelques jours de plus qu'une femme est suffisamment son aîné pour l'épouser ; dans le langage amoureux, les termes désignant l'aîné et le cadet sont employés respectivement par la femme envers l'homme, par l'homme envers la femme.

¹⁹⁵ R. A. chap. XII.

¹⁹⁶ Cela n'est point essentiel avec un dualisme patrilineaire où le pouvoir détenu par l'homme est également transmis par lui ; au contraire, dans le système matrilineaire, la femme transmet le pouvoir, qui peut être exercé par son frère ou son fils, mais qui peut l'être, en d'autres cas, par son mari, appartenant de naissance au groupe opposé.

¹⁹⁷ Le nombre de ces têtes est celui des points cardinaux, intercardinaux et central.

¹⁹⁸ En Inde classique, la lune est une divinité masculine, *Somā*.

¹⁹⁹ Voir N.E.N.S.

²⁰⁰ R.A., *passim*.

Certains des problèmes que j'ai soulevés seraient, possiblement, résolus par des études sur les rites et les mythes de populations voisines. Ainsi, les Môn déterminent l'endroit où l'on doit commencer à creuser les fosses qui recevront les colonnes, et la direction d'où celles-ci seront apportées ²⁰¹, d'après la position du « dragon » durant le trimestre ²⁰² : il est probable que les analogies relevées entre coutumes mônes et cambodgiennes ²⁰³ correspondent à un même complexe mythico-rituel ²⁰⁴. On trouve aussi chez les Javanais la théorie des variations trimestrielles du nâga qui soutient le monde : elles déterminaient les variétés de riz à planter, les offrandes à présenter, et d'elles dépendait le sort des enfants nés durant la période ²⁰⁵. Les croyances qui, à

²⁰¹ Mais non les colonnes levées en premier.

²⁰² Cf. R. HALLIDAY, *The Talaings*, pp. 25-26. Cet auteur donne les noms des mois anglais, mais si l'on admet que le premier trimestre nommé (mars-avril-mai) équivaut au premier des trimestres énumérés par les Cambodgiens, allant de *phalkûn* (= février-mars) à *pissàkh* (= avril-mai), il y a identité entre les données mônes et khmères. HALLIDAY donne une indication que je n'ai trouvée dans aucun document cambodgien : le dragon serait contre la base du mont Meru, les uns, plus nombreux, disant qu'il a le ventre contre le Meru et se trouve donc au Sud de celui-ci durant le premier trimestre, les autres voulant qu'il ait le dos au mont, ce qui le mettrait au Nord du mont à la même époque.

²⁰³ J'ai rapporté supra p. 555 sq. la coutume d'habiller les colonnes. Le court résumé de HALLIDAY, op. cit. p. 23, semble montrer que, dans l'ensemble, les Môn ont les mêmes règles que les Cambodgiens sur les conséquences de l'orientation des pentes ; eux aussi disent qu'un terrain en « dos de tortue » signifie perte de fortune. Leurs mois fastes ou néfastes pour construire sont les mêmes que pour les Khmères. Par ailleurs, les Birmans répartissent les lettres de l'alphabet en groupes associés à un animal, un jour et un orient (voir Cycle), ce qui suggère la possibilité d'une même tradition chez les Môn.

²⁰⁴ HALLIDAY, op. cit. p. 140 sq., résume un ouvrage de cosmogonie qui n'offre aucune analogie avec la genèse des Cambodgiens, mais le texte a manifestement combiné des traditions d'origines diverses et ne correspond peut-être pas plus aux croyances profondes des Môn que la légende de Krôn Pāli n'a de rapport réel avec la genèse d'origine pâlie donnée par certains textes orthodoxes.

²⁰⁵ RAFFLES, *History of Java*, I, pp. 535-536, cite un manuscrit selon lequel, durant la première période, la tête du nâga est à l'Est, la queue à l'Ouest ; durant la seconde période, la tête est au Nord, la queue à l'Ouest (sic) ; dans la troisième et dernière citée, la tête est à l'Ouest, la queue à l'Est, le ventre au Nord. Les noms des mois sont donnés pour les deux premières périodes : *jista*, *sâda*, *kâsar* et *kâru*, *katîga*, *kaphat* qui correspondent (cf. LOUIS-CHARLES DAMAIS, *Etudes d'Epigraphie Indonésienne*, BE 45. 1951, p. 11) aux trimestres cambodgiens de *lēs*, *āsāth*, *srāp* et *photrobôṭ*, *asōḥ*, *kādēk*. On peut noter que, pas plus que pour les Khmères, la composition des trimestres, dans le manuscrit cité par RAFFLES, n'est compatible avec une année commençant par le mois sanskrit de *caitra* (cambodgien *lēt*), qui est celle des inscriptions javanaises (ibid. p. 23 sq.). Alors que la composition de ces trimestres correspond bien aux numéros que les Khmères donnent à leurs mois (supra p. 597), elle n'est pas conforme à la numérotation javanaise où *kâsar*, le *srāp* des Cambodgiens, est le premier mois, en accord avec une ancienne année agricole (ibid. pp. 11-12). Enfin, on peut noter que, dans le texte javanais, les mouvements du nâga sont en direction inverse de ceux donnés par les documents khmères, ce qui me paraît dû à ce que Java est dans l'hémisphère austral. Il y aurait décalage d'un trimestre ; le premier trimestre cité serait bien celui où la tête du nâga se trouverait à l'Est, mais les noms des mois lui seraient mal appliqués : ce serait le trimestre *kâru*, *katîga*, *kaphat*, correspondant au cambodgien *photrobôṭ*, *asōḥ*, *kādēk*. Dans ce cas, au moment du solstice d'hiver, pour les Cambodgiens, la tête du nâga serait au Sud,

Java, sont associées à la théorie, seraient peut-être utiles pour mieux comprendre le mythe de Krōṇ Pāli ²⁰⁶.

Les Khmèrs accordant, lorsqu'il s'agit de bâtir, une grande importance aux accidents de terrain, plans d'eau, etc., on pourrait se demander s'il existe quelque rapport entre leurs prescriptions et les règles de la géomancie chinoise ou vietnamienne. Le dragon est un élément important pour celle-ci, mais c'est en tant que déité des eaux, ou parce qu'avec le tigre, qui représente le vent, il est l'un des plus importants des animaux associés aux points cardinaux : il n'est point considéré comme porteur de la terre, ou comme étant la terre elle-même, et n'est point animé d'un mouvement annuel régulier. Les analogies, s'il y en a, entre géomancie chinoise et prescriptions cambodgiennes ne pourraient porter que sur des points particuliers ²⁰⁷.

Rien de ce que j'ai pu lire sur l'Inde ne rappelle les prescriptions cambodgiennes relatives au choix du terrain ou des colonnes, ni les rites de construction et d'inauguration de la demeure, en elle-même si différente dans les deux pays. Certes, le maçon du Kathiavar, avant de commencer à construire, cloue la tête du serpent qui soutient la terre ²⁰⁸ et le Khmèr prend soin de bâtir de telle sorte que les mouvements du *nāḥ* ne soient pas gênants ; certes, la maison indienne est en miniature le Puruṣa cosmique, le terrain construit est, pour le Cambodgien, le corps de la terre ; mais on pourrait trouver à cela des analogies dans bien d'autres pays. Çeṣa, le nāga qui soutient le monde, et sur lequel Viṣṇu repose entre deux créations, n'a qu'un rapport bien loin-

tandis qu'au même moment ce serait le solstice d'été pour les Javanais, qui placeraient la tête au Nord ; inversement, le troisième trimestre étant celui du solstice d'été pour les Cambodgiens, qui placent au Nord la tête du nāga, celui-ci serait au Sud pour les Javanais se trouvant alors à l'époque de leur solstice d'hiver. Cette théorie est confirmée par l'erreur du manuscrit mettant la queue du nāga à l'Ouest alors que sa tête est au Nord : en effet, la queue du nāga est bien à la place qu'il faudrait au trimestre *kāru*, etc., alors que le décalage supposé faisait placer la tête au Nord.

²⁰⁶ Dans un rapport sur un voyage à Java, M. Mus note qu'à Solo existe une construction dont « le dernier étage est interdit. C'est là que le susuhunan, comme jadis le roi d'Ankor, vient rejoindre la nāgī, rite qui a pour fin d'assurer aux cultures une pluie abondante... L'actuel susuhunan de Solo, lorsqu'il pénétra pour la première fois dans la chambre traditionnelle, fut saisi d'une sainte horreur. La déesse lui fit néanmoins un accueil bienveillant, mais en le nommant son fils, si bien qu'il renonça à l'essentiel du rite ». Cf. BE 28, p. 647.

²⁰⁷ Je ne veux point dire qu'il n'y ait pas une origine commune aux règles chinoises et cambodgiennes. Mon sentiment, au contraire, est qu'il y en a une, mais qu'à partir de là des systèmes fort différents ont été élaborés. Je songe, notamment, à l'importance que la géomancie chinoise attribue à l'harmonie du « souffle céleste » et du « souffle terrestre », l'un représentant le principe de lumière et de chaleur, l'autre celui d'obscurité et de froid. Il est possible que ceux-ci aient leurs homologues dans le « souffle de vie » et le « souffle de mort » des Cambodgiens (supra p. 566 et fig. 18) puisque, pour ces derniers, tout reposerait sur l'opposition (et l'union) des deux principes ciel, soleil, jour, sécheresse d'une part, terre, lune, nuit, humidité d'autre part ; mais les applications pratiques ne se ressemblent pas chez Khmèrs et Chinois.

²⁰⁸ De même, la base du pilier de fer de Delhi reposait sur la tête de Vāsuki, pour assurer la stabilité du royaume.

tain avec le *nāk* Krõn Pāli ²⁰⁹. Le roi Bali et Krõn Pāli n'ont en commun que le nom et leur défaite par le Soleil, et la cérémonie annuelle où Bali est honoré ²¹⁰ n'a aucun rapport avec le culte de Krõn Pāli dont j'ai montré les aspects divers. Malgré l'effort, manifeste dans certaines variantes, pour incorporer la tradition pâlie ²¹¹ ou pour adapter des noms hindous au récit de la création, la genèse telle que la conçoivent les Cambodgiens n'est pas sur un modèle indien ²¹². Les Cambodgiens ont, des siècles durant, pratiqué les religions de l'Inde, étudié les philosophies indiennes, eu pour langues sacrées le sanskrit et le pâli ; mais dès que l'on tente de se faire une idée de leur véritable conception du monde et du sens profond de leurs coutumes, ni les religions, ni les philosophies de l'Inde ne suffisent à les expliquer.

²⁰⁹ Comparer notamment avec J. PH. VOGEL, *Indian Serpent Lore*, London 1926, pp. 192 sq.

²¹⁰ Cf. R.A. chap. XI.

²¹¹ Qui viendrait de la cosmogonie des Perses, selon J. PRZYLUKI, *Une cosmogonie commune à l'Iran et à l'Inde*, J. A. 229. 1937, pp. 481-493.

²¹² Le récit hindou le plus proche, me semble-t-il, est celui du *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, analysé par PRZYLUKI, op. cit. p. 491. Mrtyu, la Mort, voulant se réaliser, se mit en mouvement et les eaux naquirent, dont la crème, se solidifiant, devint la terre. « Sur la terre Mrtyu s'échauffa et le feu se dégagea. Il se partagea lui-même en trois, les deux autres tiers étant le soleil et le vent. Il désira ensuite engendrer un autre lui-même et de son union avec Vāc il produisit tous les êtres. Tout ce qu'il produisait, il se mettait à le manger. Finalement il devint le cheval du sacrifice. Ils sont deux : le feu et le cheval, mais il n'y a au fond qu'une divinité unique, qui est Mrtyu. » On peut en effet admettre l'identité de Krõn Pāli et de la Mort (supra p. 885., note 12, et p. 898, note 58) et noter que Vāc, la Voix, la parole sainte, peut avoir son équivalent dans (Prāṇ Kév Tīp) Sròt, puisque ce nom vient de *çruti* qui signifie « audition, oreille » et « tradition sainte, enseignement ». Malgré cela, les similitudes ne me semblent pas convaincantes.

L. Bischofs Vokabulare der Ubili-Sprache (Neubritannien)

(Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 35)

Von ARNOLD BURGMANN

Ubili wird man bisher vergeblich in der linguistischen Literatur Ozeaniens suchen. Es ist der Name eines Küstendorfes in Ost-Nakanai am Fuße des Ulevun-Vulkans, eine halbe Stunde östlich von Ulamona, dem Dampfsägewerk der katholischen Mission ¹. Mit Nakanai ist der ganze Küstenstreifen westlich der Gazelle-Halbinsel gemeint, wohin die Eingeborenen zum Sammeln der Nassa-Schnecken führen. Ursprünglich ist nämlich *nakanai* ein Ortsadverb der Gunantuna-Sprache, und zwar des Vuatam-Vunamarita-Dialekts, und bedeutet die Richtung „dort unten zur Seite hin“; die richtige Schreibweise wäre *n'akenai* ². Es wurde zur geographischen Bezeichnung und zum Sammelnamen für alle an der genannten Küste wohnenden Stämme ³. So stellen die Nakanai-Leute auch keine einheitliche Gruppe dar, sondern setzen sich aus vielen losen Splitterstämmen zusammen, die längs des Ufers zwar alle melanesisch sind, im Hinterland sich jedoch vielfach mit nichtmelanesischen Nachbarn vermischt haben. Grob gesehen lassen sich heute bei ihnen drei größere Sprachgruppen unterscheiden:

a) Die Melamela, wohnhaft von der offenen Bucht bis etwa Vitau am Fuße des „Südsohn“ (Bamusi), auch auf der Insel Lolobau ⁴. Es sind die Ost-Nakanai ⁵, die heute noch etwa 600 Seelen zählen. Schon ein paar Stunden

¹ Zu den Ortschaften, in denen noch das Idiom der Ubili-Leute gesprochen wird, zählen ferner (in östlicher Richtung) Sulu, Eaea und Baiaa an der Offenen Bucht. B. BLEY nannte dieses Idiom Tafulu-Sprache, doch später hat niemand diese Bezeichnung übernommen. – Das Gebiet wird von der Gesellschaft der Missionarii Sacratissimi Cordis (MSC) betreut, der alle hier genannten Missionare angehören.

² Als etymologische Parallele ließen sich aus der Malu-Sprache auf Duke of York noch anführen: *no kana* „in einer Reihe liegen“ und *no kono* „am Ufer sein“.

³ Eine ähnliche Übertragung liegt auch den Namen Gunantuna „unser eigenes Land“ und Baining „die im wüsten Busch“ zugrunde.

⁴ F. HEES gibt dafür den Ort Susulu (= Sulu) an.

⁵ Über die Sprache der Ost-Nakanai haben Aufzeichnungen gemacht die Missionare L. BISCHOF, B. BLEY, H. BERGER, J. SCHNEIDER, J. KRUTZENBICHLER. –

landeinwärts finden sich Siedlungen von fremdstämmigen Bergbewohnern, z. B. Tmuip, Mombek-Ituri, Makolkol (Paleava-Baining), Mio und Pau (Busch-„Mengen“).

b) Die Muku (auch Lakalai) sind die Zentral-Nakanai ⁶, wohnhaft von Vitau die Küste entlang bis zur Stettiner Bucht. Sie zählen etwa 3300 Seelen und sind sprachlich in mehrere Dialekte aufgesplittert: Kaiamo, Tarobi und das eigentliche Muku (bei der Missionsstation Valoka). Westlich der Stettiner Bucht kommt es bei den Baluma und Mai zu Übergängen in die Bakovi-Sprache. Im Hinterland wohnen fremdsprachige Bergstämme, von denen die Banaule sich bis ans Ufer vorgeschoben haben.



Nordwestküste von Neubritannien

c) Die Bakovi, nach ihrem Hauptstamm auch Bola geheißen ⁷, wohnen auf der Willaumez-Halbinsel und beiderseits davon, im Osten an der Stettiner Bucht, im Westen an der Riebeck-Bucht. Es ist ein ziemlich einheitlicher Stamm von rund 3000 Seelen. Die Hauptstation der Mission ist Bitokara.

In der Literatur findet sich die Bezeichnung Nakanai zum ersten Mal bei WILFRED POWELL ⁸; die erste sichere Kunde aus dieser Gegend brachte MATTHÄUS RASCHER MSC ⁹. Ausführlicher berichten bereits HEINRICH SCHNEE ¹⁰

⁶ Aufzeichnungen von den Missionaren H. BERGER, L. BISCHOF, B. FRANKE, S. SCHWEIGER, J. STAMM.

⁷ Aufzeichnungen von den Missionaren L. BISCHOF, B. FRANKE und R. SCHUMM.

⁸ WILFRED POWELL, Unter den Kannibalen von Neu-Britannien. Leipzig 1884. – „Bei den Oststämmen führt diese Küste [zwischen Kap Corroka und Kap Sulla] die allgemeine Bezeichnung ‚Nukani‘; ich glaube, daß sie diesen Namen jedem Orte geben, über welchen sie nichts wissen“ (p. 178).

⁹ Aus der deutschen Südsee, Bd. 1: P. Matthäus Rascher, MSC und Baining (Neupommern) Land und Leute. Münster 1907. Vor allem Kap. 17, pp. 202 ff.

¹⁰ HEINRICH SCHNEE, Bilder aus der Südsee. Unter den kannibalischen Stämmen des Bismarck-Archipels. Berlin 1904.

und RICHARD PARKINSON¹¹ über die Nakanai. Letzterer machte auch Angaben über ihre Sprache¹². FRIEDRICH HEES MSC veröffentlichte im Anthropos einen „Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai“, der einleitend das Volk und die Sprache beschreibt¹³; er nennt zwischen der Insel Lolobao und dem Zweispitzberg vier voneinander abweichende Dialektgruppen: die *E Vilolo*, die *E Susulu*, die *E Kaiamo* und die *E Tarobi*¹⁴.

Die nunmehr in der MBA dargebotenen Wörterverzeichnisse¹⁵ sind von LEO BISCHOF zusammengestellt. Er kam 1909 als junger Missionar nach Neubritannien (damals Neupommern). Seine Heimat ist das Sauerland (Deutschland), wo er im Jahre 1883 zu Wenden geboren wurde. Er trat 1903 der Missionsgesellschaft Sacratissimi Cordis bei, in deren Lehranstalten er seine philosophisch-theologische Ausbildung erhielt. Bei seiner Missionsarbeit hat er sich eingehend mit den Sprachen der Eingeborenen beschäftigt. Er schrieb außer den beiden hier angezeigten Wörterverzeichnissen eine Grammatik der Ubili-Sprache, ein Wörterbuch der Muku-Sprache, ferner Grammatik und Wörterbuch der Bitokara-(Bakovi-)Sprache, ein kleines Wörterbuch: Muku-Bakovi-Gunantuna-Deutsch; für den Gebrauch bei der Missionsarbeit (alles in der Bakovi-Sprache) ein Gebetbuch (*A buk na niarigi*. Vunapope 1927), einen Katechismus (*A katekismo i kiroko*. Vunapope 1926), die Sonntags-evangelien (*A evaqelio ri qi talea*. Vunapope 1926) und die Biblische Geschichte des Alten und Neuen Testaments. L. BISCHOF hat auch als erster die Kombe- und Kaliai-Sprache aufgenommen: ein Wörterbuch der Kombe-Sprache, dazu eine Grammatik auf Englisch (Small Grammar of the Kombe Language) und schließlich Notizen zur Kaliai-Sprache¹⁶.

¹¹ RICHARD PARKINSON, 30 Jahre in der Südsee. Stuttgart 1907. – „Das nördliche Ufer nach der Offenen Bucht hin wird von den Bewohnern des Nordens der Gazellehalbinsel *Nakanai* genannt“ (p. 23).

¹² a. a. O., pp. 781-787. – „Das Nakanai-volk scheint weder mit den Bewohnern des Nordrandes der Gazellehalbinsel, noch mit denen des Innern, den Baining, nahe verwandt zu sein, vielmehr weist fast alles, der Körperbau, Sitten und Gewohnheiten, das Zusammenleben in Dörfern und anderes auf eine Zusammengehörigkeit mit den Papua von Neuguinea hin. Auch ein Vergleich zwischen den Sprachen der Nakanai und der Nord-Gazellebewohner zeigt diese Verschiedenheit. Wie weit die Verwandtschaft mit den Papuasprachen reicht, kann ich nicht beurteilen; von der Sprache der Nord-Gazellehalbinsel ist sie wesentlich abweichend“ (p. 781).

¹³ Anthropos 10-11. 1915-1916, pp. 34-64, 562-585, 861-887. – FRIEDRICH HEES eröffnete vor dem 1. Weltkrieg die erste Schule für die Nakanai und erlernte ihre Sprache. Er verfaßte eine Anzahl linguistischer Schulschriften (cf. Jos. HÜSKES MSC, Pioniere der Südsee. Hiltrup und Salzburg 1932, p. 211), die vielleicht nicht mehr erhalten sind. Er veröffentlichte einen Artikel über „Geister- und Zauberwesen auf Neupommern. Erzählungen aus Kindermund“ in: Hiltruper Monatshefte 30. 1913, pp. 301-306, 343-351; in der gleichen Zeitschrift noch zwei Aufsätze über die Nakanai.

¹⁴ a. a. O., p. 52.

¹⁵ L. Bischof, Vokabulare der Ubili-Sprache, Neubritannien (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 35.) VII-71-121 pp. Posieux/Fribourg (Schweiz) 1961. Preis: sFr. 12.—. Auf 35 mm-Filmstreifen.

¹⁶ Viele konkrete Angaben verdanke ich C. LAUFER MSC. – Über die Arbeiten der einzelnen Missionare vgl. auch R. STREIT - J. DINDINGER, Bibliotheca Missionum, 21. Bd.: Missionsliteratur von Australien und Ozeanien 1525-1950. Freiburg 1955.

Diese lange Liste ist ein ehrendes Zeugnis für das wissenschaftliche Interesse und das vielseitige Können des Missionars.

Die beiden in der MBA dargebotenen Arbeiten über die Ubili-Sprache sind Wörterverzeichnisse. Das Dictionary umfaßt 121 Folio-Seiten in Maschienschrift und enthält schätzungsweise etwa 3500 Wörter. Da einer größeren Anzahl von ihnen verschiedene Redewendungen beigelegt sind und zudem manche grammatikalische Partikeln erklärt werden, läßt sich einiges über den Bau der Sprache erkennen. Das Wörterverzeichnis hat 71 Seiten in Maschienschrift (Format Din A 4) mit etwa 3000 Wörtern. Auch hier finden sich Satzbeispiele und Redewendungen.

Beide Wörterlisten sollen offensichtlich dem praktischen Gebrauch bei der Missionsarbeit dienen und enthalten viele Termini aus dem missionarischen Bereich ¹⁷.

Es bestätigt sich wieder die in der ozeanischen Linguistik geltende Regel, daß reichstes Sprachgut der Wissenschaft verloren gegangen wäre, hätten es die Missionare nicht gehoben und so für die Zukunft gerettet.

¹⁷ Die Abschriften datieren vom 15. 5. 1952 und 29. 8. 1952. Das Wörterbuch trägt die Bemerkung „Anelaua“. Dies ist der Name der Leprastation, wo der Verfasser tätig war, bevor er schwer erkrankt in das Hospital von Vunapope übersiedelte.

Analecta et Additamenta

The Car-Nicobarese Oil-press. -- In February 1960, in the course of an anthropometric survey of the inhabitants of Car Nicobar Island (9° North. lat., 93° East. long.), I had the opportunity to observe the mechanism of the Car-Nicobarese oil-press and the indigenous methods of preparing oil. Coconut is the principal item of the natural products of Car Nicobar and the island is a flourishing trading centre for copra. The islanders produce coconut oil for their own consumption. No other kind of vegetable oil is used by them for cooking and other purposes.

For producing oil, a dozen or more ripe coconuts are collected. The women of the household break open the coconuts after removing the husks. The coconut-milk is either thrown away or kept in a pot for giving to the domestic pigs. The coconut-kernel is separated from the shell with a knife. The women sit together on a raised platform or on the floor of the hut, each having a stalk of cane-leaf to be used as a coconut-scraper. The coconut-kernel is rubbed on the thorny surface of the stalk, which reduces the kernel to small particles (Pl., *a*). This process is continued until the whole kernel is grated. Then a rectangular piece of the fibrous coconut-palm sheath which protects the tender leaves at the crown of the palm by encircling them is spread over the platform. The scraped kernel is heaped on the sheath and wrapped in it. With one or more parcels of scraped coconut-kernel thus prepared, the women go to the nearest oil-press of the village. They also take with them a bucket half-filled with water and an aluminium or earthen vessel.

The Car-Nicobarese oil-press is a simple apparatus (Pl., *b*). At a height of about two feet from the ground in the trunk of a tree, a cavity is made to receive one end of a rigid bar of wood. The bar is straight, rectangular in cross-section, and generally varies in length from about eight to twelve feet. The smallest specimen that I saw was about six feet long. The hollow in the trunk which one end of the bar fits into, acts as the fixed point of support or fulcrum of the bar. By holding its free end, the bar can be moved a little up and down about its fulcrum. On the ground below the bar, just near the trunk of the tree, there are two logs placed side by side over which a large wooden disc rests. The disc is flat, nearly circular in shape and is about twenty inches in diameter. Its upper surface is deeply grooved. There is a channel grooved around the edge of the disc both ends of which meet to form a small spout (Pl., *d*). Two more grooves run across the disc intersecting each other at its centre. Instead of a disc, a plate roughly pentagonal in shape (Pl., *c*) is sometimes used, the upper surface of which is similarly grooved. In every village of Car Nicobar there are several such oil-presses.

On arriving at the place where the oil-press is situated, the women lift up the bar a little and place a parcel of scraped coconut-kernel in the middle of the plate. When the bar is lowered, its under surface comes to rest over the parcel. A metal or earthen receptacle is placed below the spout of the plate. Then the women and the children sit on the bar near its movable end. Their combined weight tends to push down the bar which, acting as a lever, exerts enormous pressure on the coconut-kernel. The juice of the kernel, oozing out from the fibrous sheath, runs through the grooves of the



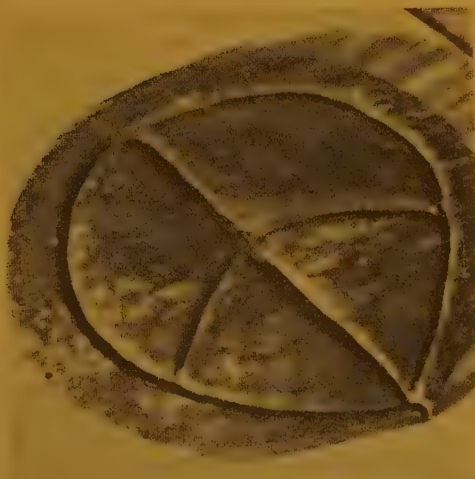
a) Nicobarese women scraping coconut



b) A Car-Nicobarese oil-press



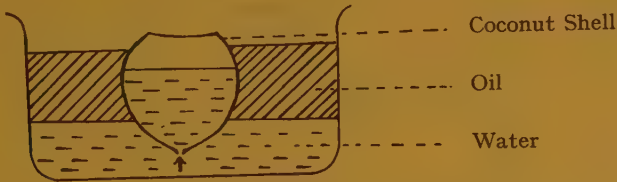
c) A Car-Nicobarese oil-press (close-up)



d) The grooved disc of the oil-press

plate and flows down the spout to the receptacle placed underneath. From time to time the women stand up, lift up the bar, turn over the package of kernel to give it a different position and again press it to extract more juice. When the kernel gets dry, the whole parcel is dipped into the bucket containing water and pressed again. This continues until the kernel yields no more juice. Then a fresh parcel is put into the oil-press and the whole process is repeated.

The women return home with their vessel filled with the juice of coconut-kernel. The parcels of scraped coconut from which the juice has been squeezed out, are kept aside for feeding the domestic pigs and fowls. The juice is boiled for about half an hour and then allowed to cool. The resulting liquid contains both oil and water in emulsified form. As the liquid cools down the oily particles, being lighter than water, float on the surface. Gradually two layers are formed, the layer of oil on top and a layer of water underneath. The latter is removed from the vessel by a simple but ingenious method. A large coconut shell is procured the top of which has been cut off. There is a small hole at the bottom of each shell. A finger is inserted into the shell and is placed over the hole to keep it closed. The shell is held at the edge by the other hand and is slowly immersed into the liquid. When the bottom of the shell reaches the layer of water, the finger is removed so as to allow the water to flow in through the hole (cf. fig.). The shell



is held in the same position and the water in it is gradually taken out with a large spoon and thrown away. This process is continued until nearly all the water is removed from the vessel. The water that still remains is evaporated by boiling the oil thoroughly. When cooled the oil is filtered by passing it through a piece of fibrous coconut palm sheath and then stored in bottles for future use. This oil is called *kitayo* in the Car-Nico-barese language.

There are two more methods of preparing oil which vary in certain details from what has been described above. One of these methods does not entail the use of an oil-press. The parcel of scraped coconut is squeezed with one's bare hands to extract the juice. The parcel is occasionally dipped in water to facilitate extraction. The juice is collected in a vessel and is placed on a platform outside the hut. It is kept exposed to strong sunshine for three or four days until the oily particles form a separate layer floating above the water which is removed from the vessel by the aforesaid technique. Then the oil is simmered over a fire to evaporate the residual water. The oil produced in this way is called *lupev*.

In the third method, which is the quickest of the three, the scraped coconut kernel is parched slightly over the fire till its colour changes from white to brownish. Then the kernel is wrapped in a piece of fibrous sheath of coconut palm to form a parcel which is pressed in the oil-press. The parcel of parched kernel is never dipped in water to facilitate extraction. As the oil produced by this process practically contains no moisture, it need not be boiled. This oil is called *tokuralo*. *Kitayo* and *lupev* are used for cooking and rubbing over the body. *Lupev* is said to be better in quality than *kitayo*. The smell of *tokuralo* is disagreeable to some people and so it is seldom used for cooking or rubbing over the body. Until recently *tokuralo* was extensively used for fueling lamps. But nowadays kerosene oil imported by the traders is more in demand.

In conclusion, I would like to thank Mr. D. M. JOSHI of the Department of Anthropology, Government of India, to whom I owe the photographs which illustrate this paper.

P. GANGULY.

An "Ordos" Bronze Knife from Prehistoric Malaya. — In September 1954, while Curator at the Raffles Museum, Singapore, I received a parcel from G. DE G. SIEVEKING, then in charge of the Perak Museum, Taiping. The parcel contained a number of bronze-fragments, which I was asked to examine. These fragments, found by SIEVEKING when tidying up the archaeological collections of the Museum, were left-overs from W. LINEHAN's collection of finds along the lower reaches of the Tembeling River, northern Pahang¹ (map at fig. 1). The artifacts in question had never been published or described. In some cases, as in the one under discussion, the exact place of finding was unknown.

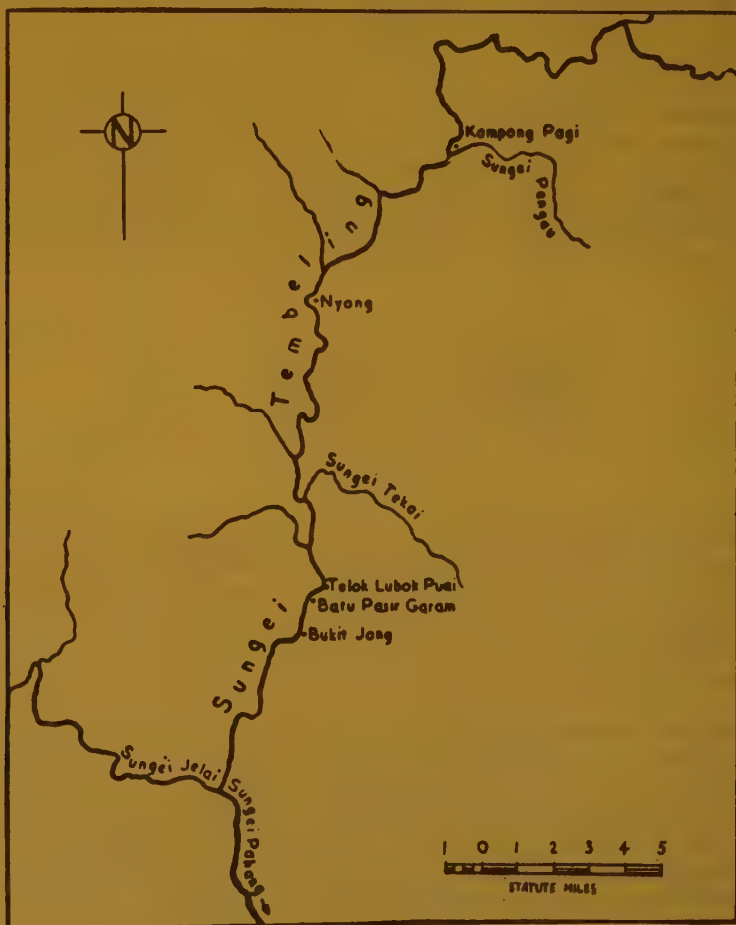


Fig. 1

Map showing the course of the lower reaches of the Tembeling River, northern Pahang, Malaya

Going through my papers the other day I found my comments on what I remember was the most interesting specimen of the whole collection. Here is my original report :

"The specimen illustrated in fig. 2A is a strip of bronze with a brownish green patina. It shows two heavily incised lines on one side ; the other side is entirely plain. Actual length of the specimen : 13.5 cm ; greatest width : 1.8 cm. The piece seems to be the fragment of a narrow, slightly hollowed blade, the back of which is thickened.

¹ Cf. W. LINEHAN,

1928: Some Discoveries on the Tembeling. JMBRAS 6, pp. 66-77.

1930: Notes on some Further Archaeological Discoveries in Pahang. JMBRAS 8, pp. 314-317.

1951: Traces of a Bronze Age Culture Associated with Iron Age Implements in the Regions of Klang and the Tembeling, Malaya. JMBRAS 24. 3, pp. 1-60.

Tip and upper part are broken off. The rounded ends and the dented cutting edge indicate that the fragment had been used as a tool for a considerable length of time by people ignorant of the original purpose of the instrument. This view is strengthened by the fact that the bronze strip, which contains an 'appreciable amount' of lead and is thus relatively soft, is badly twisted ².

Originally, no doubt, the piece was part of a long, slender and gently curved knife. Blade and probably handle formed an inward-curving line, bending in the direction of the cutting edge. The total length of the knife may well have been between 25 cm

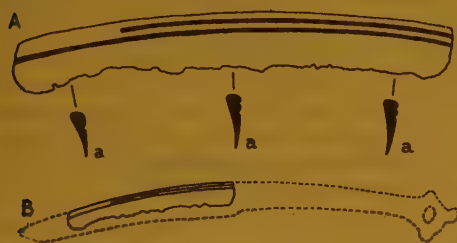


Fig. 2

A. Strip of bronze found in the region of the lower reaches of the Tembeling River, northern Pahang, Malaya.

a,a,a cross-sections

B. Reconstruction of knife

and 30 cm. It compares best with certain Ordos knives figured and described by J. G. ANDERSSON, BERNHARD KARLGREN and MAX LOEHR ³, particularly, perhaps, with two knives pictured by MAX LOEHR ⁴.

The fact that our fragment is entirely plain on one side is quite consistent with the view that it was part of a knife, seeing that "one-sided" knives are frequent among this class of bronze tools from the Sino-Mongolian borderlands. Speaking about one-sided knives J. G. ANDERSSON says,

'A common feature of them all is that the left side is always the decorated one and the right side the undecorated. A reasonable explanation of this fact may be that the left side is always shown when the knife is lying in the palm of the right hand.'

Before attempting my reconstruction, K. M. FOONG, artist on the staff of the Raffles Museum, measured the thickness of the fragment by means of callipers. We found that the specimen gets gradually thicker towards the end which shows two parallel incised lines. This, no doubt, was the upper part of the blade which was joined to the handle (Fig. 2B)."

The specimen belongs to the Bronze-Age culture in South-East Asia, which flourished at the end of the first millennium B. C. Like certain neolithic artifacts ⁵ it is of particular interest in connexion with the problem of cultural origins in Malaya.

Abbreviations

AA : Artibus Asiae (Ascona).

BMFEA : Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Stockholm).

JMBRAS : Journal of the Malayan Branch, Royal Asiatic Society (Singapore).

Prince JOHN LOEWENSTEIN.

² According to a report by the Department of Chemistry, Singapore, the fragment contains :

| | | |
|-------------|--------|--------------------|
| Copper : | | Large amount |
| Tin : | | Small amount |
| Antimony : | | Nil |
| Iron : | | Traces |
| Aluminium : | | Traces |
| Lead : | | Appreciable amount |
| Zinc : | | Nil |

³ J. G. ANDERSSON, *Hunting Magic in the Animal Style*. BMFEA 4. 1932, pp. 221-317. BERNHARD KARLGREN, *Some Weapons and Tools of the Yin Dynasty*. BMFEA 17. 1945, pp. 101-144. MAX LOEHR, *Ordos Daggers and Knives*. Second part : 'Knives'. AA 14. 1951, pp. 77-162.

⁴ MAX LOEHR, *op. cit.* figs. 69, 81.

⁵ Cf. J. LOEWENSTEIN, *The 'Eskimo Ulu' in the Malayan Neolithic*. MAN 58. 1958, pp. 37-41.

Zur Terminologie der Konstruktionsteile eines Hauses bei den Kariña (Kariben) von Venezuela. – Während eines kurzen Aufenthaltes bei den Kariña (Kariben) im Süden des venezolanischen Staates Anzoátegui im Februar dieses Jahres (1961) bot sich die Möglichkeit, die Terminologie der Hauskonstruktion aufzunehmen, da gerade ein Mann dabei war, ein Haus zu bauen.

Die Kariña wohnen im allgemeinen in Hütten (*aito*) von viereckigem Grundriß, die innen oft in zwei Abteilungen gegliedert sind. Das Dach ist giebelförmig und mit Blättern der Mauritiuspalme (*Mauritia flexuosa*) bedeckt.

Gerüstbau. – Man sucht einen geeigneten Platz und säubert ihn von der störenden Vegetation. Zuerst werden die Seitenpfähle aus oben gegabeltem Holz (*we:we*) eingerammt¹, je nach der beabsichtigten Länge des Hauses, fünf bis sieben an der Zahl. Funktionstechnisch heißen sie *i:xtfal*. Danach wird an der Vorder- und Hinterseite des künftigen Hauses, zwischen den Eckpfeilern der Längsseiten, je ein Pfahl (länger als die *i:xtfal*) in den Boden gesetzt, welche den First zu tragen haben. Diese Pfähle heißen *ere:tiri*. Auch im Zentrum des Hauses kommt solch ein Pfahl zu stehen, der *ere:tiri raxna:no* genannt wird. Damit ist das vertikale Gerüst des Hauses fertiggestellt.

Das horizontale Gerüst besteht aus drei Balken, die über die Seitenpfähle und die Mittelreihe der Pfähle gelegt werden, also Dachgrund und First darstellen. Die seitlichen Balken heißen *i:xtfal erexta:no*, der Firstbalken *ere:tiri əjta:no*. Die Terminologie zeigt, daß diese Balken gemeinsam mit ihren vertikalen Stützen klassifiziert werden. Die drei Dachbodenstützbalken, welche je an der Vorder- und Hinterseite, wie auch in der Mitte gelegt werden, heißen *fulupa:na*. Sodann wird ungefähr einen halben Meter oberhalb der seitlichen Querbalken (*i:xtfal erexta:no*) und zu ihnen parallel, ein weiterer Balken gelegt, der über die Dachstützen (*fulupa:na*) läuft und *yaro:tiri - apo:xni* genannt wird. Von diesem ausgehend und diesmal parallel zu den Dachstützen verlaufend, werden in einem halben Meter Abstand zueinander kurze Bälkchen in Richtung auf das unterste Dachende gelegt, die man *yaro:tiri* nennt. Dann erst wird das Detailgerüst für die Dachbedeckung aufgelegt. Dieses besteht aus fünf bis sechs Reihen von Balken (*fosti:yaʔə*), die in der Längsrichtung des Daches verlaufen. Darauf legt man, im Sinne der Dachneigung, in einem Abstand von 70 bis 100 cm die Deckenstützen *va:ra*² darüber. Alle Gerüstteile werden nun sorgfältig mit Lianen (*wecu:cu*) verbunden, und damit ist die Gerüstkonstruktion fertig. *D'a:ti simü potixmi* „jetzt ist das Haus verknötet“, pflegt man den Abschluß dieses Teils der Konstruktion zu nennen.

Dachdecken. – Das Dach heißt *ixpiapu:ru*. Die notwendigen halbtrockneten Blätter der Mauritiuspalme (*miriʔi*) liegen bereits neben dem Gerüst aufgestapelt. Man beginnt vom unteren Dachende ausgehend die Palmwedel gegen den First zu zwischen den *fosti:yaʔə* einzuziehen. Ein Teil der Blätter kommt nach der Dachoberseite zu liegen, während der andere Teil auf der Dachunterseite eingefädelt wird. Die unterste Reihe wird *no:smosexke* genannt, die darüberliegende zweite *e:pono*, die dritte *io:Okoro:no*, die vierte, *io:Okoro-paiximino:re*, die fünfte (sie fällt bei kleineren Konstruktionen weg) *añato:ne*, die sechste und oberste, die direkt an den First anstößt, *ere:tiri pokoro:no*.

Wände. – Die Wände können entweder ebenfalls aus Mauritiuspalmwedeln sein oder auch aus dem in Venezuela *bahareque* genannten Gemisch von Lehm (*aku:ru*), Wasser (*tu:na*) und getrocknetem Gras (*bo:i*). Die Kariña nennen dieses Gemisch *yakaru:ru*, die Wand aus Palmwedeln heißt *anəpu:θiʔ*. Auf alle Fälle werden die Wände vorher mit einem Gittergerüst aus Bambus (*gua:ma*) ausgestattet, über das dann entweder die *miriʔi* oder der *yakuru:ru* gegeben wird. Im letzteren Fall wird die Mauer mit Kalk (*amuyoto:po*) bestrichen, den man entweder direkt aus der Erde holt oder „im Geschäft kauft“.

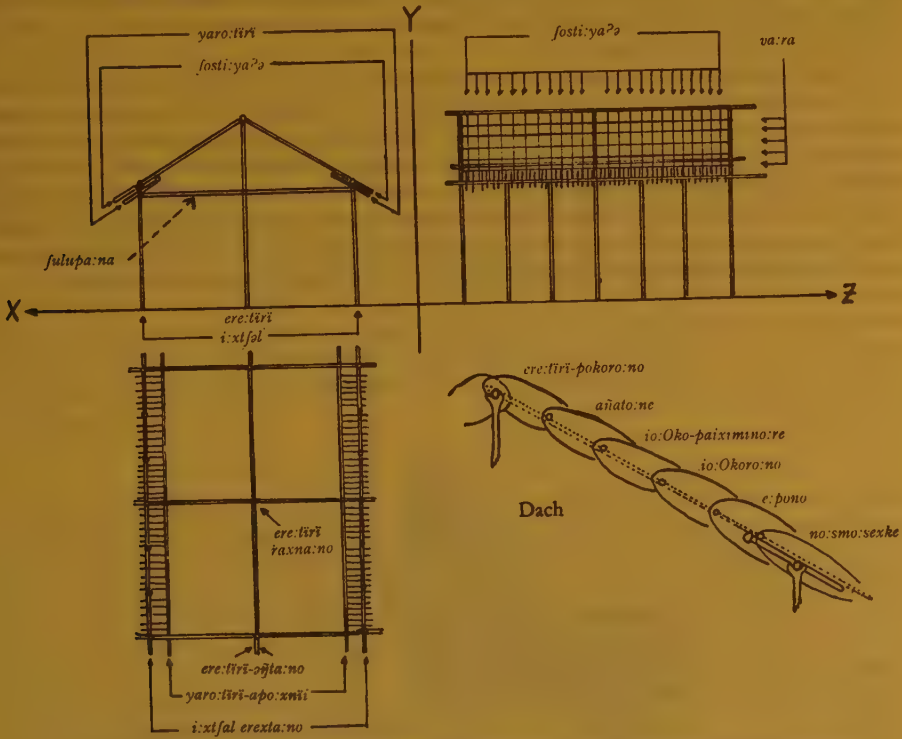
Tür. – Für die Türe (*pie:nal*) wird neben einem der vertikalen Pfähle (meist an der Frontalseite) ein Pfahl eingerammt, der vom Boden bis zum Querbalken reicht und eben-

¹ Als Holzart wählt man den Cartán (*Centrolobium paraente*), von den Kariña *aru:pua* genannt.

² Ob dieses Wort karibisch ist oder vom spanischen *vara* „Stab, Leiste“ kommt, konnte ich nicht feststellen.

falls *ere:tiri* genannt wird. Ist die Tür an der Seitenwand anzubringen, wird dasselbe gemacht, nur daß der zusätzliche Pfahl dann, wie die Seitenpfähle, *i:xtfal* heißt. Die Tür bleibt meist offen. Das Eindringen der Haustiere verhindert man zumeist durch Einrammen von 30 cm hohen Pflöcken zwischen den Türpfosten. Nur selten wird die Türöffnung mit Matten verhängt.

Bei Gelegenheit des Hausbaues scheinen keine besonderen Feste gefeiert zu werden ; jedenfalls sind mir bisher keine bekannt geworden.



Terminologie der Konstruktionsteile des Hauses bei den Kariña (Venezuela)

Die Termini für die Konstruktionsteile lassen sich also folgendermaßen klassifizieren:

- 1) die Seitenpfähle (*i:xtfal*) und die Firstträger (*ere:tiri*, *ere:tiri - raxna:no*) werden den auf ihnen liegenden horizontalen Balken (*i:xtfal - erexta:no*, *ere:tiri - əjta:no*) zugeordnet;
- 2) die Dachbodenstützen (*fulupa:na*) und die untere Dachauflage (*yaro:tiri*) werden verschieden bezeichnet, wobei bei den letzteren die Längsbalken (*yaro:tiri - əpo:xnii*) und die Querbalken (*yaro:tiri*) als zusammengehörig betrachtet werden ;
- 3) das Detailgerüst für die Dachbedeckung hat eigene Bezeichnungen, wobei längs-laufende (*fosti:ya?ə*) und querlaufende (*va:ra*) Balken unterschieden werden ;
- 4) für die eigentliche Dachbedeckung gibt es eine spezifizierte Terminologie, nach der jeder einzelnen Reihe eine eigene Bezeichnung zukommt.

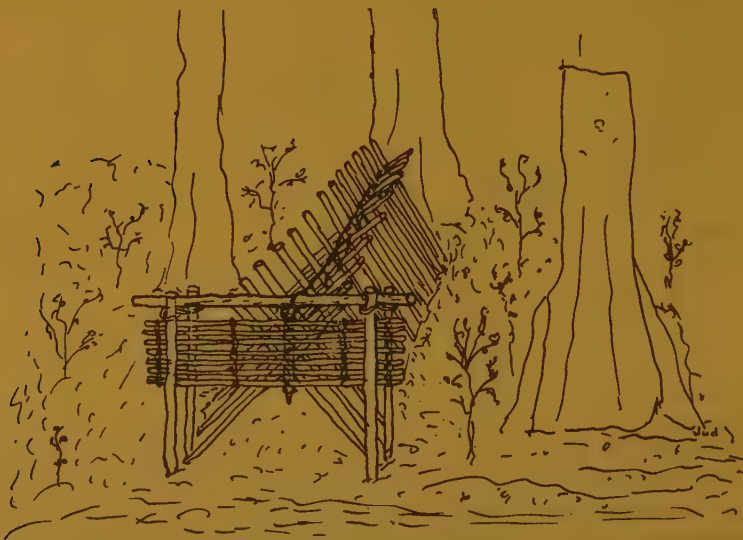
HELMUTH FUCHS.

Nose Piercing, Stone Adzes and Pig Traps at Mundanghai (New Guinea). – Mundanghai is a village in the coastal hills to the south of Wewak, about six hours' walk from there.

1. Nose piercing. This custom, which is also found in other parts of New Guinea, e. g. in the Bismarck mountains, is practised by women. There are no special ceremonies connected with it now, people told me. One woman pierces the tip of another woman's nose with a thorn. The women wear little sticks in the holes to prevent them from disappearing through natural growth. At times of festivals the women stick the yellow crest feathers of the white cockatoo into these holes. Nose piercing is perhaps a remnant of a former initiation ceremony.

2. Stone adzes I found in many places along the Sepik and Ramu Rivers.

In Mundanghai people still remember the time when the first iron axe was brought to the village. Every day another man was allowed to use it for his garden work. They had received it in payment from a German farmer. Before that time only stone axes or adzes were used in Mundanghai. They were made there. The men went to the Ibugut River, where they found suitable stones. When a good one had been selected, another stone was thrown on it. The split-off parts were ground into axes and adzes. Stone adze blades can still be found in the houses nowadays, but they are very seldom used.



Pig trap at Mundanghai

3. Pig traps. It is certainly not easy to catch and hold a live pig in a trap, especially a wild one. Imagine a wild boar being trapped! He will use all his fierceness and strength to break away. The Mundanghai people catch the pigs alive. Traps are often set in the bush, far away from the village; the dead pigs decay very soon. This trap is different from the ones I saw on the bank of the Tauya River, which is a tributary of the middle Ramu. The traps in that region kill their victims. Mundanghai people use their traps for wild pigs as well as for tame ones. The reason why they do not want to kill the pigs is probably this: The village pigs roam the woods just as the wild pigs do. So they too will be caught once in a while and can be released unharmed. The trap looks like a long crib. It is almost the same for wild and for tame pigs. Two rows of strong poles about two and a half feet apart are driven into the ground with a heavy stone or with the back of an axe. A series of X's will be formed, the poles of one row meeting those of the opposite one. The poles of either row are about three or four inches

apart. All the poles forming an X are tied together with very strong lianas. At one end the trap stands against and is tied to a tree, which makes it impossible for the trapped pig to break through there. The interior of the trap is very low, so that the pig has to crawl in and cannot apply all its power to destroy its prison. In front of the structure stand four strong poles rammed into the ground, two on either side of the entrance. They are about two yards high. A big cross-pole, which is fastened between them at their upper parts, keeps them assunder and allows the sides of a trap-door to slide up and down between the four poles. The trap-door consists of many thin sticks, which are kept in position by three cross-sticks. The central stick is thicker and is pointed and protrudes some inches towards the earth. With a rope which is fastened to the trap-door, the latter is lifted and kept hanging. The rope leads over the cross-beam and from there into the trap. A small pointed stick at the end of the rope that keeps the trap-door hanging in position, is sunk into a fresh piece from a sago tree. As soon as the pig has crawled into the trap to get to the sago, it touches the little peg: the rope is released, the trap-door falls down and its central stick bores itself into the ground. To prevent the pig from moving the door, a strong rope consisting of several lianas is fastened to both sides of the trap-door, going round the high poles in front of the entrance.

This trap is called *barowakem*. If a village pig is to be caught, a woman lures it into the trap after having put some sago into it. Her husband sits in the nearby house watching the pig crawling into the trap. As soon as it has crept in far enough, he cuts the rope which holds the trap-door and which is fastened in the house. Now it is easy to tie the pig's legs, reaching with one's hands through the holes between the poles of the trap.

H. AUFENANGER.

The Swat Pathans¹. — In the spring of 1957 I heard people in Mingora and Saidu Sharif, Swat, warmly recall FREDRIK BARTH. Three years before he had undertaken rough travel through the Kohistan reporting results in "Indus and Swat Kohistan, an Ethnographic Survey" (in: Studies Honouring the Centennial of Universitetets Etnografiske Museum, Oslo, 1857-1957; published in Oslo in 1956). In the present book he confines himself largely to the *oikumene* of Swat, the main valley south of Bahrein, a much more pleasant region to work. Despite small differences with some of his generalizations, I think the work is of superb quality. Readers who do not know Swat, or Pathans, or even South Asia in general will have little idea of the difficulty of making consistent sense out of unformalized organizational patterns in this area. Furthermore, in my experience the Pathans of Swat are disinclined to conceptualize their own culture rigorously (unlike, say, the Plains Indians of the western United States)².

The introductory chapter describes the problem to be examined, namely, the organization of political power in Swat, one of the few surviving princely states left out of the nearly 500 that belonged to former undivided India. This power is of two

¹ BARTH FREDRIK, *Political Leadership among Swat Pathans*. (London School of Economics, Monogr. on Social Anthropology, 19.) 143 pp. in 8°. With 8 fig. and 2 maps. London 1959. The ATHLONE Press.

² It may be appropriate to call attention to references about Swat unmentioned in BARTH's bibliography. SHER AFZUL KHAN BARIKOT, *Tā'ruḥ Swāt* [Introduction to Swat], Karachi, c. 1955, in Urdu, is general and descriptive. So is MUZAFFAR HUSSAIN, *Armakhāni Swāt; yāni Pākistāni-riāstun mē riāsat Swāt ki ser* [Precious Gift of Swat: Being a Visit to the Pakistan State], Mingora, Swat State, c. 1951, which is also in Urdu. TASSADUQ AHMAD MAKHDUM, lecturer in the Department of Sociology at the University of Panjab, has written a Master's Essay on the Social Institutions of Swat. Some libraries (including the Wilson Library of the University of North Carolina) have this available on microfilm. There is an English history of Swat written by MOHAMMAD ABDUL GHAFOOR QASMI. Perhaps this is the same book to which BARTH refers without author and which bears the same title. It was published in Peshawar in 1940. Apart from BARTH, MAKHDUM is the only social scientist who has written on the culture of Swat. (The reviewer has field notes based on three month's research in the state.)

types : coercive authority based on physical force in small local groups and, in larger populations unmarked by clear-cut territorial limits, alliances that form, split, reform, and oppose one another. Limited attention is given to the dominant power exercised by the Ruler of this Hindu Kush mountain state.

In Chapter Two the author describes the dead-end valley of Swat which, together with its side valleys, lies north of the Peshawar plain. Maize, wheat, and rice are the principle food crops but they rarely enter trade. Irrigated land below 5000 feet supports two crops annually and such land is controlled by Pathans rather than by Dardic-speaking or other ethnic groups in the region. As his title indicates, BARTH is mainly concerned with the densely aggregated valley Pathans, who he estimates, comprise 400,000 of the state's 550,000 people. A short historical sketch of the Swat Pathans reminds the reader that they belong to the Yusufzai division of that Muslim ethnic group. Yusufzai invaders came to Swat between 1500 and 1600 A. D., the last Pashto-speaking people to enter and conquer the land. Today the Yusufzai give their name to the well-nigh autonomous central government which is not only recognized by Pakistan but is said to be connected with President Ayub Khan through marriage in the Ruler's family. Pathans recognize ranked, endogamous castes within their body. Thus landlords or gentry marry gentry. On a lower level stand politically and economically dependent tenants, blacksmiths, barbers, laborers, and shepherds. In a special position are saintly families which have been granted land and share the high rank claimed by gentry. Members of all three categories inhabit a single village or ward of a village and come under a ward chief who, occasionally, is a Saint. In cases where he is a landlord, all other landlords, i. e., his lineage mates, are potential rivals for his power. Against them he must vigilantly consolidate his position. The chief's center is the men's house of the ward in which he lives. Here he dispenses gifts and hospitality and receives allegiance from men who acknowledge their dependence. In the past more than today such followers were counted on to defend a man's rights by force if necessary. Common ward membership does not itself create political supporters. They are secured only as men from a chief's own and other wards acknowledge their obligation to him.

The social structure through which chiefs strive for support and power is examined in the third chapter. There are first the 13 regional subtribes (mostly designated as *khels* or by the suffix *-zai*), each of which has its own region. A region is subdivided into local areas and these into villages each associated with definite land. Some villages are said to contain up to 10,000 people, but I would call Mingora and Thana (the latter in Malakand Agency, as BARTH admits, not Swat) small cities, not villages. A village is subdivided into wards and these are the real administrative units headed by chiefs. In two-ward villages so-called upper and lower wards are common but do not engage in organized rivalry. Each ward contains a common mosque and supports its own *imam*. Within the ward are from 40 to 80 houses, each occupied by a household, usually a nuclear family. When not a nuclear family, the members pool incomes and maintain a common kitchen. A senior male represents the household to outsiders. Patrilocal residence does not last long enough to produce extended families except among prosperous landlords. Here too they are terminated when the father's death brings division of the land between brothers. Residence in territorial units is by choice (a point BARTH might emphasize even more than he does), even though the names of the regions imply wholly patrilineal descent from an ancestor who in the 16th century received the land. Nikbi khel, a region west of the Swat River at about the latitude of Mingora, contains about 40,000 people or 10,000 adult men of whom only 2000 belong to the Nikbi khel by descent. The ratio is apparently similar in other regions.

Vertically the social system divides into nonlocalized, ranked, mostly hereditary strata called *qoums* or castes. My impression is that BARTH has overformalized the explicitness of both the number and nature of the castes and their hierarchical arrangement. People are much more confused about this matter than the ethnographer admits. The correlation of castes with occupation, although qualified by BARTH, is still a bit too strong. Every Mullah is not a "priest" (*imam*) or even a scholar ; there aren't enough

mosques to support all the adult men of this caste. The significant landowning caste BARTH names Pakhtun. It is never made wholly clear by BARTH (nor by informants with whom I worked in Swat) how Pakhtun differs from Pathan. Following the third chapter, the word Pakhtun is regularly used and Pathan falls into disuse. I understand BARTH to be distinguishing the vale's hereditary landlords from other Pathans by labelling the former Pakhtun. Pakhtuns, who number about 80,000 people in Swat, are not the highest ranking caste in Swat. They are outranked by Saints and Sayyids, for example, though here we deal with mixed criteria of rank. Pakhtuns are rich and therefore powerful. Saints and Sayyids are noble by descent, first of all. Except for hypergamy, marriage should be with equals. Caste functions within limits to fix a person's occupation, regulate marriage, and political role. After all, a man who is neither Pakhtun nor Saint can only be a follower in Swat, not a leader.

Now we come to the segmentary, noncorporate, nonexogamous, patrilineal descent groups (*khels*). Such groups are supported by strong but ideal sentiments of masculine dominance, great respect for the father and his brothers, and mutual trust between brothers. In no case does a lineage section ever act as a unit. Among Pakhtuns rights to land and to the status of Pakhtun are validated by tracing patrilineal descent to one of the major lineage segments of the 16th century conquerors, between whom the lands of Swat were supposedly divided by a Saint. Actually non-Pakhtuns (and non-Saints) do own land. BARTH, like the Pakhtuns themselves, gives little consideration to such manifest behavior; perhaps because it doesn't bear on his topic.

In contrast to territorial groups, caste, and, primarily for Pakhtuns, unilinear descent groups, which in each case the individual tends to regard as unchangeable, there are other relationships that a person feels he can alter through his own actions. These are described in Chapter Four. Rites de passage at birth, circumcision, marriage, and death bring together even absent residents of a ward, regardless of caste or kinship, cooperatively to perform the rite for a fellow member. Reciprocity is expected. Since a bride resides in her husband's ward, individuals grow up to see the ritual association as constituted of agnates and their neighbors. When men become estranged, even kinsmen, their ritual connections also cease. In addition a person attends ceremonies, if invited, in villages where his wife's or his son's wife's sisters and other relatives have married. In this way he comes to participate in ceremonial associations beyond his village and through them extends his contacts. The associations, or, rather, the ceremonies in which the association operates, offer men opportunities to strengthen political relationships. A chief or anyone gains prestige by the number of visitors from other villages who attend his ceremonies. Next we come to relationships created through marriage. Marriage brings about only weak affinal bonds between families because it makes a woman "part of her husband's group" (*khel*?). She loses all parental protection as well as inheritance rights in the estate of her father and brothers. Although affinal ties are weak, marriages may be manipulated in hopes of creating political alliances. These are maintained through the reciprocity that affinal kinsmen practice in rites of passage. Also the marriage tie is durable. Senior kinsmen arrange a marriage and, despite the repugnance of the custom in Islam, help settle the bridewealth (a term BARTH uses for *mahr* and dowry as well as to cover the cash payments to the girl's father). The large proportion of intervillage marriages are due more to necessity than choice; that is, the village lacks an eligible woman.

Other groups are organized through unwritten contracts, most of them voluntary, with a leader. Pathans regard any differentiation of functions between cooperating persons dyadically and as implying an element of dominance by one partner over the other. In this category we have relations of service (craftsman – buyer, tenant – Pakhtun landlord, landlord – craft specialist), as well as the men's house group, and the relationship of devotee to a Saint. Such relationships are discussed in Chapter Five. Most payments for service and for rights to land and houses are made in kind, not cash, so that we find a variant of the *jajmani* system in full swing. Anyone in Swat who accepts remuneration renounces his autonomy for unlimited subordination. In all such relationships power

lies clearly with the landowner (ideally a Pakhtun) who makes the contract. It is a seller's market! This is an excellent chapter, replete with insight, though the concept of slave could have been qualified a little. The attraction of the men's house is well described. In return for accepting its pleasures, a man submits to the authority of the chief who presides over the building. In the same way a Saint, through ownership of the graves of saintly ancestors, maintains his authority vis-à-vis devotees. A brief section in the chapter explains how demagogues with moderate sanctity, in Swat and elsewhere among Pathans, can build up followings for brief campaigns or rebellions (like those against the British).

Chapter Six reviews land tenure and the system of periodic redistribution, *wesh*, now largely discontinued. Each Pakhtun landlord owns one or more shares of land in the large area claimed by his segment of descendants of the lineage ancestor. This share covers lands not consolidated in one place. Formerly a man owned not land but rights to certain shares. Every 4, 5, or 10 years all fields were reallocated to members of the descent segments in the region. Sometimes lots were cast to see what land would go to which component subsegment. Subsegments, thus, were permanently attached to no region in the descent group's territory. Land allotted to Saints or to the village carpenter was permanently allotted and nonlandowners did not move. The Pakhtun who acquired all or part of a village upon reallocation was required to win the loyalty of people living there and to organize them for his and their defense. Today when land is sold it is not the share that is transferred, for that carries membership in the descent group, but only the land, which reduces a man's share. If a man sells all his land he loses his share, his lineage membership, and his Pakhtun status.

With Chapter Seven we come to the central topic of the book, the authority and following of chiefs, called *khans* (they come in grades), who inherit their title patrilineally. In the same way land, the fundamental basis of authority, is also inherited. The leader holds together a group consisting of all persons whom he can mobilize in the face of conflict. BARTH has already shown us some of the bases on which commitment of followers is secured. Now he emphasizes the importance of the contractual arrangements, discussed in Chapter Five, for this purpose. These arrangements give landlords holds over people. But a *khan* is never secure in his following. Some followers belong to two or more groups; others are loosely committed. Proverbially Pathans fight over women, gold, and land but precisely how parties participate in such disputes as corporate groups is not overly clear. I think I know why. Nowadays, it is my impression, parties exist and *khans* compete for followers largely to maintain a large body of followers, or for the sake of show. But land and the wealth derived from land are still important supports of authority and so is honor. Affronts to honor must be avenged. In doing so appropriately, the avenger can actually enhance his honor and build more authority. Feuds stem from affronts to honor, because any unrevenged murder is a stain on the honor of the whole family of the deceased. Responsibility for murder, though, rests primarily on the murderer and the obligation for revenge is also individualized, even though it can be delegated by a chief. Formerly the lineage as a whole had much more stake in such matters.

It should be stressed that political power is hardly limited to the administrative units called wards or to members of unilinear kin groups. Chiefs control craftsmen and tenants whom they do not themselves employ. Hence they share these followers with other, potentially rival landlords. This is not what obtained in the days when wards had fortified towers and were little principalities. In one or two regions, including Sebuji where the Khan Bahadur Sahib lives, all landowners of a ward – members of the same lineage and caste – still use only the craftsmen of that ward who have been appointed by the chief. All the ward is effectively subordinated to the chief. He wields definite sanctions in a clear-cut area. The power of the Khan Bahadur is related to this system as well as to the way he has forestalled attempts by the Ruler to get him to ease up on restrictions as other *khans* were doing in the newly established climate of security. Nowadays the rivalry of *khans* helps to maintain the central power of the

state. The same ward may have several chiefs, each with his own men's house, and none too powerful. Clearly chieftainship is unstable in Swat and hardly corresponds to the idea of chieftainship in textbooks of ethnology. Of course, it can be argued, as BARTH properly doesn't, that we are dealing only with a broken down system that once approached closer to type. But theories of degeneration that excuse serious study of a phenomenon will only prevent our knowledge of human behavior from expanding.

Saints, the category or caste to which the Ruler of Swat himself belongs, plus a miscellany of other special statuses are discussed in Chapter Eight. Saints who own land and hence acquire a certain amount of political power are the main subject of discussion. They play a role as mediators in disputes between Pakhtuns, for which service they receive gifts of additional, relatively poor land. When a vanquished party in a feud wishes to make his submission, a Saint is also called. He arranges for the defeated party to offer a woman in marriage. He may also arbitrate, acting impartially. His role is not true law for the Saint (unless he be the Ruler or a judge in the Ruler's courts) can rarely enforce his decision except through public opinion, which lacks teeth. To reach a workable solution requires both verbal facility and great skill on the part of a saintly leader. The authority of Saints is founded on the awe they inspire and on their deeds of moderation, holiness, piety, and restraint.

Next (Ch. 9) BARTH examines alliances of political groups, each consisting of a leader and followers. Alliances represent larger political organizations that eventually culminate in two grand, dispersed political parties. These two parties, that run the length of Swat, lack any reality as they are never mobilized. Mainly between neighboring regions are alliances clearly expressed and occasionally mobilized. Marriage helps cement an alliance (though marriage also occurs *between* alliances, provided they are not in a state of war). Formerly all war was carried on through alliances but these organizations never intervene in blood revenge. The tension inherent in opposed alliances in a particular region ramifies because of the way it inspires each of the two to join an alliance in a neighboring region which is connected with other allies elsewhere, and so on, culminating in state-wide blocs. Allies support each other in conflicts over field borders, irrigation water, and crop damage. Reallotment of lands (*wesh*), when it got down to the individual level where equivalence had to be established in terms of a man's hereditary share, often brought about sharp disputes between agnates that made them call on their allies for support. It was the line of tension inherent in the social system between agnates who inherit a paternal estate that prevented descent groups from ever fusing for political purposes and gave scope for the development of political groups and alliances between men from different lineages. On the other hand, collaterals do belong to the same party and are forced to remain organized together in defense against outsiders. Their common opposition to a third force actually restrains expression of the tension between them, at least for a time. Secession of some agnatic collaterals (which means fission of an alliance) occurs when the rivalry between them increases as the alliance grows in size and power. Through fission, the growth of an alliance is kept in check. In terms of witchcraft theory it is interesting to note that only the evil eye of allies is dangerous.

In meetings of *jirgas*, local alliances reveal themselves through their representatives. Formerly large, formally organized assemblies of landowners, who were also household heads and belonged to a single descent group, were more common. They provided opportunity for alliances in an area to oppose each other in public debate. *Jirgas* still arrange for public works, like roads or irrigation developments, but their primary function is not administrative. They allow arbitration to proceed between opposed landlords or alliances of landlords. When arbitration fails BARTH describes how the allies are outrightly mobilized, perhaps, first, by the members coming to the men's house of a chief of the bloc and there making public declaration of loyalty. This they do simply by coming individually to sit for some twenty minutes. If mobilization continues, men mass at the men's house. It is now that a Saint may be called to mediate. Massing may lead to war. Death in war does not demand blood revenge for it causes no loss of honor. Battles lack any hierarchy of command and allies adopt only a small,

necessary amount of coordination. Alliances and state-wide parties also remain acephalous. In the last chapter we see how prominent men in alliances ("leaders" on p. 131 is a confusing word, since the alliances are said to be acephalous) today assist in state administration, for example, by collecting taxes in kind in their regions.

Why have centralized khanates not developed in Swat? Mainly because of the equal division of estates between the many sons of large landlords. A *khan* could try through violence to extend his area of control. But he was likely to touch off an affair of honor and so spur revenge (an individual matter in which alliance strength was of little significance) that might cut short the adventurer's career. Also, a leader who was expanding created opponents more rapidly than clients. As he seized the neighboring land of agnatic collaterals and sent the owners into exile he came up against more distant collaterals who were divided between opposing alliances. They united in defense against the danger he represented. Such joining together of formerly opposed parties cost him potential allies. Jealous rivals at home also intrigued to replace too successful a *khan*. The figure they installed in office was later abandoned in order to restore balance between political groups.

The tenth chapter gives the history and a sketch of the organization of modern Swat state. The state did not emerge through the strategy so far described but by virtue of a modern army. A concluding chapter describes Pathan social structure in terms of complementary opposition between the two types of leaders, Saints and Pakhtun chiefs. Their opposition helps to prevent complete anarchy.

Conversant in Pashto, BARTH probably secured a wealth of concrete detail but he deliberately gives only the main structural lines of the pattern. He sought to create an abstraction several flights removed from the data of observation. Yet I cannot help adding my voice to FRANCIS L. K. HSU's demand for more content in addition to structure³. Despite this criticism, which is made not of BARTH but reflect limitations I perceive in sociological anthropology, I found this a valuable, stimulating book. Anthropology would be poorer without it. Now that Dir has become as accessible as Swat, it would be worth while to follow up this study with a comparable investigation of the Pathans of the former principality.

JOHN J. HONIGMANN.

Der Lung-Drache Chinas und die Regenbogenschlange. – Im Aufsatz J. LÖWENSTEINS über die Regenbogenschlange (Anthropos 56, 1961, pp. 31-40) wird dieser Glaube a. a. auch bei Völkern nachgewiesen, von denen aus guten Gründen angenommen wird, daß ihnen mehr oder weniger verwandte Gruppen in den Aufbau der früh-chinesischen Hochkultur mit eingegangen sind, so bei Malaië (p. 32) und in der Südsee (p. 39), in Hinterindien allerdings, vorwiegend bei Pygmäen. Nun wird in China der Regenbogen zu einer Mischung von *Yang* und *Yin* umgedeutet, nachdem er zuerst, gerade in seiner östlichen Erscheinungsform (Shiking 51, 1) für unheilvoll gehalten worden war. Soweit diesem Prozeß die Zölisierung des aus dem Krokodil abgeleiteten Regentieres (*Lung-Drache*) zum östlichen *Ch'endrach* parallel ging, könnte es doch wohl möglich sein, daß ein Regenbogenschlangen-Motiv aus später überschichteten Substratvölkern bei dieser allmählichen Aufhöhung zur Rolle eines himmlischen Wesens beträchtlich beigetragen hat. Diese Vorstellung kommt nämlich in chinesischen Märchen vor, wo der Regenbogen für eine Schlange erklärt wird, allerdings für eine zweiköpfige, ein Zug, der aber nicht unbedingt beibehalten worden sein mußte. W. EBERHARD, der im Anschluß an E. CHAVANNES sich darauf beruft, bringt dieses Motiv (Untersuchungen über den Aufbau der Chinesischen Kultur II/2. Monumenta Serica, Monogr. III, Peking 1942, p. 410) mit der Jüekultur, die auf eine Anpassung der austronesischen Gruppe an das Küstenleben zurückgeht, in Zusammenhang. Andererseits erwähnt aber derselbe Autor in einer Besprechung des Werkes von CHI LI, *The Formation of the Chinese People, an anthropological Inquiry*.

³ F. L. K. Hsu, *Structure, Function, Content, and Process*. American Anthropologist 61. 1959, pp. 790-805.

Cambridge/Mass. 1928 (Zeitschr. f. Ethn. 63. 1931, p. 426) einen pygmoiden Einschlag in der Bevölkerung von Anhui und Kiangsu. Er führt dafür einen Bericht aus dem 3. Jh. n. Ch. und „gewisse Erscheinungen anthropologischer Art“ in jenen Gegenden an, sowie Sagen, die B. LAUFER in der KUHN-Festschrift 1916 berichtet hat. Um dieser Tatsachen willen wird im Artikel „Drache“ in der neuen Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (Bd. 3. Freiburg 1959, p. 537/8) die Mitbeteiligung des Motivs von der Regenbogen-schlange bei der Entstehung des schwungvollen Bildes vom Himmelsdrachen miterwogen. Die Entscheidung in dieser Sache liegt bei der kunsthistorischen Analyse der verschiedenen Drachentypen.



AL. CLQSS.

Names for "God" Known and Used by the Wanyamwezi. – This topic has already been dealt with in the book by Father FRIDOLIN BOESCH, *Les Banyamwezi, Peuple de l'Afrique Orientale*, Ethnol. Anthr. Bibl. III, 2. Münster 1930. On pp. 26-39, F. BOESCH gives and explains fifty-five names for "God" which he gathered together from the Wanyamwezi people.

F. BOESCH understands "Wanyamwezi" in a rather *wide* sense, and his investigations cover a very vast range. Thus we find that he includes the Wasumbwa among the Wanyamwezi. The Wasumbwa are a small tribe which lives to the north-west of the Wanyamwezi. Nowadays, the tribal name "Wanyamwezi" is taken in a rather *stricter* meaning, viz. the natives who live around Tabora and to the north and north-east of Tabora) as the two focal points in an ellipse, it is precisely within the limits of this ellipse that the Wanyamwezi are to be found. There are about half a million Wanyamwezi. They live in an area slightly larger than Switzerland. The population thus delimited is, with regard to the language, quite homogeneous. The area around Nzega is that in which the Kinyamwezi language is spoken in its purest form.

Nowadays, the most common word for "God" among the Wanyamwezi is *Mungu*. BOESCH thinks that *Mungu* is a word of the Kinyamwezi language. But natives today agree in saying that *Mungu* has been taken over from Kiswahili. There is the puzzling fact that the word *Mungu* belongs to the *mu-mi* class of nouns for names of trees, and not to the *mu-wa* class which denotes names of personal beings. If the Wanyamwezi are asked for their own word for "God", they usually answer *Kube*. BOESCH derives the name *Kube* from the verb *ku-bi* "to be". And he translates *Kube* by "the Being One", "the One Who is". But that etymology seems to me unlikely for the following four reasons:

1) A phonetical comparison seems to show that the two words are quite different and independent of one another:



| | <i>Kube</i> "God" | <i>kubi</i> "to be" |
|----------------------------------|--|---|
| Word-tone or pitch | two low-level pitches  | mid-level – high pitch  |
| Vowel of first syllable <i>u</i> | very long and heavy, in the back of the mouth: open <i>u</i> | short and swift, in the front of the mouth: closed <i>u</i> (with lips more protruding and more closed) |
| <i>b</i> | The same in both words: bi-labial voiced fricative. | |
| Vowel of second syllable | In central or rather backward part of mouth, rather open <i>e</i> , short and fading out | <i>i</i> not quite in the front of the mouth, half long and vigorously stressed |

2) In *Kube*, the operative syllable seems to be the first one. On the contrary, in *ku-bi* the operative syllable is, without a doubt, the second. The first syllable is only the infinitive prefix, common to all verbs.

3) In Bantu languages, as in Semitic languages, our so-called auxiliary verb "to be" is practically non-existent. There exists only "to be *in a place*" or "to be *with a thing*". *Ku-bi*, by itself, is incomplete, mutilated. How could such a mutilation be chosen to mean "the Supreme Being"?

4) The discovery that God is "the Being One" is the result of a long history of philosophical thought, made perhaps for the first time by ARISTOTLE. Is it likely that such a perfectly polished diamond as "Ens", "Ens-a-se" be found among the soil-tilling and cattle-rearing Wanyamwezi?

The Wanyamwezi themselves often derive *Kube* from the verbs *ku-kuba* or *ku-kubanija* which both mean "to own, to add to one's property, to embrace". And they say: "*Kube* is the One Who embraces us all." But that seems to be an incorrect and merely popular etymology. A closer phonetical examination shows that the two words are different:

| | <i>Kube</i> "God" | <i>ku-kuba</i> "to embrace" |
|---------------|---|--|
| Word-tone |  |  |
| Stress | The <i>u</i> is very strongly stressed | The <i>u</i> of the second syllable is the least stressed. |
| Pronunciation | Legato | Staccato |
| -ub- | The same in both words: <i>u</i> open, <i>b</i> bi-labial voiced fricative | |

Conclusion: *Kube* is the Kinyamwezi word for "God". It seems to be so old that its etymological meaning is no longer clear. A more thorough comparative study of Bantu languages will perhaps one day succeed in bringing to light the true meaning of *Kube*.

Other names for God

Kube is often qualified by the epithet *Nyangasa*. *Nyangasa* is an adjective or a noun derived from *ku-gasa*, which means "to furnish", "to fit together", "to insert". *Kube-Nyangasa* thus means "the One Who furnishes us with what we need", "the One Who fits all things together". *Nyangasa* or *Kube-Nyangasa* is also sometimes used to denote the sun, especially the rising sun.

Limi is obviously the Kinyamwezi word for "the sun". According to what the people say nowadays, it is very difficult to see in the word *limi* a name for God. The same is to be said for *zyoba* which is the Kisumbwa word for "the sun", and about *lyuba* which is used for "the sun" in the south-western part of the Wanyamwezi territory. These three words *limi*, *kazyoba*, *zyoba* and *lyuba* do not seem to be authentic names for God.

Likubala is another name for God. The word is derived from the verb *ku-kubala*, "to count". *Li-* is a prefix adding the meaning of greatness. *Likubala* means "the Great Counter", "the One Who follows and counts every step".

The meaning of two other names for God, *Msumbi* and *Matunda* is quite clear. *Msumbi*, "the Creator", derived from the verb *ku-sumba*, "to create". And *Matunda*, "the Creator", derived from the verb *ku-tunda*, "to create". *Ku-sumba* is used in the southern part of the Wanyamwezi territory, and *ku-tunda* in the northern part. Both verbs mean quite clearly an activity which is absolutely outside the realm of human capacities, even beyond the human procreative power.

God may be called *Katema*. This name is derived from the verb *ku-tema*, "to rule". The *ka-* prefix adds the idea of greatness. This prefix is to be distinguished from another homonymous prefix *ka-* which adds the idea of being tiny, as in *kagoko*, "a little hen". *Katema*, on the contrary, means "the Great Ruler".

A very current name for God is *Liwelelo*. There is a common noun *welelo* or *liwelelo* which means "world", "universe", "creation". But in other contexts, *Liwelelo* is a proper noun, a name for God. Sentences such as the following are common:

Liwelelo lyatusumba, "*Liwelelo* (= God) has created us".

Liwelelo likigelaga ku banhu, "*Liwelelo* cannot be seen by men", i. e. is invisible.

Liwelelo ihanya, linyangalula, "*Liwelelo* is great, He can change everything", i. e. is almighty.

Kunu kw'igulu liko na lingi igulu; kunu lyuwikala Liwelelo, "Above the sky there is another sky; that's where *Liwelelo* is", i. e. God is transcendent.

Liwelelo linyahakelelwa, "From *Liwelelo* nothing can be hidden", i. e. God knows everything.

Such sentences as these show clearly that, for the Wanyamwezi, *Liwelelo* means "God", and God as distinct from, and beyond and above, the whole creation. They tell us, moreover, that the pagan Wanyamwezi have some elementary and quite correct ideas of the attributes of God: His almightiness, His omniscience, His transcendence, His invisibility, His being Creator.

The Wanyamwezi's belief in God is on the verge of fatalism. There is the very common sentence *Amanile Mungu*, "God knows it". But with the pagan Munyamwezi, this sentence does not mean childlike trust and confidence in God, Our heavenly Father. It rather expresses sad and reluctant surrender, avowal of one's own helplessness, unwilling but necessary acceptance of an evil which is inevitable. Thus, somebody who is in great trouble may express his despair by saying *Lyashigala Liwelelo, hw'ili limanile, iswe twilwa*, "Only *Liwelelo* is left, He is the One Who knows it, we can do nothing at all about it". That is the language of human surrender before the crushing greatness of God. Or again, somebody struck by great misfortune may be told by a friend: *Ii, Mwenekili umo uhayila, akakaniziwagwa* "Alas, that's as God wants it, God cannot be resisted".

Mdimi, "Herdsman", or *Limdimi*, "Great Herdsman" are not names for God. They mean an imaginary creature, a ghost who lives out in the bush and owns all the antelopes and other wild animals. The hunters try to win the favour of this ghost by offering him tobacco. Thus they hope to be successful in their hunt. Children may be frightened and brought to behave well by the words *Lyukujana limdimi!* "*Limdimi* will come and take you with him!" Again, *Mdimi* seems to be the protecting spirit of the secret sect of the Bumanga. The followers of this sect may say about one of its number who has gone to undergo its initiation rites: *X akajaniwa na Limdimi*, "X was taken away by the Great Herdsman". Wanyamwezi who have become Christians are likely to identify *Limdimi* with the Devil of the Christian teaching.

About the same may be said for the word *Katabi*. *Katabi* is originally a word of the Kifipa language. The Wafipa live to the south-west of the Wanyamwezi, on the heights east of Karema, around Sumbawanga.

In conclusion, we might add two important peculiarities of the relations between the pagan Wanyamwezi and God.

It would be very difficult to find convincing evidence of *prayer* being addressed to the Almighty.

Secondly, wherever *sacrifice* is offered, it is not God who is the object of their worship, but the spirits of their ancestors. For the Wanyamwezi, sacrifices offered to God have no meaning for the simple reason that He has no need of them. The aim of the many sacrifices offered is a pathetic effort to appease the anger of these spirits to whose agency the pagan Wanyamwezi attribute all the misfortunes, both big and small, which daily life brings.

PAUL SCHÖNENBERGER.

Politische Organisation in Zazzau 1800-1950. – Ein jüngst erschienenes Werk¹ befaßt sich ausführlich mit der Entwicklung der politischen Organisation des südlichsten der sogenannten „Sieben (echten) Hausastaaten“ (Hausa: *Hausa Bakwai* „Die sieben Hausa“), Zazzau, der nach dem Namen seiner Hauptstadt oft auch Zari(y)a genannt wird. Wie der Titel zum Ausdruck bringt, hat sich der Verfasser bei seinen Ausführungen auf den Zeitraum der anderthalb Jahrhunderte von 1800-1950 beschränkt.

Eine zwei Abschnitte umfassende Einführung macht den Leser zunächst im allgemeinen mit dem Objekt der Untersuchung vertraut. In deren erstem Teil, zutreffend „The Context“ genannt, wird das Land Zazzau über eine geographische Charakteristik und geschichtlich-ethnologische Daten in seiner Stellung unter den einheimischen Staaten Nordnigeriens und in den Hauptzügen seiner innerpolitischen Struktur gekennzeichnet, während sich ihr zweiter Teil mit dem Wesen und Wert der – größtenteils vom Verfasser selbst gesammelten – geschichtlichen und verwandten Unterlagen in kritischer Form auseinandersetzt. Im Anschluß daran bietet der Verfasser im zweiten Kapitel eine wohl-durchdachte, konkludente Darstellung einer eigenen These von der „Nature of Government“, in deren Sicht er in den Kapiteln 3-8 die Entwicklung der Herrschaftsformen in dem von ihm promiscue Zaria und Zazzau genannten Staates konsequent verfolgt und bewertet.

In diesem Kernstück des Werkes hat SMITH auf der Grundlage umfangreicher Materialsammlungen über die sozialen und politischen Einrichtungen der „Habe“ und der Fulani von Zazzau und unter ständiger Berücksichtigung aller an dem hier vorliegenden mehrfachen Strukturwandel eines ansehnlichen politischen Gebildes beteiligten ethnischen Faktoren die Wege aufgezeigt, welche die Zazzauherrschaft während der letzten drei Phasen ihrer Geschichte in ihrer inneren Entwicklung genommen hat: Im Zazzau der „Habe“, der Fulani und dem der britischen Suzeräne. Die Herrschaft der Hausa oder, wie gleich anderen in der letzten Zeit sie nunmehr auch SMITH benannt hat, der „Habe“, in Zazzau, die nur noch in den ersten vier Jahren des in diesem Werk berücksichtigten Zeitraumes bestand, wird dabei vom Verfasser an Hand der von MALAM HASSAN für den Nachfolgestaat Abuja geschilderten Verhältnisse charakterisiert. (Cf. Kap. 3 „Government in nineteenth-century Abuja“.) SMITH beruft sich in diesem Zusammenhang auf das Zeugnis jenes eingeborenen Autors, nach dem sich in dem politischen System der nach Abuja geflüchteten Zazzauleute nichts geändert habe. (Cf. p. 11.) (Bei der im Jahre 1804 erfolgten Eroberung Zazzaus durch die Fulani floh bekanntlich der letzte Hausaherrscher dieses Staates zusammen mit seinem Gefolge nach Süden, wo sich um Zuba der später Abuja genannte Staat der Zazzau-Hausa entfaltete.) Die angesichts einer solchen Verfahrensweise wohl in jedem Leser aufkommenden Bedenken sind auch von SMITH teilweise bedacht, jedoch nicht hinreichend beseitigt worden.

SMITH hat in diesem Werk in seiner Gesamtheit eine kaum übersehbare Fülle von Details über die herrschaftliche Struktur und Organisation eines sogenannten Hausa-staates und über die Bedeutung und Funktion ihrer politisch-sozialen Institutionen unter Beachtung eines mehrfachen geschichtlichen Wandels zusammengetragen. Es erhebt sich bei ihrer Betrachtung jedoch unabweisbar die Frage, ob der hier ebenso wie im Falle anderer politischer Gemeinwesen dieses mannigfaltig geschichteten ethnischen Bereiches vorliegende äußerst vielseitig und kompliziert struierte Komplex von sozialen und politischen Ämtern, Titeln und Funktionen in allen seinen ursächlich-geschichtlichen Bindungen bereits so eindeutig erkannt worden ist, daß seine die innere Ordnung eines innerafrikanischen Staates bestimmenden Institutionen unter den Aspekten eines ihm völlig wesensfremden wissenschaftlichen Denksystems interpretiert werden könnten. Eine eingehendere Beschäftigung mit dem SMITHschen Werk muß zwangsläufig zu der Feststellung führen, daß eine solche Kenntnis des Stoffes auf seiten des Verfassers nicht durchweg gegeben ist.

Das ganze hier vorliegende Werk von SMITH ist von einer beträchtlichen Anzahl inhaltsbezogener Ausdrücke der Hausasprache durchsetzt, insbesondere dabei von Be-

¹ M. G. SMITH, *Government in Zazzau 1800-1950*. xii-371 pp. in 8°. With maps 3 and 4 genealogies. London 1960. Oxford Univ. Press for the Intern. African Inst.

zeichnungen für Ämter, Titel und Würden aus dem Bereich der Zazzauherrschaft in ihren verschiedenen der Thematik des Buches entsprechenden politisch-geschichtlichen Phasen. Diese Form der Darstellung kann von afrikanistischer Seite aus mancherlei Gründen nur begrüßt werden. Es dürfte indes wohl recht fraglich sein, ob damit auch Lesern anderer Disziplinen gedient ist. Zunächst einmal wäre in diesem Zusammenhang zu beanstanden, daß die erwähnten Hausawörter an keiner Stelle des Werkes in zusammenfassender Form eine Erklärung oder Beinhaltung erfahren haben. Sofern überhaupt Angaben zur Bedeutung eines solchen Wortes gemacht worden sind, finden sie sich verstreut an den verschiedensten Stellen des Textes, oftmals dabei noch nicht einmal an der ersten Stelle ihres Vorkommens. (Nur die Ämter der „Habe“-Organisation von Zazzau [Abuja ?] sind im Appendix A zusammengefaßt und bezüglich ihrer Bedeutung und Funktion annähernd erklärt worden.) Eine Anzahl von Hausausdrücken dieser und ähnlicher Art hat durch SMITH keinerlei Erläuterung erfahren, andere sind falsch oder sehr unzureichend interpretiert worden; wenigstens läßt sich ihre Beinhaltung nach SMITH nicht mit den entsprechenden Ausführungen berufener Kenner des Hausa in Einklang bringen. Ein Gleiches gilt auch für verschiedene vom Verfasser vorgenommene Angaben über bestimmte geschichtliche und ethnische Verhältnisse innerhalb des von ihm berücksichtigten Raumes. Er hat es darüber hinaus geflissentlich unterlassen, die ältere Geschichte Zazzaus zu bedenken, selbst an solchen Stellen, an denen er auf der Grundlage seiner eigenen Materialsammlungen mit den auch in der heutigen Ordnung noch immer wirksamen Resten jener Vergangenheit in Berührung gekommen ist. Im Folgenden sind einige Beispiele der genannten und anderer Arten zusammengestellt worden.

1. Nicht erklärt: [Amt des] *Lifidi*. – pp. 96, 97¹, 170 „*lifidi* heavy (armoured) cavalry“. Trotz dieser Erklärung ist p. 335 zu lesen: „*Lifidi*. In charge of the '*yan lifida* (the foot-soldiers wearing quilted armour).“ – Cf. dagegen R. C. ABRAHAM and MALAM MAI KANO, Dictionary of the Hausa language, s. l. 1949 (im Folgenden als A. zitiert): *dán lífídí* m., pl. '*yán* ~ cavalryman dressed in protective quilting.

p. 130 (passim) *Sarkin Lifidi*.

p. 97 *Sarkin Dakaru*. – Cf. gleiche Seite oben „... infantry (*dakaru*)“.

p. 351 *Sarkin Dukawa* (fehlt auch im Index). – „König der *Dukawa*“. Bezieht sich *Dukawa* auf A. *dūkāwā* leather-workers (sg. *badākhū*), oder hängt es mit dem den Kambari am Niger verwandten Stamm der *Duku* (Hausabezeichnung *Dukāwā*) zusammen? (Cf. O. TEMPLE, Notes on the Tribes ..., Lagos 1922, pp. 96 ff. *Dukawa*.)

p. 116 (passim) *Kilishi*. – Cf. A. *kiltshī* type of wool-rug/*Kiltshi* the official charged with spreading Emir's rug.

p. 97 (passim) *Iyan Kurama*. – Bezieht sich dieser Titel auf den von SMITH genannten Stamm der Kurama oder auf (A.) *kūrāmā* (pl. zu *kūrmī* m. ... thickly wooded country)?

p. 134 (passim) *Sarkin Yara*. – „König der Kinder“?

p. 131 (passim) *Sarkin Figinī*.

p. 75 „*gidan Bakwa Turunku*“. – „Haus / Gehöft von B. T.“. (Kein Hinweis auf p. 137 *Turunku*, auch von dort nicht auf p. 75.) Zu *Bakwa Turunku* cf. O. TEMPLE, Notes, p. 571, 575; S. J. HOGBEN, The Muhammadan Emirates of Nigeria. London 1930, p. 87.

p. 75 (passim) *Limamin Kona*; p. 97 „... the two Limams of ... and Kona ...“ – Cf. A. *Kōnāwā* (from sing. *Bakōnē*) aborigines of Zaria, the *Kōfār Kōnā* and *Limān Kōnā* being named after them. – Cf. O. TEMPLE, Notes, p. 174 *Kona*; pp. 236-238 Art. *Kona* („an offshoot of the Jukun“). [Bezüglich Jukun-Zazzau cf. SMITH, pp. 4, 62.]

p. 82 '*Yan Kwanta*. – Cf. A., p. 588 „*dān kwántā nē* = he's a Don Juan, roving at night“. [Plural: *yān k.*]

2. Unterschiedlich, unzureichend oder falsch interpretiert:

p. 132 *Sarkin Figinī* (chief of the Fence). – Cf. A. *figinī* ostrich-feather fan.

p. 135 *Magatakarda*, p. 334 *Magatakarda* (the king's scribe), p. 338 *Magatakarda* ... the priest of the king's compound ... ; p. 263 *magatakarda* (scribe). – Grundbedeutung nirgends angegeben ; kein Hinweis auf einen möglicherweise vorliegenden Bedeutungswechsel.

p. 134 „The office of *Shentali* ist the most interesting of these slave-titles ...“ – p. 149 „... the lowly title of *Shentali*“. – Trotz wiederholten Vorkommens im Text ist das Wort nirgends erklärt worden. (Cf. A. *shántàll.*)

p. 135 „... actually it represents a play of words, *Babba* meaning 'greater' or 'a eunuch', according to the intonation ...“ – Cf. dagegen A. *babbá* m., f. ... (1) (a) big ... / *bābá* m. = *bābān Sārki* Emir's eunuch. – An Hand der hier meines Erachtens eindeutig vorliegenden Konfundierung bringt SMITH auf der gleichen Seite weitere bedenkliche Interpretationen von Ämtern, die unseres Wissens lediglich das Attribut „groß“ bzw. „klein“ enthalten.

p. 81 „... This was called a *rinji* (slave-village or hamlet, pl. *rumada* ; alternatives *keffi*, *tunga*) ...“

Cf. 1. A. *barinjè* m. ... pl. *rindāwā* = *rinji*. (1) (a) Filani slave living near his master's village ... (3) *rinji* pl. slave-village ...

2. A. *kāfi* [= *keffi*] m. (1) hut of cornstalks ... (2) (a) *kāfi* = *kāfiŋ gari* stockade. (b) town surrounded by stockade-fence ...

3. A. *tungā* f. ... (2) *Nupe* [d. h. in bzw. aus der Nupe Sprache] small hamlet of hunters, fishermen, etc.

p. 92 „... The owner and his family (*iyayen giji*, s. *ubangiji*) ...“ – p. 258 f. „... *Kowanne gari yana da iyayen gijinsa, ko ba shi da sarauta*‘ (Every settlement has its owner, even if the latter has no title) ...“ – „the latter“ kann sich in diesem Zusammenhang nur auf „*iyayen gijinsa*“ beziehen, welches, wie von SMITH selbst richtigerweise angegeben, eine Pluralform darstellt (p. 92). In dem zitierten Hausasatz ist *shi* „er“ daher entweder auf *gari* „Stadt“ (im Hausa maskulin) zu beziehen, oder, falls es in SMITHS Sinne („the latter“) an *iyayen gijinsa*“ anknüpfen soll, nur als ein grammatischer Fehler zu bewerten.

p. 89 „... other *rumada* large enough to form towns of their own, would have the walls and other fortifications typical of a town (*gari*) ...“ – Cf. G. P. BARGERY, A Hausa-English Dictionary ..., London 1934 *gari* II. n. m. 1. (a) A town ; township ; any collection of compounds with or without an enclosing wall. (Cf. *birni*, which always has an encircling wall.)

p. 2 „... the nomad Fulani pastoralists ...“ – p. 251 „... semi-nomadic Fulani (*Agwai*) ...“ – Cf. A. *Agwāi* m. (1) the Filani ... / BARGERY (1934) *agwāi* 1. A member of one of the nomadic Fulani tribes ...

3. Sonstige Fehler:

p. 2 „... seven independent but closely related Hausa states ...“ / p. 4 „... the seven [Hausa] kingdoms ...“ – Wohl in Anlehnung an die Überlieferung der Hausa von den *Hausa bakwai* in dieser Weise formuliert. – Cf. A. „*Hāusā bākwāi* the Seven Hausa States“, deren Zahl sich jedoch gemäß der regional unterschiedlichen Bewertung auf wenigstens 13 belaufen dürfte (cf. A.).

p. 3 „... Nomadic, semi-nomadic, and settled Fulani groups ..., then conquered all the Hausa states in turn, beginning with Daura, the oldest ...“

1. Nicht alle Hausastaaten wurden im Verlaufe des Jihads Othman dan Fodiyos von den Fulani erobert : Gobir, der „echteste“ aller Hausastaaten, ging bekanntlich nur der südlichen Teile seines Territoriums verlustig. Die Kabi von Argungu waren nur 18 Jahre lang den Fulani tributpflichtig (1831-1849) und konnten noch im Jahre 1900 als politisch Unabhängige die Engländer bewillkommen. (HOBGEN, The Muhammadan Emirates, p. 104 f. – Cf. auch E. W. BOVILL, Caravans of the Old Sahara, Oxford 1933, p. 229 betr. „*Kebbawa*“ : „... Their spirit was indomitable and they remained unconquered till the arrival of the British almost a century later ...“) Die vorwiegend von Hausa be-

wohnten kleineren Staatsgebilde des Nordrandes des Hausasiedlungskomplexes (Arewa, Adar, Adar Dutsi, Kwanni, Gober Tudu und Maradi) wurden meines Wissens nie oder wenigstens nicht vollständig von den Sokoto-Fulani unterworfen. Vielmehr befanden sich gerade hier teilweise die Herde für die von verschiedenen Forschungsreisenden bezugte unablässige kriegerische Beunruhigung, der Sokoto über Jahrzehnte unterworfen war. (Cf. auch SMITH selbst, pp. 185, 186, 187, 201 Maradi / Maradawa.)

2. In Übereinstimmung mit zahlreichen anderen Darstellungen begann der Jihad der Fulani nach HOGBEN (The Muhammadan Emirates, p. 110) mit der Hijra Othman dan Fodiyos von Dagel nach Gudu. (A. D. 1804.) Er nahm also von Gobir seinen Ausgang. Der Hausaherrscher von Daura dagegen wurde nach HOGBEN im Jahre 1809 von den Fulani getötet. Erst im Gefolge dieses Ereignisses wurden die beiden Sokoto unterstellten Staaten „Daura Fulani“ und „Daura Baure“ begründet, während sich in einem anderen Teil des Landes – „Daura Zaygo“ – die alte Hausaherrschaft rekonstituieren bzw. neu etablieren konnte, deren Dynastie nach der kolonialen Aufteilung von den Engländern aus politischen Erwägungen heraus sogar für den gesamten an Nigeria gefallen Bereich des alten Daura anerkannt wurde. (HOGBEN, op. cit., p. 80 f.)

p. 250 „Tuaregs (Buzaye)“. – Soll „Buzaye“ ein Synonym zu „Tuareg“ [ein Plural] darstellen oder soll es andeuten, daß die hier gemeinten Tuareg durch Buzaye [meistens nach der Singularform *Buzu* genannt] vertreten waren? – p. 348 f. wird zweimal der Stammesname Azbinawa genannt, jedoch ohne auf „Tuaregs“ bzw. Buzaye Bezug zu nehmen.

p. 80 *Fulanin Yesqua* / p. 109 *Yesquamawa*. – Die Schreibweise ist ungewöhnlich. Cf. TEMPLE, Notes, p. 374 f. *Yeskwa*.

p. 88 „... *dar-es-Islam* ...“ – Ar. *dār el-Islām*. Cf. J. S. TRIMMINGHAM, Islam in the Sudan, London 1949, p. 271 *Dār al-Islām*.

p. 39 (passim) *rawuna* (turbans) / p. 333 „Turbanned, i. e. second order chiefs“. – Der bei SMITH nirgendwo aufgeführte Singular dieses besonders hier thematisch wichtigen, in der Hausaliteratur aus gegebenem Anlaß häufig auftretenden Wortes lautet (A.) *rāwānt* (m. turban).

pp. 186, 187, 201 *Maradawa*. (Nicht erklärt.) – Cf. A. *Bamārādè* m. ... pl. *Mārādāwā* person of *Mārādī*. [Maradi, wichtiger territorialer, politischer und militärischer Bestandteil der sogenannten „Maradi-Gober-Genossenschaft“ (BARTH), der bestorganisierten Antipoden des Fulreiches Sokoto innerhalb der Domäne der alten Hausaherrschaften.]

SMITH benutzt mehrfach Pluralformen des Hausa (bzw. Ful) singularisch, obwohl ihm, wie aus anderen Fällen hervorgeht, die im Hausa auch bei Stammesnamen übliche Unterscheidung des Numerus bekannt ist.

Richtig: p. 149 „... the *baSuleibe* whom Musa had appointed vassal chief of Kajura.“ (Plural z. B. auf p. 74: *Suleibawa*.) – p. 213 „... the *baMalle* king of Zaria ...“ (Plural z. B. auf p. 74: *Mallawa*.)

Falsch: p. 138 „... a *Fulani* ...“ – Cf. A. *Filānt* (= *Fulānt*) the Filani race (pl. of *Baḡlācè*). – p. 183 „... a *Habe* ...“ – Cf. A. *hāḡè* pl. indigenous tribes (pl. of *kāḡḡ*). – p. 189 „... a *Bornawa* ...“ – Cf. A. *Babárnè* m. ... pl. *Bárnāwā* ... [= *Bórnāwā*.]

Druckfehler: p. 135 *Turaki Karam* [= *Turaki Karami*]²; p. 253 *diamjai* [= *dimajai*]; p. 333 *Makaba Babba* [= *Makama Babba*], pp. 333, 339 *Baroka* [= *Boroka*]; p. 348 *Rakuni* titles [= *Rukuni* titles]; p. 352 *Jema'an Dororo* [= *J. Daroro*]; (Alphabetischer Index) p. 365 *Lofar Zazzau*, p. 75 [p. 75 *Kofar Zazzau*]; p. 149 „vassal chief of Kajura“ [= *~ Kajuru*]; p. 337 f. *Salanke* [laut Index *Salanke*]; p. 338 *Sarken Gayen* [= *Sarkin Gayen*]; p. 336 *Sakin Fada* [= *Sarkin Fada*].
H. SÖLKEN.

² SMITH hat es grundsätzlich unterlassen, das ejektive *k* und die Implosivlaute des Hausa zu beachten; aus diesem Grunde wurde von einer Korrektur der in Frage kommenden Hausa- bzw. Fulwörter abgesehen.

Neuere ethnologische Zeitschriften. – Der Redaktion des *Anthropos* liegt eine Reihe von Probeheften neuerer Zeitschriften vor, die ihr Entstehen wohl weitgehend dem Zudehgehen des „kolonialen Zeitalters“ verdanken. Der Ethnologie sind neue Probleme aufgegeben und neue Aufgaben gestellt, die nun in neuen Publikationsorganen diskutiert werden.

Eine erste dringende Aufgabe ist die Erforschung untergehender Völker, Kulturen und Sprachen, sozusagen „in allerletzter Minute“. Die Bemühungen auf zwei Internationalen Ethnologen-Kongressen (Wien 1952 und Philadelphia 1956) führten zur Aufstellung eines „Committee for Urgent Research“, das mit Unterstützung der UNESCO ein „Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research“ herausbringt. Dieses erscheint seit 1958 in Wien unter der Leitung von R. HEINE-GELDERN, dem Sekretär des genannten Komitees. Die vorliegenden Hefte zeichnen eindringlich und klar die Situation in den einzelnen Erdteilen und Ländern.

In Ottawa hat sich ein „Centre Canadien des recherches en Anthropologie“ gebildet. Sein Organ führt den Titel „*Anthropologica*“, das bereits seit 1955 in hektographierter Form erschien, sich jedoch in einem neuen Gewand im Jahre 1959 vorstellte. Das erste (gedruckte) Heft (N. S. Vol. I, No. 1 & 2) umreißt seinen Aufgabenkreis dahin, daß es sich nicht auf die „*ethnographie amérindienne*“ beschränken, sondern sich auch den Problemen der allgemeinen Ethnologie zuwenden will, um so zu einer Zeitschrift zu werden, „*qui puisse être, au Canada, une espèce de carrefour des sciences de l'homme*“ (p. 5s.). Ein „Institut für Eskimologie“ ist das Ziel der unermüdlichen und mühevollen Propagandatätigkeit von SVEND FREDERIKSEN, Professor an der Catholic University of America (Washington). Vor allem ist ihm an einer umfassenden Aufnahme des eskimoischen Sprachgutes gelegen, das er in Anlehnung an die Transkription von SAMUEL KLEIN-SCHMIDT (1814-1886) sammeln möchte.

Aus dem lateinamerikanischen Raum ist ein „*Boletín*“ zu erwähnen, das das Instituto Nacional de Antropología e Historia von Mexico (INAH) zu Beginn eines jeden Jahresviertels erscheinen lassen will, um der Fachwelt und der größeren Öffentlichkeit zu berichten, was auf ethnologischem Gebiet in Mexiko vorgeht. Die erste Nummer kam im Juli 1960 heraus. Das „*Boletín*“ steht als selbständiges Organ neben der Zeitschrift „*Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*“.

Eine zweite Aufgabe, die sich der Ethnologie von heute stellt, ist ein neue Sicht auf das vorhandene Material und seine Auswertung unter geschichtlichen oder auch „funktionellen“ Aspekten. Hier stellen sich die Fragen nach Sinn, Ziel und Methoden der Ethnologie neu, gerade auch im Hinblick auf all das, was unter dem Stichwort „Entwicklungshilfe“ geht.

In Amerika tritt neben „*Current Anthropology*“ (Chicago) seit Beginn dieses Jahres die Zeitschrift „*Ethnology*“ (Pittsburgh), die schon durch ihren Titel zum Ausdruck bringt, daß sie eine bestehende Lücke füllen möchte: „*Ethnology or cultural Anthropology, though the largest subfield of the anthropological sciences, is the only one which has hitherto lacked its own specialized journal in the United States*“ (Werbeblatt).

In Paris trat die Zeitschrift „*L'Homme*“ auf den Plan, deren Ausrichtung in den Beiträgen des ersten Heftes (s. unten p. 1048) gut zum Ausdruck kommt.

Das Musée de l'Homme hat ebenfalls seit dem vorigen Jahr eine neue Zeitschrift „*Objets et Mondes*“ (Paris). „... la Revue du Musée de l'Homme a pour but primordial de faire connaître au public cultivé, autant qu'aux spécialistes, les principales activités du grand centre de recherches de Sciences humaines du Palais de Chaillot. Elle s'efforce en même temps de présenter ... une documentation de qualité concernant l'Ethnographie sous tous ses aspects, l'Anthropologie et la Préhistoire.“

Auch Dänemark besinnt sich seiner Tradition: „*Ethnology is of long standing in Denmark*“, beginnt KAJ BIRKET-SMITH das Vorwort zu „*Folk. Dansk Etnografisk Tidsskrift*“ (Kopenhagen), die im Jahre 1959 ins Leben trat.

In der vorstehenden Übersicht sind jene Zeitschriften berücksichtigt, von denen Besprechungsstücke an die Redaktion des *Anthropos* gelangten. Diese Hinweise sollen in den nächsten Heften eine Fortsetzung finden.

A. BURGMANN.

Miscellanea

Generalia

Le pied dans les races humaines (LÉON PALES et al.) – Comme ligne de départ commune, nécessaire pour une étude comparative, l'axe principal du pied a été adopté. Il y a une liaison étroite entre la stature et la longueur du pied. Dans chaque population cette liaison est aussi forte que celle que l'on obtient entre la stature et la longueur des membres, mais elle s'effectue à des niveaux différents. La variabilité individuelle des traits est plus grande chez les Blancs que dans les races de couleur. Le pied des Malgaches p. ex., présente des caractères intermédiaires entre celui des Noirs africains et celui des Orientaux : il traduit la double origine. Il n'est pas très long ; la hauteur de la voûte, la longueur du talon, l'appui antérieur sont de dimensions moyennes. La cheville est très fine. Par sa morphologie et son architecture osseuse, le pied des Canaques s'apparente à celui des hommes de Néanderthal. Revêtu de ses parties molles, il évoque, par delà les millénaires, l'image vivante de cette race disparue. (Journal de la Société des Océanistes [Paris] 16. 1960, pp. 45-90.)

Die Tierverkleidung in Erneuerungs- und Initiationsmysterien (CARL HENTZE). – Den bisher wenig beachteten aber zahlreichen Tier-Menschen-Darstellungen aus China liegt ein symbolhafter Bedeutungskomplex zugrunde. J. HAEKELS (und anderer) Theorie von Alter-Ego und Schutztier und andere totemistische Gedanken scheinen zu dürftig, um die Fülle der großartigen Konzeption irgendwie zu umspannen. Es handelt sich um Verschlinger-Herauswürger-Motive, die letztlich nichts anderes als *Yin-Yang*-Spekulationen auf höchster religiöser Ebene sind. Man kann diese, wenn man will, auch etwa als astralmythologisch bezeichnen, ohne damit die zum Ausdruck gebrachte Fülle eines Weltgefühls von religiöser Ganzschau mit dieser Terminologie erschöpfend zu erfassen. Es ist wahrscheinlich, daß die Tier-Menschengruppen in Darstellung und Bedeutung gleichzeitig von China ausgingen und von dort in den pazifischen Raum und nach Amerika kamen. Parallele Darstellungen mystischer Wiedergeburt lassen sich bis in das klassische Altertum und christliche Mittelalter verfolgen. (Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung, 1. JULIUS SCHWABE [edit.]. 176 pp. in 8°, ill. Basel 1960. BENNO SCHWABE & Co.)

Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der nilotischen Kultur in Afrika (ADOLF E. JENSEN). – Parallelen zwischen kulturellen Gegebenheiten, die im Alten Testament geschildert werden, und denen ost- und südafrikanischer Völker sind immer wieder festgestellt, aber verschieden gedeutet worden. M. MERKER erklärte 1904 die Masai als ein semitisches Volk. Meistens denkt man an die hamitische Kultur, von der man annimmt, daß sie auf irgend eine Weise vom Alten Testament her beeinflußt sei. Dabei ist aber der Einfluß der hamitischen Kultur auf Afrika erheblich überschätzt worden, auch von FROBENIUS. Es scheint jetzt vielmehr, daß die nilotische Kultur, also eine ältere und primitivere Schicht, einen weit größeren Kultureinfluß hatte, und daß ihr, nicht der hamitischen Kultur, die Verbreitung des Rindes und des ganzen Großviehzüchter-Komplexes zuzuschreiben ist. Wahrscheinlich waren in der nilotischen Kultur von Anfang an Viehzucht und Körner-Anbau zusammen vorhanden, und diese gemischte Wirtschaftsform ist auch im westasiatischen Raum einst bestimmend gewesen. Übereinstimmungen

zwischen dem Alten Testament und der nilotischen Kultur lassen sich daraus erklären, daß der biblischen Kultur eine Substrat-Schicht zu Grunde liegt, die sich in der heutigen nilotischen erhalten hat. Es handelt sich dabei um ältere, in der Bibel nur beiläufig erwähnte Formen ; dazu gehören die Opferzeremonie mit Zerteilung des Opfertieres und Hindurchgehen zwischen den beiden Hälften ; das Tor als heilige Stätte, wo Tieropfer wie auch andere sakrale Handlungen stattfinden ; die Behandlung des Opferblutes ; das Verbot des Schweinefleisches ; das Erstgeburtsrecht. Wenn dies alles auf ein gemeinsames Substrat zurückzuführen ist, wird es verständlich, daß überall, wohin die nilotische Kultur gekommen ist (z. B. in Südafrika), gewisse alttestamentarische Züge beobachtet werden können. (Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin (s. l.), 1960, pp. 449-466.)

Essai de reconstitution du sacrifice molek (JAMES G. FÉVRIER). – Dans les inscriptions puniques, le mot *molek* (ou *molok* ; cf. Anthropos 53. 1958, pp. 772-774, 782, 804-805) dont le sens, selon l'étymologie, est « offrande (sacrificielle) », désigne un sacrifice de caractère extraordinaire, propre au culte de *Ba'al Hammon* (identifié par les auteurs classiques à *Kronos* ou à *Saturnus*) et de sa parèdre *Tanit*. Vraisemblablement, les Carthaginois ont reçu *Ba'al Hammon* de Tyr, leur métropole, et c'est à cette même divinité tyrienne que les Hébreux, dans les cultes synchrétiques des VIII^e et VII^e siècles av. J.-C., offraient des sacrifices d'enfants. Pour les Carthaginois, ces sacrifices d'enfants dans le rite *molek* sont attestés tant par des auteurs classiques que par des inscriptions. En combinant toutes ces données, on arrive à la conclusion qu'il s'agissait, à l'origine, d'un rite apotropaïque ; le *molek* a pour but d'apaiser les démons (ou divinités) de la vengeance. A côté de cette conception, il y a, chez les Phéniciens et les Carthaginois, celle du vœu : pour obtenir quelque avantage important, on faisait vœu d'immoler un enfant. L'aboutissement de cette évolution est le sacrifice de substitution. Au début, on offrait l'enfant le plus chéri qui, souvent, était déjà grand ; plus tard, des enfants nouveau-nés, voire des fœtus qu'on avait fait avorter, et enfin des agneaux. Cette substitution d'agneaux commence déjà au VI^e siècle ; mais à côté de cela, les sacrifices d'enfants se sont maintenus avec ténacité (en Afrique jusqu'à la domination romaine). Ni les auteurs classiques, ni l'Ancien Testament, ni les inscriptions ne justifient la conclusion que les Sémites en général, et les Phéniciens-Puniques en particulier, offraient obligatoirement aux divinités, à titre de prémices, les enfants mâles premiers-nés. De même, une étude minutieuse des sources nous oblige à regarder comme légendaires certaines descriptions courantes du rite : Les enfants n'étaient pas brûlés vifs, mais égorgés avant d'être jetés dans les flammes. Le brasier ne se trouvait pas à l'intérieur de la statue de bronze de *Kronos* à Carthage, mais dans un fossé. Le passage d'Isaïe 30, 31-33, avec peu de corrections textuelles, prouve que le mot *tophet* signifie précisément ce fossé contenant le brasier, et non pas toute l'*area* du sanctuaire. Le sacrifice était accompagné de musique (flûtes et tambourins) et de danses frénétiques ; c'était un rituel orgiastique, contre lequel se sont indignés les prophètes d'Israël. La Pâque israélite ne doit pas son origine à de tels sacrifices, mais dérive d'une religion de nomades. A partir du VII^e siècle av. J.-C., elle passe au premier plan, peut-être parce qu'on demande désormais à cette fête pastorale d'aider à évincer le *molek*. (Journal Asiatique [Paris] 248. 1960, pp. 167-187.)

Theories on Reindeer Breeding (GEORGE NELLEMAN). – The common features suggest that there was once a prototype for all reindeer breeding which, influenced from the south, became specialized in certain places. If this prototype of reindeer-breeding culture was an imitation of cattle breeding, the present conditions of reindeer breeding must be due to a series of culture losses. W. SCHMIDT suggested that these were due to the fact that the reindeer in the northern tundra cannot bear burdens or provide milking owing to the paucity of the pastures. On the other hand, "during the summer, all the reindeer breeders of the tundra ... use their reindeer for riding" (JOCHELSON). A much more detailed picture will be necessary for a solution of the problem where and how reindeer breeding originated. (Folk [København] 3. 1961, pp. 91-103. With 1 map.)

Scythica Vergiliana (KARL MEULI). – In seinen Georgica (3, 367-383) schildert VERGIL, wie die Skythen im Winter „Hirsche“ jagen, die in den Schnee eingebrochen

sind. Unter diesen „Hirschen“ sind Elche oder noch eher Rentiere zu verstehen. Warum in dieser Beschreibung die Tiere in den Schnee einbrechen, aber nicht die Jäger, bleibt unerklärlich, wenn nicht die Jäger mit Schneeschuhen ausgerüstet sind. Tatsächlich ergibt eine eingehende Vergleichung von VERGILS Schilderung (die auf einem griechischen, und zwar ionischen Bericht aus dem 5. Jahrh. v. Chr. beruhen muß, aber den Schneeschuh nicht ausdrücklich erwähnt) in ihren Einzelheiten eine überraschende Übereinstimmung mit der ganzen Lebensweise und dem zeremoniellen Brauchtum der über Nordeurasien und Nordamerika verbreiteten Schneeschuhjagd-Kultur. Ausführliche Schilderungen der Schneeschuhjagd liegen erst aus den letzten Jahrhunderten vor, aber das Vorhandensein des Schneeschuhs in der Form des Schreit-Schuhs (Rahmenschneeschuh) ist durch antike literarische Nachrichten, das Vorhandensein des Gleit-Schuhs (Ski) prähistorisch bereits für die Zeit von 2500-2000 v. Chr. bezeugt. In diesem Zusammenhang bekommt der durch VERGIL erhaltene Bericht erst seine volle Verständlichkeit und seine Bedeutung als kulturhistorische Quelle. Unter „Skythen“ ist hier ein, nicht mehr näher zu bestimmendes, arktisches oder subarktisches Jägervolk zu verstehen. (Beiträge z. Volkskunde, d. Univ. Basel z. Feier ihres 500jährigen Bestehens. Basel 1960. Schweiz. Ges. f. Volksk., pp. 88-200, ill.)

Origin of the Native American Steam Bath (IVAN A. LOPATIN). – The steam bath of the Sauna type is typical of northwestern Europe and of America only, and it occurs neither in Asia nor on the other continents. The equivalents of the Russian peasant steam bath are to be found among many American Indian tribes and in ancient Mexico, viz. the small room, the hearth of uncemented cobblestones, no smoke hole, the *venik* or switch, the method of generating steam by throwing water onto heated cobblestones, the use of fragrant herbs, therapeutic and ritualistic purposes, and sociable gatherings. – In Europe it is a very ancient custom invented in prehistoric times by certain predecessors of the Tavastlanders on the territory which is Finland today. The details of the geographic distribution, as well as the close resemblances between the Sauna type and the native American type reveal that both have the same origin. Having originated in the area between the Gulf of Bothnia and the Gulf of Finland in conditions of the Stone Age, it was from there introduced into America by a group of early immigrants via Iceland, or directly from the continent of Europe. (American Anthropologist [Menasha] 62. 1960, pp. 977-993.)

Europa

Baumrinde als Viehfutter (ANDREAS ROPEID). – Die Rinde von verschiedenen Bäumen wird heute noch in mehreren norwegischen Landbezirken, besonders im Westen und Norden, als Viehfutter verwendet, entweder als normales Futter, oder als Beigabe, oder auch nur in Notzeiten. Dieser Brauch war, wie die Literatur zeigt, in früheren Jahrhunderten viel weiter verbreitet und ist erst im Laufe dieses Jahrhunderts stark zurückgegangen. Während Baumblätter und junge Zweige als Viehfutter in ganz Europa und in den Mittelmeerländern bekannt sind, scheint die Verwendung von Baumrinde zu diesem Zweck auf Skandinavien begrenzt zu sein: außer gelegentlicher Erwähnung in Litauen und Finnland ist sie südlich der Ost- und Nordsee nirgends bezeugt. Auch konnten außerhalb Skandinaviens keine direkten Parallelen zu gewissen Reimversen gefunden werden, die die Wirkungen von verschiedenen Baumrinden aufzählen. (Skav. Ein studie i eldre tids fôr-problem. With English Summary. x-387 pp. in 8°, ill. Oslo 1960. Norsk Folkemuseum.)

Die Pferdebilder von Asse-Elewijt (J. DHEEDENE). – In den Jahren 1874 und 1875 wurden in Asse, und später auch in Elewijt (Prov. Brabant), mehr als 100 Fragmente von Terrakotta-Figuren ausgegraben, die alle (mit einer Ausnahme) Pferde oder Maultiere darstellen. Man deutete sie als ex-voto-Bilder (S. J. DE LAET), die der Göttin *Epona* geweiht wurden (A. GRENIER), oder als Grabbeigaben (F. BENOIT). Ein Text aus dem Jahre 1871 sagt nun aus, daß jene Gegend schon in vorrömischer Zeit von den Nerviern bewohnt war, die hier, wie die Tradition will, einen lebhaften Handel mit Pferden be-

trieben. Sie hatten im heutigen Eppeghem ein Heiligtum zu Ehren von *Epona*, der Schirmherrin der Pferde, und so müssen jene Figuren tatsächlich als ex-voto-Gaben an die Göttin angesehen werden, nicht jedoch als Grabbeigaben. (Nog eens over de paarden-beeldjes van Asse-Elewijt. *L'Antiquité Classique* [Bruxelles] 29. 1960, pp. 134-136.)

Felsbilder und -Inschriften im Toten Gebirge in Oberösterreich (ERNST BURGSTALLER).

– Während der letzten Jahre wurden in schwer zugänglicher Wildgegend des Toten Gebirges (Oberösterreich) Felsbilder entdeckt. Die bis jetzt bekannten 15 Bildfelsen zeigen schematische Strichfiguren von Menschen, Reitern, Tieren, turmartigen Bauten, einem Schiff; einmal erkennt man drei mehr naturalistische Bärenköpfe übereinander, ferner rein geometrische Zeichen: Drei- und Vierecke, Rhomben, diese oft gestielt, und Brettspielmuster, sodann napfartige Vertiefungen und noch Markierungszeichen, Inschriften und Jahreszahlen. Die Auswertung der Funde, die mit genauen Maßaufnahmen und Funddaten vorgelegt werden, soll später erfolgen. (Oberösterreichische Heimatblätter [Linz] 15. 1961, pp. 57-102.)

Asia

Türken, Kurden und Iranier seit dem Altertum (EGON Freiherr von EICKSTEDT). –

Überall in Mittelmeernähe und bis heute rings um die anatolische Hochscholle spielt das mediterrane Element die entscheidende Rolle. Aber während es im Brückenlande von Anatolien einen tiefen anadoliden und ostalpinen Zustrom noch ungeklärter Quelle (im 3. Jahrh. v. Chr.) erlebte, bildete es im ganzen ariden Gürtel südlich davon aus eigenen evolutiven Regionaltendenzen (arabische Wüstentafel), einen orientaliden Kenntypus und im Hochland von Iran einen iraniden aus. Der ureinheimische armenide Typ griff im Taurus und Halbmond weit nach Westen vor und scheidet die beiden anatolischen Haupttypen der Anadoliden und Ostalpiniden von ihren südlichen und östlichen Nachbarn, den Orientaliden und Iraniden. Dieses Bild steht in Einklang mit den Befunden des alten Gräbermaterials der letzten 6000 Jahre: jede gewachsene Großlandschaft besitzt ihren mit ihr gewachsenen Menschentyp. In der Türkei ist spätestens im 3. vorchristl. Jahrhundert ein Rückgang des mediterranen Typus zu verzeichnen, dagegen wird ein Typ von ostalpiner Prägung stark. Im taurisch-armenischen Bogen entwickeln sich die von ihnen ganz verschiedenen Armeniden. Der zwischen den Ostalpiniden und Armeniden stehende anadolide Typ ist wohl identisch mit den sogenannten Dinaroiden, den heutigen Türken. Im Iran dürfte der iranide Typ eine größere Rolle gespielt haben als der indogermanisch-nordide. Zwischen den Kleinlören und den Kassiten scheinen Zusammenhänge zu bestehen. Die Kurden und Lören nehmen seit den ältesten Zeiten an den historischen Ereignissen (Babylon bis Assur) immer einen aktiven Anteil, und das setzt sich bis in unsere Tage mit den türkischen, iraqischen und iranischen Heeren fort. (Probleme einer anthropologischen Reise. 123 pp. in 8°. Mit 46 Abb. und 2 Kt. Stuttgart 1961. GUSTAV FISCHER Verlag.)

Indo-iranisches Sprachgut aus Alalah (MANFRED MAYRHOFER). – Die Urkunden

des alten Alalah (östlich von Antiochien), durch die Ausgrabungen von 1937-1949 erschlossen, bereichern die bisherigen Kenntnisse über indo-iranisches Sprachgut im alten Vorderasien (cf. *Anthropos* 55. 1960, p. 254). Die Alalah-Schicht IV gehört dem 15. bis 14. Jahrhundert, der Blütezeit der hurrisch-arischen Symbiose, an. In den dortigen Texten finden sich eine Anzahl typisch arischer Eigennamen, ferner Appellative, besonders solche, die sich auf Pferd und Wagen beziehen; zum Teil ist deren Deutung aber noch unsicher. Diese Sprachreste weisen durchwegs auf indo-iranische Gemeinsamkeiten hin, nur in einem einzigen Falle ist eine typisch indische Form vorhanden. Wenn auch das Arisch von Mitanni, Nuzi und Syrien dem ältesten Indischen nahestand, so handelt es sich bei diesen Bevölkerungselementen nicht um die späteren Eroberer Indiens, sondern um eine arische Herrenschaft, die sich der unterworfenen hurrischen Bevölkerung schon stark angeglichen hatte und schließlich ganz in ihr aufging. (*Indo-Iranian Journal* [s-Gravenhage] 4. 1960, pp. 136-149.)

Sumerian Technology: A Survey of Early Material Achievements in Mesopotamia (IDA BOBULA). — The excavations of Sumerian sites, dating back to the third millennium B. C., revealed the antiquity of some of our technological processes. Many great inventions credited to later nations must be traced back to Sumer because the corresponding artifacts such as the wheel, or constructions like the arch, occur first in the Sumerian sites. The technical achievements of the Sumerians concern canalization, irrigation and agriculture, architecture (notwithstanding the poor raw materials at their disposal, viz. clay and reeds), ceramics and glass, bitumen technology, mosaic work, stone cutting (all stone objects being made from imported material), metallurgy (cf. *Anthropos* 56. 1961, p. 638), chemistry (of which use was made for cosmetics, for making beer, etc.), vehicles (boats and chariots), clothing, and musical instruments. Their art of healing, far from being only magic, contains fewer irrational elements than later Babylonian medicine. By observing and grouping animals, plants, etc., the Sumerians laid the groundwork for many branches of science (cf. *Anthropos* 54. 1959, pp. 273-275 ; also *infra*, this page. (Smithsonian Report for 1959. *Smithson. Inst. Washington* 1960, pp. 637-675.)

Zweisprachigkeit in der geistigen Kultur Babyloniens (WOLFRAM VON SODEN). — Einsprachige Kulturen sind solche, die für alle wesentlichen Äußerungen ihres geistigen Lebens mit einer einzigen Sprache auskommen, z. B. die altägyptische, die chinesische, die griechische Kultur ; zweisprachige benötigen für bestimmte Bereiche eine ältere zweite Sprache, z. B. die japanische Kultur das Chinesische, die mittelalterliche persische das Arabische, die mittelalterlichen europäischen Kulturen das Lateinische. In Babylonien spielte das Sumerische diese Rolle. Diese Zweisprachigkeit brachte einerseits eine große Bereicherung der geistigen Kultur mit sich, andererseits eine innere Widersprüchlichkeit, die nie ganz ausgeglichen wurde. Die sumerische Wissenschaft war eine zunächst nur eindimensional ordnende Listenwissenschaft, mit dem Streben nach Vollständigkeit im Erfassen bestimmter Begriffsgruppen. Die Babylonier erweiterten die alten Listen beträchtlich und machten sie durch Hinzufügung einer zweiten, erläuternden Spalte für mannigfache neue Verwendungen geeignet. Diese Listen dienten so als Ausdrucksmittel z. B. für ihre Gleichsetzungstheologie (Erklärung der meisten überlieferten Göttergestalten als bloße Hypostasen einer viel kleineren Zahl von Göttern) und als Hilfsmittel zur lexikalischen und grammatischen Erschließung des Sumerischen. Der ganz neue Typ der Beispielliste als Wort- und Satzliste wurde zum wesentlichen Ausdrucksmittel vor allem der Omenwissenschaft, der Medizin und der Mathematik. In Mathematik und Astronomie haben die Babylonier gegenüber den Sumerern bedeutende Fortschritte gemacht. Auch haben sie viel besser beobachtet als die Sumerer (die sich z. B. in der Tier-, Pflanzen- und Mineralwelt mit ziemlich groben und weithin äußerlichen Klassifizierungen begnügten), aber durch die Bindung an die Darstellungsform der Liste fanden sie nicht die sachgemäßen Ausdrucksmittel für ihre mannigfachen Beobachtungen. (*Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber.* 235, 1. Abh. 33 pp. in 8°. Wien 1960.)

Stèles à la déesse Dhât Himyam (Ĥamīm) (JACQUELINE PIRENNE). — Parmi les types de statuettes et de stèles qu'offre l'art sud-arabe, il en est un, représenté par huit pièces (dont la première fut déjà publiée en 1844), et caractérisé par les traits suivants : buste d'une femme, avec l'avant-bras droit levé, et l'avant-bras gauche ramené sur la taille ; la main gauche est généralement fermée sur un bouquet de quatre épis. Il faut exclure l'hypothèse selon laquelle on aurait affaire à des monuments funéraires avec un portrait de défunte. La comparaison des huit pièces sud-arabes entre elles et avec d'autres représentations trouvées dans les pays voisins fournit des indices convergeant pour prouver qu'il s'agit d'une déesse de fécondité ; les épis, la main bénissante, le type de la coiffure et d'autres détails sont en faveur de cette interprétation. La statue de bronze découverte à Timna' par les fouilleurs américains et nommée par eux « Lady Bar'at » ne représente pas la prêtresse dédicante, Bar'at, mais la déesse à laquelle la statue était offerte et qui est de la même catégorie. L'inscription du socle de la déesse du Timna' *Dhât Ĥamīm 'Athtar Yaghoul* signifie : [la grande déesse bienveillante qui est] l'ardente sollicitude protectrice du dieu 'Athtar. Cette déesse, dans la notion qu'on s'est faite d'elle au temps du syncrétisme, n'était pas Vénus, puisque cet astre était 'Athtar, mais « la

Fortune du dieu Vénus-*'Athtar* ». (Notes d'Archéologie Sud-Arabe. Syria [Paris] 37. 1960, pp. 326-347.)

Schnitzwerke aus den Tälern Tangir und Darel (KARL JETTMAR). – Die von Darden bewohnten Täler Tangir und Darel gehören zum Territorium Yaghestan, das alle südlich vom Gilgit-Karakorum liegenden Seitentäler des Indus bis zu dessen Eintritt in die Ebene umfaßt. Die Deutsche Hindukusch-Expedition 1955 und die Österreichische Karakorum-Expedition 1958 haben u. a. auch die Schnitzkunst dieser Täler untersucht. Sie findet sich an den Holzteilen der Moscheen, an Gräbern islamischer Heiliger, den Toren der Dorfburgen, den Türstöcken und Innensäulen der Häuser, an den den Versammlungsplatz des Dorfes umgebenden Holzplattformen, auch an den Brettern, die (statt Steine) Kopf- und Fußende der gewöhnlichen Gräber markieren. Größere Truhen, zum Aufbewahren des Getreides, und kleinere, für Schmucksachen u. ä., sowie Kugelbögen und alte Luntentinten sind ebenfalls mit Schnitzerei verziert. Sir AUREL STEIN, der zu Anfang dieses Jahrhunderts die beiden Täler bereiste, fand in den dortigen Schnitzmustern ein Nachleben der graeco-baktrischen Gandhara-Kunst, sowie buddhistische Symbole. Seine Grundthese läßt sich im wesentlichen aufrechterhalten, die Abhängigkeitsverhältnisse sind aber komplizierter; man sieht heute in der Gandhara-Kunst selbst eine synkretistische Erscheinung, die außer griechischen auch iranische, ostiranische und indische Wurzeln hat. Außerdem besteht in dem behandelten Gebiet neben der Stiltendenz, die aus der Gandhara-Kunst und anderen spätantiken Strömungen zu erklären ist, noch eine zweite, die aus der einheimischen Tradition der Bergvölker stammt. (Archiv f. Völkerkunde [Wien] 14. 1959, pp. 87-118.)

Boy Dances at the New Year's Festival in Lhasa (SIEGBERT HUMMEL). – The boy dances performed on various occasions at the New Year's Festival in Tibet should be investigated in comparison with pre-Buddhistic traditions. A striking parallel is offered by the New Year ceremonies in Ancient China. The going around with bell hangings and the carnival-like acting of the monks and their blackmailing rowdyism with apotropaic and fertility-magic meaning is a shining-through of ancient secret and youth societies, once diffused throughout Eurasia as far as Japan. Perhaps the first millennium B. C. can be accepted as the last possible period for the diffusion of such conceptions in Eurasia. It is very likely that the New Year dances performed in the palace of the ruler both in Tibet and in China represent cultural traditions widely spread all over Eurasia. (East and West [Rome] N. S. 12. 1961, pp. 40-44.)

Africa

Aggrey Beads (M. D. W. JEFFREYS). – The term *aggrey* and its variants appear to be derivatives from the Hindustani *kauri* or *kaudi* for the Cypraea moneta, an Indian Ocean cowry shell used as currency. In Africa these shells circulated in many areas under their Indian names *ku'di* (Hausa) or *akori* (at various places). Later on blue beads partly ousted the cowry shell as currency. But they too continued to be known by the same name *akori* or *aggrey*. This term was subsequently used for any bead that circulated as currency and hence, today, no specific bead can be called an "*aggrey* bead". (African Studies [Johannesburg] 20. 1961, pp. 99-113.)

Die Frauenweihe bei den Krobo in Westafrika (HUGO HUBER). – Die innerhalb der patrilinearen Großfamilie organisierte Initiation der Mädchen ist heute noch lebendiger sakraler Brauch bei den Krobo. Die Dauer ist zwar verkürzt, aber die wesentlichen Zeremonien sind geblieben. Dazu gehören (in chronologischer Folge): Kennzeichnung der Kandidatinnen, Gang zum Bach, Ziegenopfer, Übergabe des neuen Lendentuches, Segnung durch die Priesterin der Klan-Gottheit, Opfer an die Ahnen, Unversehrtheitsprobe am sakralen *dipo*-Stein, rituelle Abgeschlossenheit, öffentliche Schaustellung und Tänze. In ihrer Gesamtheit ist die Feier eine rituelle Einführung und Einweihung des reifenden Mädchens in den Stand der erwachsenen Krobo-Frau als potentielle Gattin und Mutter. Die mit der Unversehrtheitsprobe verbundene strenge rituelle Sanktion verleiht (oder

besser: verlieh) dem Brauch den Charakter einer bedeutenden ethischen Schutzwehr. Der Kult der Gottheit *Nānā Kłowski*, die Verehrung sakraler Felsen und die rituelle Waschung in der Menstruationsfeier der benachbarten Akan müssen neben dem alten *Adayme*-Initiationsritual als wahrscheinliche Wurzeln dieser Zeremonien angesehen werden. (Bull. Schweiz. Ges. f. Anthropologie u. Ethnologie [Zürich] 37. 1960/61, pp. 21-31).

Pre-Existence and Survival in Nzema Beliefs (V. L. GROTTANELLI). – Unborn children, according to Nzema beliefs, dwell in *ebolo*, a subterranean place which is at the same time the abode of the dead. They are thought to be receptive to the obnoxious influences of peculiar mystical beings, which (influences) they subsequently bring with them into the world, and which are revealed in specific ailments after their birth on this earth. It is believed that, notwithstanding the child's pre-existence, God (*Nyamenle*) provides the soul (*ekela*) to the new human being, while the father, contrarily to the concepts of the Western Akan, transmits the blood (*mogya*) and the vital force (*mora*). But by virtue of the womb a child belongs to the maternal clan (*abusua*). To protect a child's life especially from spiritual dangers is an essential part of the father's duties. The child also, later on, must observe his father's taboos (*kyibadee*). Thus, among the Nzema, the father's position appears to be stronger than among the rest of the Akan. (Man [London] 61. 1961, no. 1.)

Besessenheitskulte in Süd-Äthiopien (EIKE HABERLAND). – Die unter dem Namen *Zār*-Zeremonien bekannten Besessenheitskulte, als deren Heimat Äthiopien gilt (cf. Anthropos 50. 1955, pp. 130-136), werden in Nord-Äthiopien, im Sudan, in Ägypten und Arabien von kleineren, sektenartigen Gemeinschaften geübt. In Süd-Äthiopien ist der Kult der *Zār*-Geister erst etwa seit 50 Jahren eingedrungen und hat dort geradezu den Charakter einer nativistischen Bewegung erlangt. Die Abschaffung des sakralen Königtums und andere Eingriffe haben zu einem Kulturzerfall geführt, der für die aus dem Norden eindringenden *Zār*-Kulte einen fruchtbaren Boden bildete. Der Glaube an den alten Himmelsgott ist vielfach verschwunden. Den *Zār*-Geistern gegenüber gibt es kaum Achtung und Liebe, sondern vielmehr dauernde Furcht wegen ihres leicht reizbaren und zornigen Charakters. Sie geben sich nicht mehr, wie einst der Himmelsgott, mit jährlichen Opfern zufrieden, sondern sind unersättlich in ihren Forderungen. Die Priester der neuen Geister, darunter auch Scharlatane und Hysteriker, okkupieren mit Vorliebe die Namen und Abzeichen der alten Priestertümer oder des alten Rangsystems (cf. Anthropos 56. 1961, p. 290). So greift der Prozeß der Auflösung von der Religion her auf das soziale Leben über. (Paideuma [Wiesbaden] 7. 1960, pp. 142-150.)

America

Zum Problem der Chacmool-Figuren (HANS FERIZ). – Die bekannten Chacmool-Figuren stellen nicht den Regengott oder andere Götter dar, und der Name *Chacmool* hat keinen Zusammenhang mit der Regen-Gottheit *Chac* der Maya. Wahrscheinlich sind alle Chacmool-Plastiken Opferaltäre, die vor den Heiligtümern verschiedener Gottheiten standen und die formal der uralten, traditionellen Darstellung eines Opfernden (eines ein Opfer anbietenden Menschen) folgten, die im gesamten altindianischen Kulturraum, ja sogar in Südostasien und Polynesien nachweisbar ist. Auch J. ACOSTA schreibt den Chacmool-Figuren eine dienende Funktion zu. Wenn es Götterbilder gewesen wären, müßte man die Figuren in einem Codex finden, und P. KELEMEN sagt: „They seem to have served as a sort of altar.“ (Baessler-Archiv [Berlin] N. F. 8. 1960, pp. 299-306.)

Die Speerschleuder als Zeremonialgerät im präkolumbischen Süd- und Mesoamerika (URSULA SCHLENTHER). – Die Speerschleuder tritt nicht in den ältesten archäologischen Kulturen Amerikas auf und war nicht im Besitz der ersten Einwanderer. Sie findet sich als allgemeine Waffe in den relativ späten Kulturen von Ticomán und Chanapata. In den höheren Kulturen von Süd- und Mesoamerika kommt sie vereinzelt vor, ist aber hier nicht mehr Waffe einer breiten Bevölkerungsschicht, sondern fungiert als Zeremonialgerät. Der mit dem Wurfholz geschleuderte Speer ist von dem technisch höher ent-

wickelten Pfeil und Bogen abgelöst worden. Diese Verdrängung ist nicht gleichbedeutend mit einem Aufgeben der Kenntnis des Wurfbrettes, sondern mit einem Wechsel der Funktion verbunden. Die sorgfältig gearbeitete, mit Reliefschnitzerei oder Goldblech beschlagene Speerschleuder wird zu einem Rangabzeichen der herrschenden Klasse oder zu einem Götterattribut. (Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift [Berlin] 1. 1960, pp. 91-98.)

Die Indianerstämme im westlichen Venezuela (J. WILBERT). – Der westliche Teil Venezuelas, der von Eingeborenentstämmen bevölkert wird, liegt östlich des Maracaibo-Sees, zwischen der Guajira-Halbinsel im Norden und dem Río Catacumbo im Süden. Während die Grenze des zivilisierten Gebietes sich langsam nach Westen verschob, flohen die Eingeborenen in die Einöde der Guajira, in die Sümpfe der Sinamaica-Lagune und in die unwirtlichen Berge der Sierra de Perijá. Infolgedessen ist der heute von Indianern besiedelte Teil nur ein schmaler Streifen (350 km × 60 km). In dieser Randzone leben vier Stämme, und zwar, von Norden nach Süden: die Guajiro, auf der Guajira-Halbinsel; die Paraujano, um die Sinamaica-Lagune; die Yupa, im nördlichen Teil der Sierra de Perijá und die Dobokubí im Süden dieser Gebirgskette. Ihrer Sprache nach lassen sie sich in drei klar unterschiedene Gruppen einteilen: 1. Arawak (Guajiro und Paraujano); 2. Kariben (Yupa); 3. Chibcha (Dobokubí). Insgesamt handelt es sich um etwa 17.200 Individuen; davon gehören zur Arawakengruppe 13.000 Guajiro und 1.000 Paraujano; die Kariben zählen 1.200 Yupa und die Chibcha 2.000 Dobokubí. Da dieses Gebiet seit dem Beginn der Conquista von Europäern erforscht wurde, zählt die sich auf die Indianer beziehende Literatur von den ersten Nachrichten FEDERMANNs (1557) bis auf den heutigen Tag hundertfünfzig Beiträge. Die Bezeichnung der einzelnen Stämme und Unterstämme ist bei den verschiedenen Autoren so verworren, daß die Auswertung des veröffentlichten Materials eine sehr schwierige Aufgabe darstellt. (Identificación Etno-Linguística de las Tribus Indígenas del Occidente de Venezuela. Mem. Soc. de Ciencias Nat. La Salle [Caracas] 21. 1961, pp. 5-27.)

Das Quellgebiet des Caura und seines Nebenflusses Erebató (DANIEL BANDIARÁN, HENRI BOURCERET). – Die Kartographie des Quellgebietes von Río Caura und Río Erebató bedurfte in bedeutsamen Punkten einer Verbesserung, vor allem ihr in nord-südlicher Richtung fließender Teil. Bisher wurde der Yemekuni, der in Wirklichkeit ein Nebenfluß des Caura ist, als dessen Oberlauf angesprochen, während man den halbkreisförmigen Bogen im Oberlauf des Erebató überhaupt nicht richtig erkannt hatte. Weitere Korrekturen beziehen sich auf kleinere Details im Lauf der beiden Flüsse. – Schon um die Mitte des 18. Jhdts. genossen die Maquiritare als ausgesprochene Flußfahrer weitgehenden Ruf. Die geographische Schulung der Maquiritareknaben erfolgt durch einen älteren, in der Topographie erfahrenen Mann. Bei Gelegenheit einer Bootsfahrt zeigt und erklärt er ihnen die Landschaft. (Nacimientos del Río Caura y de su afluente el Erebató. Natura [Caracas] 2. 1960, pp. 5-7.)

Aimara und Tschimu (KARL BOUDA). – Die Sprecher der beiden Sprachen Aimara und Tschimu sind früher in den Nordwesten Südamerikas eingewandert als die Inka, und ihre Idiome repräsentieren eine ältere Schicht als das Ketschua. Das Aimara scheint dem Kaukasischen und das Tschimu dem Uralischen anzugehören. So dürften wiederum zwei altamerikanische Kultursprachen aus Asien stammen und wie das Utoaztekische und das Ketschua über die Beringstraße herübergekommen und weit nach Süden gelangt sein. Auf die Richtung dieser Wanderung weist u. a. der da und dort auftauchende und als Übergang anzusehende Zusammenhang mit Sprachen, die an den Nordoststrand des asiatischen Kontinents abgedrängt worden sind und dem ebenfalls weit nach Nordosten abgewanderten uralischen Jukagirischen entweder unmittelbar benachbart sind wie die Sprachen der tschuktschischen Gruppe, oder zumindest nicht allzu weit von ihm entfernt leben wie das Giljakische am Amur und auf Sachalin. (Zeitschr. d. Dt. Morgenl. Ges. [Wiesbaden] 110. 1961, pp. 368-400.)

Eine Krankenbehandlung bei den Surára-Indianern (HANS BECHER). – Alle Krankheiten verdanken feindlichen Zauberern ihre Entstehung. Wenn der Kranke trotz Behandlung durch den Medizinmann des Stammes stirbt, ist der feindliche Zauberer mäch-

tiger als der eigene. Ziel der Tätigkeit des Medizinmannes und seiner Gehilfen ist es, die Krankheit zu den Feinden zurückzuschicken, was nur im Schnupfpulverrausch mit Hilfe der *Hekurá* (gigantische Tier- und Pflanzegeister) und am besten in der Nacht bei Mondschein geschehen kann. Die fünf Stunden dauernde Hauptkur (*rekurá*) wurde vom Häuptling, der zugleich Medizinmann ist, und acht Gehilfen durchgeführt. Einer der Männer, der mit Ruß schwarz gefärbt wurde, versinnbildete *nonexi*, den bösen Krankheitsgeist. Die übrigen Männer identifizierten sich nach reichlichem Schnupfpulvergenuß mit den *Hekurá*. Massieren, Saugen, Beklopfen gehörten zum Ritual der Kur, wie auch das Ausspucken von die Krankheit verursachenden Gegenständen. Eine auffallende Besonderheit des reichen Programms bildete ein zu mächtigen Melodien anschwellender Gesang, der vom Häuptling angestimmt wurde und in den die Gehilfen einstimmten. Mit unermüdlicher Aufopferung, Leidenschaft und Inbrunst setzten sich Häuptling und Gehilfen für die Vertreibung des Krankheitsgeistes ein. (Informationsblatt für das Amazonas-Hospital Albert Schweizer [Hamburg] 2. 1960, pp. 14-19.)

Zwei Daten der argentinischen Archäologie (ALBERTO REX GONZÁLEZ). – Zwei Fundstellen wurden mittels der C 14-Methode auf ihr Alter untersucht: die Höhle von Intihuasi (Provinz San Luis) und das Tal des Río Hualfin (Dep. Belén, Prov. Catamarca). Die erste lieferte präkeramisches Material, nämlich halbverkohlte Guanaco- und Hirschknochen, deren absolutes Alter auf 7.970 ± 100 Jahre errechnet wurde. Bei der zweiten handelt es sich um Töpfereifragmente, die etwa 1.130 ± 90 Jahre alt sein dürften. Das nächste danach bekannte Datum ist der Einbruch der Inka in den Nordosten Argentiniens. (Dos fechas de la cronología arqueológica argentina obtenidas por el método de radiocarbón. [Universidad Nac. del Litoral, Inst. de Antropología.] 19 pp. in 8°. Rosario 1957.)

Urgeschichte der Kanuindianer des südlichsten Amerika (O. MENGHIN). – Zwischen 10 000 und 9000 v. Chr. entwickelten die Vorfahren der Fußindianer (Tehuelchen) in ganz Südpatagonien eine kraftvolle höhere Jägerkultur (Riogallegium) in drei Phasen, die mit viel älteren Komplexen in Nordamerika zusammenhing. Sie verdrängten ihre Vorgänger an den pazifischen Rand des Kontinentes, die dort zu Kanuindianern wurden und eine eigene Kultur, das Magallanium, schufen. Es handelt sich dabei um die archäologische Hinterlassenschaft der Alakaluf, deren Herkunft aus dem Protolithikum und Zusammenhang mit dem niederen Jägertum damit eindeutig erwiesen ist. Das gleiche gilt für die nördlichen Chono. Die Yámana müssen im Südosten lange Zeit von den Alakaluf getrennt gelebt haben und empfingen daher viel intensivere Einflüsse von den Fußindianern. Auch von den Araukanern wurden sie beeinflusst. Erst zu Beginn unserer Ära übersiedelten die Yámana nach Feuerland, trafen dort mit den Alakaluf, Haush und Selknam zusammen. Der archäologische Befund unterstützt das Ergebnis der historisch-ethnologischen Analyse. Die Spezialisierung einer protolithischen, von Haus aus sicher seefernen Kultur auf das Küstenleben, stand am Anfang des Prozesses, der zur Entstehung der Kanuindianer führte. Sie wurde unter physischer Anpassung an die Gegebenheiten zäh festgehalten, ohne daß es dabei aber zur geistigen Stagnation oder gar zu Verfall kam. Ein solcher ist erst durch den Zusammenstoß mit der europäischen Kultur eingetreten. (Festschrift für Lothar Zotz, Steinzeitfragen der Alten und Neuen Welt. pp. 343-375, Bonn 1960.)

Oceania

Bark-Cloth in Taiwan and the Circum-Pacific Areas (MARY MAN-LI LING). – A comparison of the bark-cloth of Formosan natives with that of the other circum-Pacific cultures shows that the Ami, the largest of the Formosan native tribes consisting of 50,000 individuals, produce bark-cloth in a similar way as the Kapingamarangi of Micronesia and the Garo of Assam. This method seems to represent a primitive stage, or some sort of decadence. The ancient settlers in Taiwan, mostly Pinpu tribes, had a highly developed method resembling in many aspects that of the Polynesians and some Indonesians. The stones used by Formosan prehistoric peoples for beating bark-cloth are

very similar to those of Indonesian peoples in Malaya and the Philippines. The use of the prefixes *tap-* and *kap-* in cloth terms among various Formosan indigenous dialects reminds one of the Polynesian *tapa* (*kapa*) and ancient Chinese *tapu* and *kapu*, meaning 'bark-cloth' according to SHUN-SHENG LING. (Bull. of the Inst. of Ethnol., Academia Sinica [Taipei] 9. 1960, pp. 355-360.)

Fundamental Factors and General Trends in New Guinea Cultures (J. POWWER). — The enormous diversity and number of tribes and cultures in New Guinea and the great variations within a culture is closely connected with a common characteristic of the New Guinea societies, viz. the smallness of the local group. Among others the consequences are: the nuclear family is strongly emphasized; the relations between members of a small local group are highly personal and therefore highly variable; tensions and conflicts in a small group easily lead to the departure of individuals or to the splitting up of the group; the relations between the groups are endangered by mutual suspicion and black magic; a formal political organization is superfluous because informal regulations and sanctions to maintain the local order are mostly sufficiently effective. (Fundamentele factoren en algemene tendenzen in Papoea-culturen. Nieuw Guinea Studiën [Den Haag] 5. 1961, pp. 215-232.)

A Reconsideration of Malayo-Polynesian Social Organization (ROBERT B. LANE). — Proto-Malayo-Polynesian kinship could well have been of the lineage rather than generation type. If the Polynesian bilateral systems generally represent a breakdown of lineage systems, the implications for interpretation of Oceanic culture history are considerable. It is obvious that in the majority of cultural categories Polynesia and Melanesia are closely related. However, there have always been several important areas of radical difference which have acted as blocks to considering Melanesia-Polynesia as an intimately related unit. One of the most difficult of these has been that of social structure in which the two regions have seemed to deviate so radically one from the other. A second area of contrast has been that of authority structure and leadership. In view of these striking contrasts, a number of scholars concerned with reconstruction of Oceanic culture history have shied away from relating Polynesia directly to Melanesia. They have either brought the Polynesians around the north end of a Melanesian barrier or have had them infiltrate it, touching here and there and leaving a few pockets, but remaining for the most part unsullied by their contacts. The above-mentioned differences are really not barriers at all but, instead, confirmation of relationship. (American Anthropologist [Menasha] 63. 1961, pp. 711-720.)

Polynesian Navigation to Distant Islands (ANDREW SHARP). — The deliberate voyage theorists overlook five facts which have an important bearing on the matter of Polynesian settlement. 1) The idea of deliberate settlement implies at least three voyages: an initial voyage of discovery, a navigated voyage back to the home islands, and a navigated voyage of settlement back again to the discovery; 2) the variable and unknowable character of the ocean currents on these supposed long journeys; 3) the variable character of winds; 4) set and drift are independent variables, set continuing whether the wind is blowing or not; 5) the target offered by remote islands is relatively small compared with islands near at hand. The arguments of the deliberate voyage theorists are fallacies: neither stars nor migratory birds could have been the guides to the islands of the Pacific. (The Journal of the Polynesian Society [Wellington] 70. 1961, pp. 219-226.)

Bibliographia

Pettazzoni Raffaele. *Der allwissende Gott.* Zur Geschichte der Gottesidee. (Aus d. Italienischen übers. v. A. VORETZSCH.) 140 pp. in 8°. Mit 16 Taf. und 1 Abb. Frankfurt 1960. FISCHER Bücherei. Preis : DM 2,20.

Pettazzoni Raffaele. *The All-Knowing God.* Researches into early Religion and Culture. (Transl. by H. J. ROSE.) xv-475 pp. in 8°. With 51 fig. London 1956. METHUEN & Co. Ltd. Price : 60s.

Mit seinen Arbeiten über den Himmels-gott trat R. PETTAZZONI, von den beiden bedeutendsten und einflußreichsten religionswissenschaftlichen Gegnern W. SCHMIDTS der weniger weit von ihm entfernte (cf. *Anthropos* 52. 1957, pp. 937 und 943 Anm. 3), diesem auf seinem am meisten bevorzugten Forschungsgebiet entgegen. Er stimmt mit ihm darin überein, daß der eigentliche Himmels-gott, das ist das nicht nur im Himmel lokalisierte, sondern auch hinter ihm in seiner Ganzheit stehende höchste Wesen, am stärksten bei den Hirtennomaden verankert sei. Die Einwände, die sich seither dagegen erhoben haben (D. J. WÖLFEL erklärte das Megalithwesen als die Wurzel dieser Gottesvorstellung), konnten beide Forscher nicht mehr aufnehmen. Afrika, wo bei vielen verschiedenen Stämmen für den höchsten uranischen Gott das Wort Himmel gebraucht wird, wäre für diese Frage wohl ein besseres Untersuchungsgebiet als Zentralasien. Die zwischen SCHMIDT und PETTAZZONI schwebende Hauptfrage betraf die Personifikation des Himmels-gewölbes. Während nämlich PETTAZZONI den Himmels-gott der Hirtenvölker als ein von Grund auf mythisches Wesen verstehen wollte, hat SCHMIDT dessen Kern in dem von ihm für unmythisch gehaltenen höchsten Wesen der Wildbeuter gesucht und dabei auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die einer Personifikation des Himmels-gewölbes im Wege stehen. Vielleicht hat er sie überschätzt, denn bei den Mataco und den Toba-Pilaga in Südamerika wird auch der Regen personifiziert, obwohl dies gewiß nicht leichter ist als beim Himmel. Andererseits kann man wohl vom chinesischen *Tien* sagen, daß er den Himmel bedeutet. Denn wenn sich dieses Numen auch nach W. EBERHARD ursprünglich eher auf die Sonne bezog, so hat es doch nach seiner Verschmelzung mit dem hinter dem Polarstern gedachten *Ti* engeren Zusammenhang mit dem um den Polarstern drehenden Sternensystem, also mit dem Himmels-gewölbe, gewonnen. Keinesfalls wäre aber der indogermanische Himmels-gott als eine Personifikation des Himmels-gewölbes zu verstehen, denn er ist Lichtstrahler hinter den uranischen Erscheinungen und zutiefst mit dem Lichte verbunden, während das Himmels-gewölbe nach H. REICHELT bei den Indoi-Ariern für eine Steinkuppel gehalten wurde, die durch den Blitz zerschlagen wird.

Für PETTAZZONI war übrigens die Lichtfunktion des Himmels-gottes durchaus wesentlich, und aus ihr leitete er die von ihm noch kurz vor seinem Ableben mit großer Eindringlichkeit phänomenologisch, morphologisch und kulturgeschichtlich durchforschte Eigenschaft der Allwissenheit dieses höchsten Wesens ab. Weil es vom Himmel her alles überschaut, am meisten die Taten der Menschen, ist es auch allwissend, und diese Allwissenheit ist im allgemeinen ethisch gerichtet. Auf diesen Gedanken kam der Autor zuerst, als er im Jahre 1925 in einer Festschrift über *Ahura Mazda* handelte. Nun weist allerdings d r Name *Mazda* in seiner Grundbedeutung (**mendh*) nicht auf Allwissenheit,

sondern auf ein Hinrichten der Aufmerksamkeit auf Sinnvolles, und damit auf Weisheit hin. Dem Unterschied von Allwissenheit und Weisheit ist PETTAZZONI nicht nachgegangen. Er hält sich vielmehr bei *Ahura Mazda* an solche Aussagen über ihn, die ihm auch Allwissenheit zuschreiben, so wie dies in den Veden – die übrigens, wie auch der Name der Druiden, einen aus dem Visuellen bezogenen Wissensbegriff voraussetzen – von *Varuna* geschieht. Von ihm hat wohl auch *Ahura Mazda* die Allwissenheit übernommen. Obwohl seine Herrschaft magische Züge an sich trägt, ist seine Allwissenheit von der oben gekennzeichneten unmagischen Art. Ihr steht das magische Wissen weniger weit schauender als durchdringend blickender chthonischer Wesen wie des Drachen, der Schlange, der Erd- und Orakelgötter gegenüber. Nach PETTAZZONI beruht es angeblich auf der Schöpfungstätigkeit, doch wird man wohl eher sagen müssen, es sei mehr ein auf geheimnisvolles Tun gerichtetes Wissen, und man wird wohl überhaupt von einer anderen Grundbestimmung des magischen Wissens auszugehen haben, nämlich, daß es, wie von *Shiwa*, durch mentale Konzentration erworben wird. Auf solche Weise erstrebt auch *Odin* im Weltenbaum tiefere Erkenntnis. Wie sehr sich die Dinge überkreuzen, ergibt sich übrigens daraus, daß der mexikanische stark lunare *Tezcatlipoca*, ähnlich wie *Varuna*, als allwissend gefeiert, mittels eines Spiegels, der so ähnlich wie das Kristall-Sehen wirkt, die Welt sieht. Nach der anderen Seite wird der thrakische Reiter als allwissend im uranischen Sinne (Πανόπτης), also als weit hinschauend und so alles erblickend bezeichnet, wie PETTAZZONI glaubte, weil er ein sonnenhaftes Wesen ist. Als *Hermes* der adeligen und kriegerischen Kaste der Thraker hat er aber gewiß zunächst, wie auch *Wodan*, mit dem Wind zu tun, der als vergöttlichtes Wesen an der Allwissenheit der uranischen Götter teilhat. Es fragt sich also, ob nicht auch bei *Odin*, der in seiner höheren kriegerischen Gestalt sicher mit diesem *Hermes* der Thraker zusammenhängt, neben dem magischen Wissen auch jenes uranische mitspielt. Auf alle Fälle ist er eine Mischfigur.

Demnach zeigt sich, daß die Dinge viel verwickelter sind, als sie in der Auseinandersetzung bei PETTAZZONI erscheinen. Das oben an zweiter Stelle angeführte Buch des Verfassers in englischer Sprache, nach dem die italienische Ausgabe von 1955 erfolgte, führt das einschlägige Material nach Völkern und Völkergruppen geordnet vor, ohne es morphologisch und kulturgeschichtlich durchzuarbeiten. Insofern kann das zusammenfassende kürzere Büchlein der FISCHERSCHEN Sammlung auch unter den Wissenschaftlern noch größere Beachtung beanspruchen. Darin wird zum Schluß die These aufgestellt, daß hinter dem allwissenden Himmels-gott der Hirtenvölker als Anfangsgestalt der Herr der Tiere steht, dessen Wissen, weil es ja ein terrestrischer Gott ist, magischen Charakter haben müßte. Weil für die Jäger gutes Wetter wichtig ist, sei dieses Wesen nach und nach immer mehr mit meteorischen und uranischen Zügen ausgestattet worden, und so sei daraus der Himmels-gott der Hirten-Nomaden mit der ihm eigenen Allwissenheit entstanden. Es ist dies ein evolutionäres Bild, das vor allem den mannigfachen Angaben über die Allwissenheit des höchsten Wesens bei den Wildbeutern, wie sie sich in W. SCHMIDTS VI. Band des „Ursprung der Gottesidee“ mehrfach finden, nicht entspricht. Noch gewichtiger ist es freilich, daß sich der Kern dieses höchsten Wesens nicht auf die Grundfunktion eines Herrn der Tiere zurückführen läßt. Man wird also nicht unrecht tun, wenn man PETTAZZONI vorhält, sein Entwicklungsbild der Eigenschaft der Allwissenheit sei keineswegs bloß evolutionär, sondern evolutionistisch. Um so mehr hat man dann aber gerechterweise festzustellen, daß sich seine Untersuchung in dieser Sache von derjenigen L. FARNELLS über die göttlichen Eigenschaften im allgemeinen (Oxford 1925) vorteilhaft abhebt, weil sie nicht wie jene von einem Zustand ausgeht, da es überhaupt noch keine Gottheit gegeben haben soll.

AL. CLOSS.

Whittick Arnold. *Symbols, Signs and Their Meaning*. xvi-408 pp. in 8°. With 63 pl. and 58 fig. London 1960. LEONARD HILL. Price : 50s.

Preoccupation with the science of signs and symbols has come to take a central position in contemporary studies in the various fields of psychology, anthropology, religion, esthetics, mathematical logic, and, to a lesser extent, sociology. Ever since ERNST

CASSIRER (1874-1945) laid a broad basis for the many-sided consideration of the part that symbols play in the life of man and in the makings of civilization, it has become apparent to those whom he influenced that a systematic and detailed study of the subject necessarily requires specialization. It is for this reason that a mathematical logician does not presently consider "symbol" in precisely the same sense as an experimental psychologist does, etc. There remains, however, the salient point of agreement of those scholars who consider the science of symbols to be central in their various investigations: namely, that the faculty of symbol-making, rather than reason, is what makes man most man.

In this book, ARNOLD WHITTICK clearly associates himself with the basic tenet just mentioned. He begins his work by stating that "Civilization, the process of man's development beyond mere animal existence, has been achieved largely by his ability to use and invent symbols" (p. 3). This tenet is meant to be all-embracing in reference to man's awareness of himself and others, and in his relations with extra-mental reality: "All social and economic activities are carried on by means of symbols . . ."; "It would be possible . . . to think of the whole of the external world as symbolism ..." (ibid.); communicating, planning, speculating, dreaming – all of this and more are seen to have a symbolic character (cf. ibid.). WHITTICK, however, limits himself in the major portion of his book "to visual symbols and symbolism and mainly to Western uses and examples, including only the better known Oriental examples" (Preface, p. v.). His references to the speculations of A. N. WHITEHEAD, D. HUME, and MAX MÜLLER; to the theories of the physicists A. S. EDDINGTON and J. H. JEANS; to the psychoanalytic theories of ERNEST JONES, J. C. FÜGEL, S. FREUD, W. McDUGALL, A. ADLER, and C. G. JUNG; and to the various sociologic and esthetic theories, etc., are, at best, brief summaries given in an introductory manner. If WHITTICK's purpose in presenting these excursions into speculative hypotheses is merely to "entertain the curiosity of the general reader" (Preface), then he has certainly succeeded insofar as, to the uninitiated in contemporary English philosophy and modern psychology in particular, the references can serve only to do just that. But these references are so short and are taken, for the most part, so uncritically from an English school of thought, that they do not fully accomplish the task of introducing to the general reader's curiosity the complexities of the study of symbols in recent thought. The writings of CASSIRER, the work of the Marburg scholars, the phenomenological consideration of "the gesture" as symbol in the work of MERLEAU-PONTY, the work of art as "presentational symbol" in the theory of SUSANNE LANGER – these are to mention only a few of the works on the subject at hand (and only on the philosophic plane at that) which could be brought as well to the attention of a general reader.

However, as indicated earlier, the main content and real value of this book lies elsewhere insofar as the author presents, for the most part, a specialized study of particular symbols, commonly seen on a conventional basis in the normal presentation and propaganda of government, commerce, and, to a lesser extent, the uses of symbols in religion and art. Part II (pp. 17-126) contains much descriptive and illustrative analysis of symbolism in practical form: totems; standards and flags; coats of arms and military badges; seals; coins; trade marks and the like, as found in particular instances of British and American practical symbolism.

In Part III (pp. 129-298), which WHITTICK entitles "Encyclopaedic Dictionary", there is a consideration of the origin, and meaning of almost 260 individual symbols, each of which is treated separately in a detailed and scholarly fashion. The descriptions of the symbols, from "acacia" to "zodiac", are accompanied by many fine illustrations. The reader is bound to find this section highly interesting and informative, especially since most of the symbols treated in Part III are of a more universal and traditional character.

Finally, if this book were to present itself explicitly as a general guide and study of the science of symbols, it would show itself as a disappointment. There has been so much written in recent years on the part that symbols play in the various fields of human activity that it would require volumes (not one volume) to treat, in a truly satisfactory manner, all that could be considered of importance. WHITTICK has apparently realized this fact (in spite of his references to philosophic and psychologic theories – some of which do

little to enhance the value of this particular work) ; his specialized analysis of particular visual symbols is useful as reference to common, conventional types. It is obviously the fruit of many years of study.

SEAN M. SULLIVAN.

Bianchi Ugo. *Problemi di storia delle religioni*. (Universale Studium, 56.) 151 pp. in 8°. Roma 1958. Editrice Studium.

Der Titel ist weit gefaßt, deutet aber zugleich schon an, daß nicht beabsichtigt ist, in diesem Bändchen irgend etwas Abgeschlossenes (sei es auch noch so gedrängt) zu bieten. In der Einleitung (pp. 5-26) wird die Problematik der „vergleichenden Religionsgeschichte“ umrissen. Religionspsychologie und -soziologie werden nur als Hilfswissenschaften, Religionsphänomenologie und -philosophie dagegen als Teile der Religionsgeschichte betrachtet (cf. pp. 17-24).

Der I. Teil (pp. 25-105) scheint in seinen vier Kapiteln auf den ersten Blick nur eine Typologie der Religionen zu enthalten (Volksreligionen und Stifterreligionen, Buchreligionen, prophetische Bewegungen ; nationale, kosmopolitische und universale Religionen, Mysterienkulte usw.), kommt aber tatsächlich immer wieder auf historische Probleme zu sprechen, z. B. historische Zusammenhänge der Mysterienreligionen; der Gnosis, der dualistischen Systeme sowie theistischer Schöpfungslehren einerseits, monistischer Entwicklungslehren andererseits untereinander (pp. 50-58, 76-105 passim). Abgesehen vom 3. Kapitel (pp. 59-75), wo u. a. über die Berechtigung der Termini Fetischismus, Animismus, Monotheismus und Polytheismus diskutiert wird (und gut abgewogene Urteile gefällt werden), sind die Beispiele weniger aus dem Gebiet der „primitiven“ als dem der „höheren“ Religionen genommen, wo der Verfasser schon eine Reihe von Spezialstudien aufzuweisen hat (cf. Anthropos 56. 1961, pp. 645-648) ; doch werden auch die Wechselwirkungen zwischen beiden Bereichen immer wieder berührt.

Die drei Kapitel des II. Teiles (pp. 107-144) hängen untereinander enger zusammen als aus den Überschriften zu ersehen ist (eine Gesamtüberschrift hat der II. Teil leider nicht, ebensowenig wie der I.). Es geht hier um das Problem, ob die religiöse Erfahrung im Sinne von R. OTTO durch das Numinos-Heilige spezifiziert ist ; der Verfasser lehnt das ab und vertritt, im Anschluß an M. ELIADE, die umfassendere Definition eines „Durchbruchs zu einer höheren Seinsebene“ und verteidigt diese Auffassung mit Scharfsinn und Gründlichkeit. Überhaupt ist anzuerkennen, daß er immer genau zu unterscheiden und seine Aussagen zu präzisieren bemüht ist (so setzt er auch viele herkömmliche, aber irgendwie inadäquate Termini in Anführungszeichen) – was freilich manchmal zu einer gewissen Breite und äußeren Unübersichtlichkeit führen kann.

Als sinnstörende Fehler seien angemerkt : p. 129 „es spuckt“ statt „es spukt“. Die Arbeit von G. GUARIGLIA ist nicht von der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (p. 146), sondern vom Institut für Völkerkunde veröffentlicht worden (cf. jetzt Anthropos 56. 1961, p. 297 f.). p. 151 „monoteistico-evolutivi“ statt „monistico-evolutivi“.

Alles in allem ein gut durchdachtes und anregendes Büchlein.

JOSEPH HENNINGER.

Albrecht Carl. 1. *Psychologie des mystischen Bewußtseins*. (Bremer Beiträge z. Kultur u. Wirtschaft.) 264 pp. in 8°. Bremen 1951. CARL SCHÜNEMANN.

2. *Das mystische Erkennen*. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. 384 pp. in 8°. Bremen 1958. CARL SCHÜNEMANN.

Entgegen einer Verzerrung des Mystischen und seiner Verwechslung und Vermengung mit dem Psychopathischen einerseits und seiner rein religiös-theologischen Behandlung andererseits will der Verfasser in den beiden Werken das Phänomen des Mystischen in das Feld wissenschaftlichen philosophischen Denkens stellen. Im ersten Werk erarbeitet er mit der Methode der psychologischen Phänomenologie das Wesen des mystischen Bewußtseins und damit der Mystik. Darin handelt der 1. Teil von der Psychologie der Versenkung (pp. 11-123) ; im 2. Teil wird in konkreter Weise das Erleben der

Versunkenheit dargestellt (pp. 125-207) ; im 3. Teil wird schließlich der eigentliche Begriff der Mystik gewonnen (pp. 209-254). Die Definition lautet : Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein.

Das zweite Werk ist die Fortsetzung des ersten. Es verwendet wiederum die Methode der Phänomenologie, wendet sich aber der gnoseologischen Struktur der mystischen Erkenntnisrelation zu. Ein einleitendes Kapitel spricht abgrenzend über „Pseudomystik“ (pp. 9-49). Der weitaus umfangreichere 1. Teil behandelt in phänomenologisch-analytischer Weise unter Berufung auf zahlreiche Mystikerzeugnisse das „Gefüge der mystischen Erfahrung“ (pp. 50-268) und endet mit dem Nachweis, daß die mystische Relation eine „Phänomenletzttheit“ darstellt (p. 268). In einem 2. kritischen Teil (pp. 279-326) wird dargetan, daß der mystische Erfassungsakt echter Erkenntnisakt ist, wenn auch eingebettet in vielerlei „Widerfahrnis“ (p. 325). Der 3. Teil endlich (pp. 327-373) zeigt die Bedeutung einer ernsthaften Beschäftigung mit dem Phänomen der Mystik für eine echte, ganzheitliche Philosophie.

Der Verfasser wird bei seinem Vorgehen von aufrichtiger Wertschätzung der Mystik bestimmt. Er ist überzeugt, daß „die mystische Versunkenheit ein gesundes Phänomen des Lebens“ ist (I, p. 247). Er vermeidet und bekämpft „den vielfältigen Irrtum, daß die Mystik im Dämmern eines unterwachen Bewußtseinszustandes abläuft, während doch in Wahrheit das zentrale Merkmal der Mystik eben dieses ist, daß sie ein Vorgang innerhalb eines Bewußtseinszustandes ist, der zu den geordnetsten, gesündesten und wachsten Zuständen gehört, die uns Menschen zur Verfügung stehen“ (I, p. 252). Auffallend ist die Sorgfalt und fast ängstliche Genauigkeit, mit der jeder Schritt des methodischen Vorgehens geplant, durchgeführt und überprüft wird. So vermittelt das Werk ein Gefühl der Sicherheit. Das Quellenmaterial allerdings will bei manchen anonymen Zeugnissen nicht recht befriedigen (I, p. 231 f. ; pp. 236-240). Im zweiten Werk ist es größtenteils gut gesicherten Äußerungen älterer und auch neuerer christlicher Mystiker entnommen.

Die Mystik östlicher Religionen wird nur in untergeordneter Weise herangezogen, wie etwa die buddhistische Versenkung des *jhāna* bei der Darstellung der „allumfassenden Ruhe“ (I, pp. 226-229) ; oder die in die Behandlung des „kosmischen Bewußtseins“ eingeordneten Texte des Yogi PARAMHANSA YOGANANDA (II, p. 40 f.) und des Zen-Buddhismus (II, p. 48 f.).

Der Verfasser hat mit seiner Arbeit der Religionsphilosophie einen dankenswerten Dienst geleistet.

ALBERT ROHNER.

Specker J. und Bühlmann W. [edit.]. *Das Laienapostolat in den Missionen*. Festschrift, Prof. Dr. JOHANNES BECKMANN SMB zum 60. Geburtstag dargeboten. (Supplementa, 10.) 383 pp. in 8°. Mit 1 Taf. Schöneck-Beckenried 1961. Neue Zt. f. Missionswiss. Preis : sFr. 25.—.

Dem unermüdlichen Missiologen Professor JOHANNES BECKMANN ist die von seinen Freunden und Schülern herausgegebene Festschrift in der Wahl des aktuellen Themas „Laienapostolat und Mission“ ausgezeichnet angepaßt. Die Anordnung der in ihrer Qualität unterschiedlichen Beiträge ist in bewußt logischer Folge gesetzt. Zuerst wird nach der Würdigung J. BECKMANNs in einem sehr guten Artikel von J. AMSTUTZ die theologische Begründung des Apostolates mit besonderer Berücksichtigung des Laien gegeben. Dabei widmet der Autor einige Seiten auch der neu ausgerichteten Missionierung, die den Andersgläubigen zwar die Kirche bringen soll, aber nun nicht mehr in ihrer abendländischen Erscheinung. Darauf folgt eine Reihe historischer Artikel, die auch hin und wieder ethnologische Probleme streifen. Den Abschluß bilden Auseinandersetzungen mit aktuellen Problemen.

Was AMSTUTZ vom theologischen Standpunkt her fordert, unterstreicht G. HÖLTKE — in mehr volkstümlicher Weise — als Ethnologe, indem er sich auf zahlreiche andere Wissenschaftler beruft : Das Christentum muß sich überall den kulturellen Gegebenheiten anpassen ; der Laie als Wissenschaftler und Beobachter leistet dem Missionar durch seine

Studien direkte und indirekte Hilfe, deren er sich in Zukunft viel mehr bedienen sollte, um den Völkern ein ihnen gemäßes Christentum anbieten zu können.

Es würde den Rahmen einer ethnologischen Zeitschrift sprengen, auf alle Beiträge im einzelnen einzugehen. Religionswissenschaftlich besonders interessant und deshalb erwähnenswert sind die Abhandlungen von A. CAMPS „Possibilities of Lay-Apostolate among the Muslims of West Pakistan“ und von J. HENNINGER „Über den Beitrag der Laien bei der Ausbreitung des Islams“.

Das Buch als Ganzes ist wie ein Aufruf an Priester und Laien, sich mit dem Missionsproblem wissenschaftlich (theologisch, kulturhistorisch und psychologisch) auseinanderzusetzen, die bisher begangenen Fehler einzusehen und zu korrigieren, um der Menschheit durch die Wahrheit zu dienen. Doch darf hier vielleicht ein Gedanke angefügt werden: In jenem Moment, da sich viele fremdkulturelle Völker bewußt der modernen Zivilisation zuwenden und damit in vielem auf das abendländische Kultur- oder wenigstens Zivilisationsniveau aufsteigen, schickt sich die Kirche an, Rücksicht auf die alte eingeborene Kultur zu nehmen. Es genügt also nicht allein der historische Rückblick. Kenntnis der gegenwärtigen Situation und Verständnis für sie müssen sich hinzugesellen, wo dauerhafte Kirche gegründet werden soll. H. CHRISTOFFELS.

Mauss Marcel. *Sociologie et Anthropologie.* Introduction à l'œuvre de M. MAUSS par CLAUDE LÉVI-STRAUSS. (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine.) LII-389 pp. in 8°. Paris 1960. Presses Univ. de France. Prix: 20 NF.

Pendant que s'imprimait la première édition de ces mélanges (cf. pp. VII-VIII Avertissement des 20 septembre 1949 et 12 avril 1950), MARCEL MAUSS est décédé. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (pp. IX-LII), en avait donc écrit par avance l'oraison funèbre:

« Peu d'enseignements sont restés aussi ésotériques et peu, en même temps, ont exercé une influence aussi profonde que celui de Marcel Mauss. Cette pensée rendue parfois opaque par sa densité même, mais toute sillonnée d'éclairs, ces démarches tortueuses qui semblaient égarer au moment où le plus inattendu des itinéraires conduisait au cœur des problèmes, seuls ceux qui ont connu et écouté l'homme peuvent en apprécier pleinement la fécondité et dresser le bilan de leur dette à son égard ... (cf. C. LÉVI-STRAUSS, *La Sociologie française*, in *La Sociologie au XX^e siècle*, Presses Universitaires de France, 1947, vol. 2; (*Twentieth Century Sociology*, New York, 1946, chap. XVII). Qu'il suffise de rappeler que l'influence de Mauss ne s'est pas limitée aux ethnographes, dont aucun ne pourrait dire y avoir échappé, mais aussi aux linguistes, psychologues, historiens des religions et orientalistes, si bien que, dans le domaine des sciences sociales et humaines, une pléiade de chercheurs français lui sont, à quelque titre, redevables de leur orientation. Pour les autres, l'œuvre écrite restait trop dispersée et souvent difficilement accessible. Le hasard d'une rencontre ou d'une lecture pouvait éveiller des échos durables: on en reconnaîtrait volontiers quelques-uns chez Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard, Firth, Herskovits, Lloyd Warner, Redfield, Kluckhohn, Elkin, Held et beaucoup d'autres. Dans l'ensemble, l'œuvre et la pensée de Marcel Mauss ont agi plutôt par l'intermédiaire de collègues et de disciples en contact régulier ou occasionnel avec lui, que directement, sous forme de paroles ou d'écrits. C'est cette situation paradoxale à quoi vient remédier un recueil de mémoires et de communications qui sont loin d'épuiser la pensée de Mauss, et dont il faut espérer qu'il inaugure seulement une série de volumes où l'œuvre entier – déjà publié ou inédit, élaboré seul ou en collaboration – pourra être, enfin, appréhendé dans sa totalité » (pp. IX-X).

Dans le présent recueil on n'a point inclus des études marquantes comme les « Variations saisonnières des Sociétés Esquimaux » et le mémoire « Fragment d'un Plan de Sociologie Générale descriptive » sans parler du début de la thèse sur « La Prière », ni de E. DURKHEIM (« De quelques formes primitives de classification »), soit avec P. FAUCONNET l'étude connue sur « Le Sacrifice », ainsi que des articles écrits en collaboration soit avec (« Sociologie », dans la « Grande Encyclopédie Française ») et d'autres études encore.

Les raisons de ces omissions sont diverses. On a réservé, pour une publication des œuvres complètes de MAUSS, des études telles que les « Variations saisonnières », le « Fragment d'un Plan » et « Sociologie », puisqu'elles ne prenaient pas directement leur point de départ dans les croyances et la psychologie collective des archaïques auxquelles tout ce recueil est consacré. D'autre part, on a cru impossible – et cela avec beaucoup plus de regret – de reproduire « La Prière », étant donné que l'auteur en a lui-même arrêté la publication en se proposant d'y substituer un autre texte. Quant au « Sacrifice », il a paru dans un autre livre : les « Mélanges d'Histoire des Religions » de HENRI HUBERT et de MARCEL MAUSS. L'article « De quelques formes primitives de classification » a été signé par DURKHEIM aussi bien que par MAUSS. Enfin l'ouvrage de MAUSS sur « La Nation » n'a pu encore être mis au point.

Finalement les études ici réunies convergent vers un sujet qu'on commence à désigner de plus en plus par le terme *anthropologie culturelle*, et c'est dans ce sens large, utilisé en Amérique, qu'il faut entendre le terme *anthropologie* (accolé ici à *sociologie*, puisque MAUSS a toujours travaillé en grand sociologue). Parmi les diverses contributions, seule l'« Esquisse d'une théorie générale de la Magie » a été signée, à côté de MARCEL MAUSS, par HENRI HUBERT (pp. 1-141). Elle est suivie par l'écrit peut-être le plus important de MARCEL MAUSS (paru dans l'« Année Sociologique » 2^{me} série, 1923-1924, t. I) « Essai sur le Don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (p. 143-279).

Viennent ensuite « Rapports réels et pratiques de la Psychologie et de la Sociologie » (pp. 281-310), « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) » (pp. 311-330), « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de 'moi' » (pp. 331-362), « Les techniques du corps » (pp. 363-386).

MAUSS revendiquait, par avance, pour l'ethnologie, « toutes les découvertes qui pourraient encore être faites, dans ces zones obscures où des formes mentales difficilement accessibles, parce qu'enfouies simultanément aux confins les plus reculés de l'Univers et dans les recoins les plus secrets de notre pensée, ne sont souvent perçues que réfractées dans une trouble auréole d'affectivité... Il faut, avant tout, proclamait-il, dresser le catalogue le plus grand possible de catégories ; il faut partir de toutes celles dont on peut savoir que les hommes se sont servis. On verra alors qu'il y a encore bien des lunes mortes, ou pâles, ou obscures, au firmament de la raison. » (cité par CLAUDE LÉVI-STRAUSS pp. LI-LII).

HENRI BERNARD-MAITRE.

von Mering Otto. *A Grammar of Human Values*. (A Comparative Study of Values in Five Cultures, 21.) xx-288 pp. in 8°, ill. Pittsburgh 1961. Univ. of Pittsburgh Press. Price : \$ 3.50.

Sous ce titre très général, il faut entendre avant tout les résultats d'une enquête menée pendant six ans (depuis juin 1949) dans la zone Rimrock du Sud-Ouest des Etats-Unis par le Laboratoire des Relations sociales à l'Université Harvard. Deux groupes d'habitants ont été soumis à des questionnaires extrêmement développés : d'une part, les Homesteaders sur le plateau Pueblo, venus du Texas et de l'Oklahoma pour s'installer avec leurs familles, durant la dépression économique d'environ 1930, au sud de deux tribus indiennes, les Pueblos et les Navarros ; d'autre part, les gens de Rimrock, tous Mormons et fixés depuis le XIX^e siècle en villages où l'on peut déceler l'influence de plusieurs « cultures » différentes (indiens Navahos, Espagnols de la conquête depuis 1540, Mormons immigrants, voisins anglo-saxons, habitants du Texas).

Ce qui nous intéresse le plus, ce n'est pas tant la monographie qui nous est présentée ici, que les principes même dont elle est une sorte de traduction vivante. L'auteur se réfère expressément (pp. 8-9) à la thèse d'EMILE DURKHEIM sur l'Australie, parue en 1912, sous le titre presque trop ambitieux de « Les formes élémentaires de la vie religieuse » (traduction anglaise en 1947 : « Elementary Forms of the Religious Life »). K. MANNHEIM, MAX WEBER, TALCOTT PARSONS, EDWARD SHILS et finalement CLYDE KLUCKHOHN (inspirateur de la présente Collection) peuvent être cités parmi les représentants les plus

significatifs de cette « école » dont plus de quatre cents publications sont alignées dans la Bibliographie (pp. 264-282).

Il y a plus d'un siècle que JEREMY BENTHAM, AUGUSTE COMTE et d'autres promoteurs de la sociologie avaient constaté que la conduite des hommes était souvent guidée par des fictions et des erreurs, mais ils s'étaient bornés à enregistrer objectivement les faits sans chercher à en critiquer la « valeur ». Pour eux le problème des « valeurs » relevait d'autres disciplines que la sociologie ; ils en abandonnaient l'examen à « la philosophie ». EMILE DURKHEIM s'est insurgé contre ce compartimentage ; il a soutenu que, dans les diverses cultures, les différences de valeur dépendaient « au moins en partie de facteurs qui étaient d'ordre historique et, par conséquent, social ». De là découlait une orientation nouvelle pour la recherche scientifique. Au lieu de considérer les « tabous » sociaux comme une sorte de présupposé abstrait, il convenait d'en scruter autant que possible la genèse.

L'on voit assez comment une telle attitude subjective conduit presque fatalement le chercheur à une simple « morale de situation », relative, indépendante des absolus de toute sorte. C'est particulièrement sensible quand on aborde le fait religieux qui, selon cette conception poussée à l'extrême, ne serait plus qu'une expression contingente de conjonctures accidentelles. Si l'on se borne à utiliser cette méthode d'enquête pour mieux analyser les faits bruts qui nous sont proposés, il est certain que des micro-enquêtes telles que celle proposée par OTTO VON MERING nous aident singulièrement à dépasser le stade du quantitatif pour aborder le qualitatif.

HENRI BERNARD-MAITRE.

Nippold W. *Individuum und Gemeinschaft bei den Pygmäen, Buschmännern und Negrito-Völkern Südost-Asiens*. Ein Beitrag zur Frage der individuellen Differenzierung primitiver Gemeinschaften. (Kulturgeschichtl. Forschungen, 8.) 244 pp. in 8°. Braunschweig 1960. ALBERT LIMBACH Verlag. Preis : DM 26,—.

Wenn man heute immer wieder hört, daß die Völkerkunde in Ermangelung eines entsprechenden Forschungsobjektes bald gegenstandslos sein werde und darum von der wissenschaftlichen Bühne abtreten müsse, so zeigt gerade das hier anzuzeigende Werk von W. NIPPOLD, daß dies nicht zutrifft und daß sich die Zukunft der Völkerkunde durchaus positiv gestalten kann. Die im Streite ethnologischer Theorien und Methodenbildungen nach und nach zustande gekommenen Einzeluntersuchungen warten darauf, in neuer vergleichender und systematischer Weise verarbeitet zu werden. Dieser Forderung wird W. NIPPOLD gerecht, wenn er durch Zusammenfassung und Systematisierung der individuellen Erscheinungsformen bei den oben genannten Völkern einen Beitrag zur Frage der individuellen Differenzierung primitiver Gemeinschaften geben will.

Der Verfasser will nachweisen, „daß das Gemeinschaftsleben dieser Völker keineswegs getragen wird von einer homogenen, individualismuslosen Masse, wie das vielfach behauptet worden war, sondern, daß eine weitgehende individuelle Differenzierung, verbunden mit einem klar ausgeprägten Individualitätsbewußtsein, auch bei diesen so wenig differenzierten Kulturen vorhanden ist“ (p. 7).

Damit stellt er sich der evolutionistischen Auffassung entgegen, nach der eine Gemeinschaft ohne Individuen um so stärker ausgeprägt sein müsse, je primitiver, d. h. undifferenzierter, eine Kultur sei. Da aber die Kulturen vorgenannter Völker anerkanntermaßen zu den primitivsten, die wir kennen, gehören, so dürfte es, wenn jene These zu Recht bestände, bei ihnen eine individuelle Differenzierung nach Eigenschaften und Fähigkeiten, nach Denken, Wollen und Verhaltensweisen nicht geben (p. 10).

NIPPOLD prüft am Beispiel der genannten Kulturen, „ob und inwieweit individuelle Differenzierungen vorhanden sind, d. h. ob der einzelne sich als Individualität fühlt, als solche handelt und ob er andererseits von seinen Mitmenschen als Individualität empfunden wird oder nicht“ (p. 11). Ebenso versucht er, auch die kollektive Gebundenheit zu sehen.

So ergibt sich der kulturgeschichtliche und morphologische Beitrag, den die Arbeit leisten soll : wann tritt das Individualitätsbewußtsein auf und welche Rolle spielt es im Werden einer Kultur ?

In den Kapiteln I-XXIII überprüft der Verfasser das ethnographische Material der Pygmäen, Buschmänner und Negrito-Völker. Nach einer kurzen Einführung in das Wirtschaftsleben und die gesellschaftliche Organisation behandelt er alle wichtigeren Fragen, die für eine Kultur und den Menschen als ihren Träger in Frage kommen. Um einige Kapitelüberschriften zu nennen: Die somatische Differenzierung, Individuelle Differenzierung nach Fähigkeiten und Charakter, Der Zauberer oder Zauberdoktor, Werbung, Ehe, Schwangerschaft, Geburt, Die Eigentumsverhältnisse, Tanz, Gesang, Erzähler, Religion, Mythen, Märchen, Erzählungen ...

In diesen Abschnitten, in denen NIPPOLD die Ergebnisse bei den genannten drei ethnischen Gruppen in bezug auf das Individuum mitteilt, geht es ihm lediglich um die oben genannten Fragen, nicht um einen allgemeinen Vergleich dieser Kulturen. Er kommt dabei zu folgendem Ergebnis:

1. „Unverkennbar ist eine vielgestaltige Bindung des einzelnen an die Gemeinschaft, in die das Individuum von Kindheit an hineinwächst“ (p. 209).
2. Die sozialen Gebundenheiten haben keinen zwingenden Charakter, wie die Führer der Lokalgruppen und berühmte Erzähler zeigen.
3. Bei aller Selbständigkeit ist der einzelne gemeinschaftsgebunden.
4. Nicht alle Individuen sind im gleichen Maße selbständig und kritisch.
5. Individuelle Unterschiede werden klar empfunden. So zeigen „die primitiven Kulturen der niederen Jäger und Sammler grundsätzlich also kein anderes Bild als höher differenzierte Kulturen“ (p. 210).

Die folgenden Kapitel behandeln die Bedeutung dieser Ergebnisse für die Kultur-entfaltung und die methodologischen Apriori. NIPPOLD setzt sich mit der These von den „individualismuslosen“ Gemeinschaften, der Frage der einmaligen oder mehrfachen Entstehung der Kulturgüter, der Lehre vom Paideuma und der sozialpsychologischen Methode A. R. RADCLIFFE-BROWNS auseinander. „In der Betätigung der Individualität, die als allgemein menschliche Erscheinung nicht nur bei den niederen Jägern und Sammlern einen wichtigen Faktor im kulturellen Leben darstellt, liegt eine der wesentlichen Wurzeln jeglicher Kultur-entfaltung“ (p. 223). „Die Annahme eines individualismuslosen Zustandes als Anfang des Kulturlebens ist reine Spekulation“ (p. 225).

Die einmalige Entstehung der Kulturgüter „steht im Widerspruch zu der wirkungsvollen Betätigung des Individuums“ (p. 228). Die Lehre vom Paideuma wird zurückgewiesen (pp. 230 ff.).

RADCLIFFE-BROWN, der jegliches Kulturgut unter dem Gesichtspunkt seiner „social function“ und seines „social value“ betrachtet, übersieht, daß das Gesellschaftliche nur ein Moment im Kulturbereich ist. Er ist notwendigerweise einseitig (pp. 232 ff.).

Wiewohl die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ansichten der ethnologischen Theorienbildung ganz den Ergebnissen angemessen und darum entsprechend zu würdigen und hervorzuheben ist, geht NIPPOLD in der Auseinandersetzung mit dem Paideuma doch zu weit, wenn er von der „völligen Unhaltbarkeit der paideumatischen These ...“ (p. 232) spricht. Auch vermißt man die nähere Auseinandersetzung mit all jenen Theorien, die das wirtschaftliche Moment stärker in den Vordergrund rücken. Aus diesem Grunde bleibt das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, bzw. Tradition und Brauchtum, weithin ungeklärt. Würde das Individuum tatsächlich diese Rolle spielen, die NIPPOLD ihm theoretisch zuschreibt, so ist es unerklärlich, wieso z. B. die Kulturen der untersuchten Völker noch nicht differenzierter und höher entwickelt sind. In diesem Fall kommen wir nicht um die Begriffe der endogenen und exogenen Kultur-entwicklung (P. SCHEBESTA) herum und ebensowenig um die Lehre vom Paideuma (L. FROBENIUS).

Am ausführlichsten und wohl auch am besten ist die Auseinandersetzung mit der sozialpsychologischen Methode. NIPPOLD rettet hier das Individuum vor der Gesellschaft, was zugleich gewisse Voraussetzungen zur Kulturentwicklung sehr gut beleuchtet.

In der positiven Bejahung und Begrüßung des Werkes soll vor allem wieder auf den einleitend ausgesprochenen Gedanken zurückgegriffen werden: daß für die Ethnologie die Zeit gekommen ist, in aller Sorgfalt die ethnographischen Arbeiten ethnologisch zu verwerten und daß W. NIPPOLD hier beispielgebend ist. Zu wünschen wäre, daß seine

Gedanken weitergeführt würden, und zwar dergestalt, daß die Rolle des Individuums bei höher differenzierten Kulturen in derselben Gründlichkeit und allseitigen Quellenwertung untersucht würde.

W. DUPRÉ.

Lambert Jacques Numa. *Aspects de la civilisation à l'âge du fratriarcat*. Etude d'histoire juridique et religieuse comparée. (Bibliothèque de la Faculté de Droit et des Sciences Economiques de l'Université d'Alger, 28.) 169 pp. in 8°. Alger 1958.

C'est à PAUL KOSCHAKER, pionnier de l'histoire des droits cunéiformes, qu'on doit la découverte du système familial appelé par lui fratriarcat¹. Les caractéristiques du système, reconnues par lui grâce à l'analyse de certains documents juridiques (surtout hittites, subaréens et élamites) sont les suivantes : La puissance familiale réside dans le frère aîné et, après la mort de celui-ci, passe au second et ainsi de suite, jusqu'au cadet ; c'est après seulement que cette puissance passe au fils aîné du frère aîné. (C'est par là que le fratriarcat se distingue du patriarcat avec succession directe passant du père au fils.) Dans la grande famille fratriarcale, il y a propriété collective. KOSCHAKER a été assez prudent dans ses conclusions relatives aux autres éléments constitutifs de ce système et à sa diffusion ; il a souligné que tous les exemples trouvés se réfèrent à des peuples dits « asianiques » (ni Sumériens ni Sémites ni Indo-Européens) ou à leur influence².

Vingt-cinq ans après l'étude fondamentale de KOSCHAKER, J. N. LAMBERT, qui s'est déjà fait connaître par des travaux sur l'histoire du droit romain et sur le folklore nord-africain, entreprend de pousser plus en avant les recherches sur le fratriarcat (cf. pp. 5-9). Il le considère comme caractéristique non d'un certain groupe ethnique, mais d'un âge de civilisation commun à tous les peuples dans une certaine phase de leur évolution (cf. surtout pp. 16, 18, 76, note 279). Les titres des trois chapitres indiquent assez clairement quelques-uns des traits, caractéristiques, selon lui, de cette civilisation : Chapitre Premier : Vestiges d'une primitive communauté des femmes à l'intérieur de la grande famille fratriarcale (pp. 5-56) ; Chapitre II : Fond juridique libyco-berbère (pp. 57-80) ; Chapitre III : Traces de théogamie et monothéisme de source totémique (pp. 81-168). On voit que les deux premiers chapitres concernent plutôt les aspects sociaux et juridiques, tandis que le troisième (qui à lui seul occupe plus que la moitié du livre) traite ex professo « le soubassement éthique et religieux » de ces institutions (cf. p. 81). Disons quelques mots de l'une et de l'autre partie.

Les affirmations répétées selon lesquelles il s'agit de « données universelles » (cf. pp. 16, 18, 19, 22-23, 45, 47, 76, note 279, 115) et la manière de faire usage d'exemples montrent assez clairement quelles sont les idées maîtresses de l'auteur : Il est certain, à priori, que la communauté des femmes à l'intérieur du groupe existait, à l'état primitif, chez les hommes (comme « chez tous [?] les animaux, mammifères ou même oiseaux », p. 18) ; alors, on doit trouver des vestiges de « cette structure familiale archaïque » (p. 5), malgré la prohibition de l'inceste survenue tardivement et, évidemment, on les trouve (cf. les exemples, glanés ça et là, de mariages entre frère et sœur, preuve de cet « état primitif », pp. 10-18). Le lecteur tant soit peu au courant des résultats obtenus par l'ethnologie pendant les dernières dizaines d'années sera déconcerté de se trouver brusquement transposé au XIX^e siècle avec les théories alors en vogue sur l'évolution uniforme. Ajoutons que souvent, l'auteur ne distingue pas clairement entre les notions de mariage de groupe, polyandrie, mariage entre frère et sœur, endogamie, etc. ; quelquefois aussi, il fait trop confiance à certains textes d'auteurs classiques, textes qu'on soumet aujourd'hui à une critique plus serrée qu'on ne le faisait autrefois³. Cependant, même si toute la docu-

¹ Cf. PAUL KOSCHAKER, *Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten*. Zeitschrift für Assyriologie 41 (N. F. 7). 1933, pp. 1-89. Selon CYRUS H. GORDON, *Fratriarchy in the Old Testament* (Journal of Biblical Literature 54. 1935, pp. 223-231), qui s'inspire des conclusions de KOSCHAKER, il y aurait chez les Israélites des vestiges du même système, ce qui est, cependant, contesté par d'autres.

² Cf. KOSCHAKER, l. c., surtout pp. 82-84.

³ Pour toute la question de la polyandrie et le texte de STRABON, cf. J. HENNINGER, *Anthropos* 49. 1954, pp. 314-322, surtout pp. 316-320.

mentation était absolument digne de confiance et correctement interprétée⁴, elle ne justifierait que des conclusions valables pour certains milieux culturels, et non pour le genre humain tout entier. On peut concéder à l'auteur qu'on ne peut restreindre l'existence de telles pratiques à un certain groupe linguistique ou racial ; mais entre cette possibilité et un « principe universel » (cf. p. 76, note 279) il y a encore d'autres possibilités. Dans ce sens, les matériaux libyco-berbères auxquels l'auteur attache beaucoup d'importance (pp. 57-80) pourraient servir de trait d'union entre les peuples « asianiques » du Proche-Orient et certaines populations pré-indoeuropéennes de l'Europe occidentale⁵. Somme toute, la première partie (pp. 5-79) contient, malgré sa thèse générale inacceptable, d'intéressantes observations de détail et de stimulantes suggestions.

En revanche, la deuxième partie (pp. 81-168) risque de nous égarer complètement dans une foule de détails dont, quelquefois, on comprend mal la connexion logique. On est surpris de tant d'importance prêtée au dieu *Gennaïos* (pp. 85-141), attesté pour Baalbek par un texte grec du début du VI^e siècle ap. J.-C. En fait, il n'est pas impossible que *Sidi Gennaou*, saint musulman vénéré en Tunisie, spécialement par les femmes, soit une survivance de cette divinité, introduite par des soldats romains venus de la Syrie (cf. pp. 82-83, 142-143) ; mais ensuite, tout un système sur une divinité solaire est construit autour de ce détail, et plus on procède dans la lecture, plus on se sent comme pris de vertige. La méthode employée est à peu près celle-ci : dans le territoire *A* on trouve les éléments *a* et *b*, dans le territoire *B* les éléments *b* et *c*, dans le territoire *C* les éléments *c* et *d*, etc.. Finalement, on arrive à la conclusion que dans tous les territoires de *A* à *H*, tout le complexe composé des éléments *a* à *h* a existé une fois ; et comme il y a des ressemblances partout, on peut mettre en relation n'importe quoi avec n'importe quoi ; de cette manière, on trouve partout le même complexe⁶. Le processus est facilité par des affirmations sommaires proposés comme axiomes, sans preuves, par exemple : « Nous pensons que le bétyle est un symbole ithyphallique, et qu'il en va de même de l'arbre, du pilier, de la colonne ou de

⁴ Le texte du décret réformateur du roi sumérien Urukagina (texte fameux, mais tout à fait isolé) est traduit comme suit : « Les femmes d'autrefois étaient possédées impunément par plusieurs hommes » (pp. 18-19 ; [c'est nous qui soulignons. J. H.]) ; mais il s'agit clairement de deux hommes. Cf. M. SAN NICOLÒ, Art. Dyandrie, in : Reallexikon der Assyriologie II (1938) p. 256a ; D. O. EDZARD in : Aspects du contact suméro-accadien (Genève, n. s., tome 8 [1960]), pp. 256-257, où le texte est interprété avec beaucoup plus de réserve. — Un passage de BUCHARI sur l'Arabie préislamique (p. 47, note 188) est interprété d'une manière tout aussi tendancieuse ; en réalité, rien n'y est dit sur la fréquence relative des quatre formes de mariage décrites. Cf. J. HENNINGER, Anthropos 49. 1954, pp. 314-322, surtout 314-315 et 321. Il est vrai que LAMBERT s'appuie sur l'interprétation inexacte donnée par DAVID SANTILLANA, Istituzioni di diritto musulmano malichita, vol. I (Rome 1926), p. 190 (LAMBERT écrit erronément : p. 150) ; celui-ci, fait, cependant, des réserves sur ce texte : « ... In questo *hadit* vi è certo molta esagerazione, nè 'A'ishah [à laquelle cette tradition est attribuée] è tal persona da potercisi affidare senza riserva. » LAMBERT fait bon marché de ces précautions, en écrivant avec une sérénité imperturbable : « Nous ne doutons pas qu'Aïcha ait dit vrai, mais son propos s'entend justement à notre avis à l'intérieur de la grande famille fratriarcale » — affirmation dénuée de fondement, étant donné le peu de valeur du texte de STRABON qui en est le point de départ (cf. plus haut, note 3).

⁵ LAMBERT (pp. 33-35) mentionne les exemples de la succession au trône par l'épouse (uxorische Machtfolge) recueillis par WÖLFEL et cités par F. KERN dans son article : Mutterrecht — einst und jetzt. Ein Kapitel aus der Rechts- und der Religionsgeschichte. Theologische Zeitschrift (Basel) 6. 1950, pp. 292-305 (cf. le résumé : Anthropos 47. 1952, p. 668) ; mais il ne tient pas compte de la manière dont ces deux auteurs conçoivent ce phénomène : ils sont loin d'y voir un vestige d'un état primitif général.

⁶ Pour se convaincre que cette caractéristique n'est pas exagérée, il suffit de voir comment sont identifiés (p. 94) le *ka* des Egyptiens, le *mana* « dans les sociétés primitives », la force fécondante désignée par le nom de *gennaïos* et la *baraka* attribuée aux saints musulmans de l'Afrique du Nord actuelle. — Le passage sur les oiseaux symboliques de certaines divinités (pp. 100-113) est peut-être encore plus significatif : après avoir commencé par la colombe d'*Aphrodite*, on passe au héron, à l'ibis et au faucon égyptiens, au coq de nos clochers, aux oies du Capitole, au cygne de Lohengrin, au canard du Mexique ancien, etc. (sans oublier la colombe, symbole de l'Esprit-Saint). Il ne sera pas toujours facile à chacun de suivre.

la tour autour desquels évoluent... les danseurs... Tous ces symboles sont équivalents entre eux et équivalents au bétyle » (p. 89 ; cf., dans un sens semblable, pp. 87, 91, 98, 130). L'idée générale, qui n'est pas toujours facile à dégager, semble être celle-ci : Partout où existait le fratriarcat avec la « primitive communauté des femmes », il s'y trouvait aussi un certain monothéisme solaire, de caractère sexuel très prononcé ; ce dieu solaire suprême était identifié au génie ancestral et était censé conférer la fécondité aux femmes par des rites théogamiques. (Si l'idéologie sous-jacente est, en outre, qualifiée de « totémique », cela provient de ce que l'auteur ne connaît le totémisme, semble-t-il, qu'à travers l'application faite par certains égyptologues ; cf. pp. 93-95, 97, 133. Il s'agit plutôt de la croyance en l'origine divine du roi qui est, en elle-même, indépendante de toute idéologie totémique. Les recherches consacrées plus récemment aux problèmes totémiques – depuis 20 ans environ – sont certainement inconnues à l'auteur.)

Il faut concéder que, malgré le caractère plutôt déroutant de cette partie, on y trouve des remarques très justes, comme celle selon laquelle la multiplication des dieux est plutôt l'affaire des sédentaires, tandis que chez les nomades le monothéisme est plus pur (cf. pp. 97-99, 138-141) ; seulement, après toutes les prémisses mentionnées plus haut, on reste plutôt méfiant. Certes, un « monothéisme ancien des Libyco-berbères » (pp. 142-168) a déjà été affirmé par D. J. WÖLFEL, mais de manière plus solide (cf. les références : *Anthropos* 51, 1956, p. 362, note 3, dans notre recension du livre de GILBERT CHARLES-PICARD, *Les religions de l'Afrique antique*, pp. 361-363).

Somme toute, le livre est décevant. Il est possible que les territoires occupés par une « civilisation du fratriarcat » aient été plus étendus que ceux dont parlent les documents cunéiformes ; mais une synthèse sur cette civilisation ne peut être faite au moyen de généralisations aussi sommaires. Il faudra, d'abord, encore beaucoup de travaux de détail, auxquels ce livre servira, peut-être, de stimulant, et ce sera alors un résultat réjouissant, après tout.

JOSEPH HENNINGER.

Klempt Adalbert. *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert.* (Göttinger Bausteine z. Geschichtswiss., 31.) 188 pp. in 8°. Göttingen 1960. MUSTERSCHMIDT-Verlag. Preis : DM 16,80.

Begriff und Programm einer völkerkundlichen Universalgeschichte wurden seinerzeit von WILHELM KOPPERS¹ entwickelt. Er war damals noch vom Vertrauen in die Kulturkreise getragen ; das Konzept ist in dieser Hinsicht zeitbedingt, verdient jedoch, weil es Ethnologie und Kulturgeschichte miteinander in innere Verbindung bringt, heute noch Beachtung. In späterer Zeit verlagerte sich für W. KOPPERS das Schwergewicht in dieser Sache auf die Begegnung von Ethnologie und Prähistorie, und welche Einschränkungen sich dabei nach seiner eigenen Ansicht an jenem Programm ergaben, wurde in dieser Zeitschrift schon kurz gekennzeichnet². Die wichtigsten praktischen Leistungen der Wiener Schule in dieser Hinsicht erstrecken sich auf die Enthüllung von Zusammenhängen zwischen den primitiven und den höheren Völkern. KOPPERS selber hat freilich den Gedanken nie ganz aufgegeben, daß nach Möglichkeit die Rekonstruktionen älterer Zustände hinter den heutigen Verhältnissen der Primitiven bis zu den menschlichen Anfängen vorwärts getrieben werden sollen, und es scheint, daß er auch in diesem Sinne, was nämlich die Feststellung des Anfangspunktes der ethnohistorischen Entwicklung betrifft, den Begriff als solchen niemals förmlich widerrufen hat. Er hat in dieser Richtung wohl auch bis zuletzt das Hauptziel der ethnologischen Universalhistorie gesehen.

Da sowohl er, wie auch W. SCHMIDT, beim Bemühen, mittels der ethnologischen Beziehungsforschung zu den frühesten Menschheitszuständen vorzustoßen, es vermied,

¹ Was ist und was will die völkerkundliche Universalgeschichte ? *Hist. Jb. der Görres-Ges.* 52. 1932, pp. 40-55.

² AL. CLOSS, *Religionsgeschichte, Kulturhistorie, Universalgeschichte.* *Anthropos* 55. 1960, pp. 239-242.

sich ausdrücklich auf den Glauben an eine „Ur-Offenbarung“ zu stützen, und diesen theologischen Faktor nur bei der Erklärung des so erzielten Bildes von der menschlichen Urzeit herangezogen hat, fällt sein Konzept unter den Begriff einer profanen, d. h. nicht auf Glaubenslehren vom Ablauf der Geschichte aufgebauten Universalhistorie. Das hier zu besprechende Buch von A. KLEMPPT befaßt sich nun mit den frühesten Ansätzen eines weltlichen universalgeschichtlichen Denkens nach dem Mittelalter. Es ist dies eine Entwicklung noch vor den beiden anerkannten frühen Hauptvertretern eines solchen, nämlich VOLTAIRE und LEIBNIZ. Der von A. KLEMPPT bearbeitete Zeitraum, nämlich das 16. und 17. Jdt., liegt aber auch noch vor den Tagen G. B. VICOS und F. LAFITAUS, der als der Initiator der vergleichenden und auch der kulturhistorisch gerichteten Völkerkunde gilt und von dem FRIEDRICH MEINECKE sagte, er könne „als schwächerer, aber gar nicht unerheblicher Ersatz für das gelten, was der unbekannt bleibende Vico dem 18. Jahrhundert hätte werden können“ (cf. K. KÄLIN, *Anthropos* 37-40. 1942-45, p. 318).

Nach A. KLEMPPT setzte das neuzeitliche weltliche universalhistorische Denken mit der Unterscheidung zwischen der dem Heilsgeschehen zugewendeten *historia ecclesiastica* und einer *historia politica* durch PH. MELANCHTHON ein. Einen weiteren entscheidenden Schritt habe dann J. BODIN getan, indem er, dem eschatologischen Geschichtsbild der Bibel sich entziehend, den profan-historischen Aspekt vom politischen auf das kulturelle Gesamtgeschehen verlagerte. Mehr auf das spezifisch ethnische Geschehen, nämlich auf Völkerwanderungen, war sodann, im Anschluß an PH. CLUVERS erste historische Geographie, die globale Sicht G. HORNIUS' gerichtet, der als Deutscher zunächst an der Universität Leiden tätig war und, angeregt durch die Weltoffenheit der damaligen Niederlande, China und die neue Welt in seine geographisch-historische Darstellung mit einbezog. Er begann damit schon drei Jahre früher, bevor 1658 das erstmals auch chinesische Quellen mitbenützende und auch sonst als erste historische Darstellung Chinas in Betracht kommende Werk des Jesuiten M. MARTINIUS in München herauskam. Als erstes Werk über Amerika, das in ähnlicher Weise bereits auf den Wegen echter Historie schritt, führt A. KLEMPPT J. DA COSTA, „*Histoire naturelle et morale des Indes ...*“ zuerst 1599 erschienen, an.

Weniger gut orientiert zeigt sich A. KLEMPPT über die französischen Vorläufer LAFITAUS. Aus einer an der Grazer Universität in Ausarbeitung begriffenen Studie über den Indianer in der Weltliteratur von G. HAFNER ist zu ersehen, daß die „*Histoire de la nouvelle France*“ von MARC LESCARBAUT vom Jahre 1609, neu aufgelegt 1617, zum ersten Mal systematisch Vergleiche zog zwischen den Indianervölkern Kanadas und den Völkern der Antike, besonders den Spartanern. Schon vorher hatten Graphiker des 16. und 17. Jahrhunderts die amerikanischen Wilden wie griechische Götter und Heroen dargestellt, und AMERIGO VESPUCCI sah die amerikanischen Eingeborenen als Epikuräer und Stoiker an. Das alles waren natürlich historische Irrtümer, wie ja auch LAFITAU den Zusammenhang der Lykier und der Huronen falsch beurteilte. Nichtsdestoweniger war aber grundsätzlich der Blickwinkel, unter dem er wie sein Vorgänger die Dinge sahen, ein profan-universalhistorischer. In ähnlicher Weise, jedoch nicht in so eindringlicher Spezialuntersuchung wie LAFITAU, hat HORNIUS die Mittel- und Südamerikaner auf die seefahrenden Phönizier und die Nordamerikaner auf die einwandernden Skythen zurückgeführt. Kurz vor ihm hatte HUGO GROTIUS Zusammenhänge der Nordamerikaner mit den Germanen des TACITUS behauptet. Weder er noch HORNIUS stützten sich dabei auf die Bibel.

Genau besehen war auch die im „*Digitus Dei*“ des THOMAS THOROWGOOD vom Jahre 1652 verfochtene Behauptung, die Indianer gingen auf die verlorenen zehn Stämme Israels zurück, nicht auf einer biblischen Aussage aufgebaut, obwohl diese zehn Stämme aus der Bibel bekannt waren. Die Vorgeschichte dieses noch lange nachwirkenden Irrtums THOROWGOODS ist im „*Handbook of American-Indians North of Mexico*“, Bull. 30, 2. Band, Washington 1907, p. 775, ersichtlich.

Wenn A. KLEMPPT auf das hier ergänzte Schrifttum entweder nicht gestoßen ist oder es nicht mitverwertet hat, so beeinträchtigt dies den hohen Wert seiner Arbeit auch für die kulturhistorische Ethnologie nicht wesentlich. Daß sie von dem Sozial-

historiker W. CONZE angeregt, unter der Anleitung hervorragender Geschichtsmethodiker an der philosophischen Fakultät der Universität Göttingen ausgearbeitet wurde, verdient auch deshalb hervorgehoben zu werden, weil diese deutsche Hochschule in den Studienjahren der beiden HUMBOLDT die meisten Auslandsbeziehungen hatte und weil an der dortigen geographischen Lehrkanzel in Verbindung mit G. FORSTER, dem Begleiter JAMES COOKS, ein Zentrum der ethnologischen Reiseforschung bestand, in der Gegenwart aber H. PLISCHKE, in Fortsetzung der Forschungen G. FRIEDERICIS, die Entdeckungsgeschichte der Naturvölker, und damit auch die Geschichte der Völkerkunde, also eine Teilaufgabe der speziellen historischen Ethnologie, mächtig gefördert hat.

AL. CLOSS.

Breasted James Henry. *The Conquest of Civilization.* New Ed., fully revised and reset. Including new texts, the author's own revisions and notes. Edit. by E. W. WARE. x-669 pp. in 8°. With 180 fig. New York 1954. HARPER & Brothers. Price : \$ 6.95.

L'Introduction appelle l'auteur de ce livre « the first American historian of the New Past ». Par ces deux derniers mots, on entend la période qui s'écoule depuis les premiers chasseurs et cultivateurs humains jusqu'à l'Empire romain, en passant par les civilisations du Proche-Orient, celle des Grecs et celle du monde méditerranéen à l'époque hellénistique.

Pour cette longue période de l'histoire, jusqu'en 1916, les Américains devaient se rapporter à des écrivains de l'Occident européen. JAMES HENRY BREASTED fut le premier à composer pour ses étudiants la vue d'ensemble, devenue célèbre sous le nom d'« Ancient Times » et parue en 1926 avec le titre « Conquest of Civilization ». Il y décrivait, suivant une méthode chère à ses compatriotes, une sorte de procession ou de défilé (« Pageant ») au cours des âges. L'intérêt du lecteur y gagnait, mais l'on aurait pu redouter une vision superficielle des faits et de leur enchaînement si, presque à chaque pas, les expériences personnelles de l'archéologue n'avaient corrigé et étoffé les schémas trop simplistes. Après une réédition effectuée en 1938, JAMES HENRY BREASTED a éprouvé le besoin de remanier tout l'ouvrage en y incorporant les résultats les plus solides des nombreuses expéditions et fouilles qu'il a dirigées dans le Proche-Orient. La mort l'empêcha de mener à terme cette sorte de testament d'une vie de chercheur opiniâtre. L'une de ses étudiantes, EDITH WILLIAMS WARE, ayant conquis son doctorat en égyptologie, s'en est acquittée.

HENRI BERNARD-MAITRE.

v. Barloewen Wolf-D. [edit.]. *Abriß der Geschichte antiker Randkulturen.* (OLDENBOURGS Abriß der Weltgeschichte.) 315 pp. in 8°. Mit 8 Kt. und 25 Tabellen. München 1961. Verlag R. OLDENBOURG. Preis : DM 38,—.

Vorliegendes Werk präsentiert sich als selbständige Ergänzung zu „Oldenbourgs Abriß der Weltgeschichte“ (1956). Die Geschichte der antiken Mittelmeerwelt ist in unzähligen Monographien und in vielen Gesamtdarstellungen schon oft ausgebreitet worden. Die Geschichte der Randkulturen steckt größtenteils in dem schwer zugänglichen Gelände, wo Prähistorie, Ethnologie und Geschichte sich die Hände reichen. Daher war es eine lohnende Aufgabe, das in seiner Gesamtheit reiche, aber weit zerstreute Material in einem Nachschlagewerk zu vereinigen.

Behandelt werden die Westkelten und Iberer von PAUL LAMBRECHTS (pp. 1-16), die Kultur der Germanen von HELLMUT ROSENFELD (pp. 17-38), die Geschichte der Germanen bis 376 n. Chr. von WOLF-D. VON BARLOEWEN (pp. 39-82), die Geschichte des Donau-Schwarzmeerraumes im Altertum von ROBERT WERNER (pp. 83-150), die Geschichte der Juden vom Babylonischen Exil bis Mohammed von GEORG STADTMÜLLER (pp. 151-171), die Araber vom Tode Alexanders d. Gr. bis zum Auftreten Mohammeds (mit Ausnahme Südarabiens) von FRANZ ALTHEIM und RUTH STIEHL (pp. 172-181), Nubien von JÜRGEN VON BECKERATH (pp. 182-192) ; Weißafrika von den Anfängen bis zur Eroberung durch die Araber von DOMINIK J. WOELFEL (pp. 193-236). Der Rest des Buches (pp. 239-315) ist durch Tabellen, Karten und Register ausgefüllt.

Ein Nachschlagewerk, das sich sehr bescheiden als Abriß bezeichnet, muß notwendig auf gedrängte und oft gepreßte Darstellung Bedacht nehmen und sich mit einem Minimum von Literatur begnügen. In diesem Rahmen ist der Zweck vollkommen erreicht. Der Verlag hat das Werk durch übersichtlichen Druck unter Verwendung verschiedener Schriftgrößen vorteilhaft ausgestattet.

JOHANN KRAUS.

Comas Juan. *Manual of Physical Anthropology.* Revised and enlarged English edition. XXI-775 pp. in 8°. With 101 tables and 116 fig. Springfield 1960. CHARLES C. THOMAS. Price : \$ 17.50.

Montagu M. D. Ashley. *A Handbook of Anthropometry.* With a Section on the Measurement of Body Composition by J. BROŽEK. XI-186 pp. in 8°. With 30 fig. and 22 tables. Springfield 1960. CHARLES C. THOMAS. Price : \$ 5.00.

Damit von vornherein die richtige Einstellung gegenüber dem vorliegenden „Leitfaden für physische Anthropologie“ des mexikanischen Spezialisten J. COMAS bezogen werde, sei darauf aufmerksam gemacht, daß es sich um eine Übersetzung aus dem Spanischen handelt. Die englische Ausgabe ist eine Erweiterung der Vorlage ; dabei geht es fast nur um reichlich angeschlossene Fußnoten, die mit zahlreichen Quellschriften amerikanischer Fachleute angefüllt sind ; dann auch um manche dem Text eingefügte Einzelheiten ihrer besonderen Untersuchungen bzw. Ansichten. Hier gelangt die englische Version zur Besprechung.

Fachlich beruht der Leitfaden auf dem klassischen Lehrbuch von RUDOLF MARTIN, was auch WILTON M. KROGMAN im Vorwort betont. Den Anstoß zu diesem Werk hat der Autor von den Lernbedingungen und dem Bildungsniveau der Studenten in lateinamerikanischen Ländern erhalten, wie er sie bei seiner Lehrtätigkeit in Mexiko vorfand. Daraus erklärt sich, daß in diesen Leitfaden gar manche Erklärungen und Gegenstände aufgenommen werden mußten, die ein europäischer Student der Anthropologie als gesicherten geistigen Besitz in den anthropologischen Hörsaal mitbringt.

Tatsächlich hat COMAS eine überreiche Fülle von Tatsachen und Beobachtungen, Ergebnissen und Experimenten, Hypothesen und Theorien aus den engeren und weiteren Bereichen der anthropologischen Fächer zusammengetragen ; dabei jeweils die Namen der tätigen Fachleute in chronologischer Anordnung. Um die Kernstücke der Anthropologie, nämlich Wachstum (pp. 187-253), Somatologie (pp. 254-315), Kraneologie mit Osteologie (pp. 367-438) und Klassifikation der Rassen (pp. 587-656) gruppieren sich die benachbarten Gegenstände : Entwicklungstheorien, Vererbungserscheinungen, Konstitutionstypologie, Paläoanthropologie u. a. m. Passende Skizzenzeichnungen sind beigegeben ; leider kein einziges rassisches Typenbild. Wohl kein irgendwie bedeutsamer Wissenszweig ist übersehen worden.

Jedoch erachte ich die didaktische Darstellung in diesem Leitfaden für Studenten der Anthropologie ganz allgemein als wenig glücklich. Wie oft geschieht es beispielsweise, daß mehrere Theorien über den gleichen Gegenstand hintereinandergestellt sind, ohne daß der Verfasser mit seiner eigenen Entscheidung dem Studenten zur richtigen Wahl verhilft. Geht der Student z. B. den Abschnitt „Definition der physischen Anthropologie“ durch (pp. 27-39), wird ihm kaum bewußt werden, daß er sich in einem naturwissenschaftlichen, d. h. biologischen Raum bewegt und es mit naturwissenschaftlichen Methoden zu tun hat. Der Verfasser leitet ihn sogar irre, wenn er schreibt : „Physical Anthropology has sometimes been confused with human biology, anatomy and physiology, but there is no reason for this“ (p. 28). Kein Geringerer als EUGEN FISCHER ist es gewesen, der erst neulich wieder, unter Hinweis auf die jüngste Entwicklung aller jener Forschungszweige, in deren Mitte der Mensch steht, den Terminus „Anthropobiologie“ sehr bestimmt in Vorschlag gebracht hat¹. Hätte COMAS zumindest die treffliche Definition

¹ Den Namen „Anthropologie“ hatten schon gar manche spezialisierte Fächer für ihren Sonderbezirk adoptiert, z. B. Sport- und Funktionsanthropologie, medizinische, pathologische, christliche, phänomenologische, natur- und geisteswissenschaftliche An-

R. MARTINS in seinem „Manual“ wiederholt, so wären seine Leser ihm für diese feste Handhabe sehr dankbar. Sein Hinweis darauf, daß S. SERGI 1932 auf eigene Anfrage bei 71 Anthropologen sehr voneinander abweichende Meinungen erfahren hat (p. 28), ist nicht dazu angetan, Anfänger auf dem anthropologischen Felde zu ermutigen.

Nun ein Beispiel dafür, daß es an klarer, aber dringend erforderlicher Deutung sogar eines vielgebrauchten Fachausdruckes, nämlich „Pygmäe“, fehlt. Der Verfasser berichtet wohl (pp. 620-621) über die afrikanischen Pygmäen – gewisse Einzelheiten sind ungenau – verweist auch auf gute Quellenschriften und erwähnt meine zusammenfassende Abhandlung „Die Twiden; Pygmäen und Pygmoiden im tropischen Afrika“. Doch dürfte er das Büchlein selbst nicht zur Hand gehabt haben; sonst hätte er als Erscheinungsort Wien, nicht Stuttgart, angegeben. In seinem Text finde ich ebensowenig etwas von dem wieder, was mein Büchlein enthält. Jedenfalls habe ich dort (p. 20) eindeutig klargestellt, daß in unserem Fachgebiet der Terminus „Pygmäe“ seit 1906 nicht einen Rassentypus, sondern bloß eine vereinbarte „Größenkategorie“ darstellt, mithin sich ausschließlich auf das alleinige Merkmal der Körperhöhe in einer Population bezieht².

Als zwecklos oder zumindest unklug erscheint mir ferner, unwerten Dingen zuviel Raum zu gewähren. Was fängt ein Student mit 14 Seiten Text (pp. 147-161) für den Kasus T. D. LYSENKO an? Unser Verfasser hat seine Weitschweifigkeit hierbei selbst empfunden und deutlich genug die von der kommunistischen Ideologie diktierte Vergewaltigung des freien und objektiven wissenschaftlichen Arbeitens verurteilt. Hat weiterhin COMAS nicht auch zuviel Aufhebens mit dem rassengenetisch bedeutungslosen „Mongolenfleck“ (pp. 267-269) gemacht?

Beginnend mit J. DENIKER (1889) haben führende Anthropologen je eine detaillierte Rassenklassifikation aufgestellt, aus welchen diese und jene von der heutigen Forschung längst als unbrauchbar beiseite geschoben wurde. An dem mit solchen Tabellen oder Schemata gefüllten Abschnitt (pp. 587-600) hätte sich vieles kürzen bzw. vereinfachen lassen zu Gunsten einer reichlich erweiterten Beschreibung, einschließlich statistischer, bzw. demographischer Angaben der heute lebenden und in einem stürmischen Auftrieb sich betätigenden farbigen Rassen. Die Berechtigung für eine solche Erweiterung über das im „Manual“ gebotene Maß hinaus ergibt sich von selbst aus dem Einrücken vieler sogenannter Naturvölker in den neuzeitlichen Wirtschaftsbetrieb, mit seinen Hauptzentren in West-Europa und Nord-Amerika.

Ernstes Bedenken erregte beim Rezensenten schließlich die Erörterung des Blutgruppensystems ABO bei den Feuerland-Indianern. Zu einer verwertbaren Beurteilung werden bekanntlich Proben von zumindest 500 reinblütigen Personen gefordert. Als jedoch G. RAHM (1931) und nach ihm A. LIPSCHUTZ und A. SANTIANA solche Proben im Feuerlande nahmen – ich selbst hatte April 1924 meine Erforschung der dortigen Indianer abgeschlossen –, waren schon wieder einige der 573 Individuen gestorben, die ich noch gesehen und gezählt hatte, und zwar Vertreter der drei Stämme. Unter ihnen befanden sich mehrere Mischlinge, deren weiße Väter ich kannte. Ohne diese Mischlinge von den Beobachtungen auszuschalten, hat RAHM die ihm erreichbaren 62 Personen untersucht; von 33 Yamana gehörten 30 Personen zur Blutgruppe B (RAHM spricht von „91,0 %“).

thropologie u. a. m. „So soll auch hier der Vorschlag in aller Dringlichkeit stehen, daß der bisherige Gebrauch dieses Namens ‚Anthropologie‘ im rein naturwissenschaftlichen Sinne aufhöre. Die neue Anthropologie zerfällt dann in eine naturwissenschaftliche Forschung, ‚Anthropobiologie‘ geheißenen, und eine geisteswissenschaftliche, über deren Namen man sich offenbar noch nicht einig ist; ihre Vertreter müssen ihn wählen. Kulturelle Anthropologie (mit ROTHACKER) wäre vielleicht am passendsten.“ EUGEN FISCHER, Die Wissenschaft vom Menschen; Anthropobiologie im XX. Jahrh. In: H. SCHWERTER und W. SPENGLER, Forscher und Wissenschaftler im heutigen Europa; Erforscher des Lebens. pp. 272-287. Oldenburg 1955, p. 286.

² Übrigens habe ich mich zur Zweckmäßigkeit dieser international vereinbarten Größenkategorie schon früher nachdrücklich bekannt in „Urwaldmenschen am Ituri; Anthropol.-biologische Forschungsergebnisse bei Pygmäen und Negern im östlichen Belgisch-Kongo a. d. J. 1934/35“. Wien 1948, p. 60. – Diese eingehende Monographie erwähnt das „Manual“ nicht.

Und nur zwei Alakaluf sind untersucht worden. Schon früher hatte ich vor dem Mißbrauch solch unzureichender Zahlen zu mancherlei Wertungen und Vergleichen gewarnt; ³ COMAS hat die außerordentlich niedrige Zahl der untersuchten Individuen anzuführen unterlassen.

Schließlich sehe ich auch darin eine Papierverschwendung, daß den haltlosen Theorien eines A. MENDES CORRÊA, G. MONTANDON und P. RIVET (pp. 628 ff.) über die „Erstbesiedlung Amerikas“ sechs Textseiten gewährt worden sind.

Die „Bibliography“ (pp. 730-741) enthält begreiflicherweise fast ausschließlich die aus den USA stammenden Publikationen; der Anthropos scheint in „Periodical Publications“ nicht auf. An mehreren störenden Druckfehlern in deutschen Wörtern fehlt es nicht; so steht (p. 644, Anm. 59) „Beziehungen“ statt „Bezeichnungen“.

In den USA hat das Studium der Anthropologie samt ihren Teilfächern seit dem ersten Weltkrieg einen erstaunlichen Aufschwung genommen. Die mit diesem Fachkreis beginnenden jungen Studenten bringen dafür eine günstigere Vorbereitung mit als die Studenten in Lateinamerika. Die Erfahrung wird zeigen, ob der Leitfaden von COMAS sich als konkurrenzfähig erweisen wird gegenüber der neuesten 3. Auflage von ASHLEY MONTAGUS „Introduction to Physical Anthropology“.

Das „Handbook of Anthropometry“ ist ursprünglich Teil des genannten Werkes gewesen, darf aber jetzt als ein in sich abgeschlossener Leitfaden für anthropometrisches Arbeiten gelten; selbstverständlich im wesentlichen übereinstimmend mit dem Arbeitsschema von R. MARTIN, mit zusätzlichen Anweisungen für die Praxis. Den Rezensenten sprechen begreiflicherweise die deutlich erklärenden Zeichnungen der verschiedenen Formen des oberen Augenlides an (Fig. 7, p. 23). Ihre Erörterung übergehend, sei hier bemerkt, daß bei südamerikanischen Indianern gar nicht selten eine Bildung auftritt, die der Zeichnung *d* in Fig. 7, nämlich der „External Epicanthic fold“ sich zu nähern scheint; diese Bildung habe ich vor Jahren schon als „Randleiste“ beschrieben und abgebildet. Eine andere, nicht in Fig. 7 vertretene Augenlidbildung ist mir erstmalig auf Feuerland zu Gesicht gekommen; ich habe sie „Indianerfalte“ genannt. Leider hat ASHLEY MONTAGU weder die eine noch die andere Sonderform zur Kenntnis genommen, obwohl sie beide bereits in meiner Monographie „Anthropologie der Feuerland-Indianer“ (Wien-Mödling 1939, pp. 38-39) veröffentlicht worden sind.

Im ganzen verrät sein kleines „Handbook“ den Typus von „Pratique anthropologique“ G. OLIVIERS (cf. Anthropos 56. 1961, p. 305). Doch findet sich im ersteren zusätzlich der Abschnitt „The Measurement of Body Composition“ samt vielen einschlägigen Quellschriften (pp. 78-120), zusammengestellt von JOSEF BROŽEK. Hierbei geht es um genaue Bestimmung und Bewertung der Weichteile, vornehmlich des Fettgewebes im menschlichen Körper; die hierfür ausgearbeiteten Methoden samt Instrumentar werden geschildert. Bekanntlich hat die anthropologische Forschung diesem Bereich nur sehr beschränkte Aufmerksamkeit geschenkt.

Anschließend kommen wieder die längst bekannten „UNESCO Statements on Race“ zum Abdruck (pp. 140-157). In der „Bibliography“ (pp. 158-186) finde ich bloß zwölf deutsche Titel eingefügt. Unter den hier empfohlenen Zeitschriften scheint auch der Anthropos auf, leider mit einigen irreführenden Bemerkungen. MARTIN GUSINDE.

Giese H. und von Gebattel V. E. *Psychopathologie der Sexualität*. 1. Hälfte. Mit Beiträgen v. F. ARNOLD u. a. 304 pp. in 8°. Stuttgart 1959. FERDINAND ENKE. Preis: DM. 24,—.

HANS GIESE, éditeur du « Handbuch der medizinischen Sexualforschung » (« Die Sexualität des Menschen ». Stuttgart 1955), est également l'éditeur de l'œuvre présente qui a paru en deux parties. Il s'agit d'une œuvre collective, traitant le sujet sous différents aspects. Dans cette première partie sont présentées les bases de la sexualité humaine, tandis que la deuxième partie traitera des perversions proprement dites.

³ Cf. M. GUSINDE, *Anthropologie der Feuerland-Indianer*. Wien-Mödling 1939, pp. 150-151. — Dieser Titel fehlt im vorliegenden „Manual“.

Après une introduction sur la notion de pathologie telle que l'envisage l'auteur dans le domaine de la sexualité, le premier tiers de l'œuvre est consacré à l'étude ethnologique de la sexualité. F. HERRMANN y présente successivement les tendances des différentes cultures primitives, et touche déjà des problèmes pathologiques, tels que le travestissement.

Dans un deuxième chapitre, F. ARNOLD (pour l'église catholique) et A. KÖBERLE (pour l'église évangélique), présentent les principes fondamentaux du christianisme concernant la sexualité. L'exposé catholique est extrêmement complet et touche tous les problèmes de la vie sexuelle, même d'aussi spéciaux que l'analogie/identité de l'union des époux avec l'union du Christ et de l'Eglise. L'exposé évangélique apparaît, d'un point de vue catholique, comme beaucoup moins dogmatique, mais très positif, et à la fois complétant et faisant ressortir les différences d'avec la doctrine catholique.

Un bref chapitre de H. JÄGER et K. S. BÄDER est consacré aux normes de l'Etat concernant la sexualité et sa pathologie. Enfin, dans le dernier tiers du livre, H. GIESE traite l'aspect médical, toujours considéré sous l'angle du *risque* de la vie sexuelle, c'est-à-dire des situations qui, au cours de l'évolution sexuelle, dans le choix du partenaire, et dans l'accomplissement de la vie sexuelle, peuvent faire surgir les dangers de perversion. L'auteur souligne que son point de vue est exclusivement médical, et basé essentiellement sur les expériences de son cabinet de consultation. Or, le rapprochement avec l'enseignement de l'Eglise catholique est frappant. Intéressante est également son analyse critique du rapport KINSEY.

Il s'agit ici d'une œuvre fondamentale, s'adressant au spécialiste, avant tout au médecin, au théologien et à l'ethnologue, mais qui intéresse également le juriste et le psychologue.

AXELLE ADHÉMAR.

Vinchon Jean. *La magie du dessin*. Du griffonnage automatique au dessin thérapeutique. (Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française.) 182 pp. in 8°. Avec 45 fig. Bruges 1959. DESCLÉE DE BROUWER. Prix : 15 F.Fr., 150 Fr.B.

La valeur du dessin en psychothérapie est connue. J. VINCHON, qui est psychiatre, a déjà fait paraître des ouvrages sur l'auto-thérapie par l'art. Dans le livre présent, il traite de l'utilisation du dessin d'images intérieures, c'est-à-dire d'associations d'idées et de rêves, dans la thérapie notamment d'obsédés et de schizoïdes. Mais surtout, il recherche la nature des forces thérapeutiques du dessin spontané. L'auteur se rattache à l'école psychanalytique de C. G. JUNG, et les symboles archétypiques jouent un rôle essentiel dans ses interprétations.

Pour l'auteur, l'action du dessin thérapeutique est triple : il est projection, qui se traduit par le besoin de dessiner ; il est dérivation, en créant des symboles nouveaux ; il est enfin compensation, qui complète la dérivation. Il arrive à ce résultat par l'étude de l'image intérieure sous divers aspects, prenant pour point de départ sa forme la plus simple, qui est le griffonnage automatique bien connu que l'on exécute par exemple durant une conversation téléphonique. Il essaye ensuite de démontrer comment les symboles archétypiques rencontrés dans le griffonnage sont conservés dans l'inconscient collectif des peuples, en examinant successivement l'ornement dans deux civilisations antiques, l'affiche moderne, et l'art abstrait. Enfin, il étudie la relation entre l'image intérieure et le fantastique, et constate l'efficacité des images fantastiques dans le dessin thérapeutique : elles aident le malade à dominer le monstre en le représentant, et elles peuvent conduire à l'humour et ainsi délivrer le malade de l'angoisse.

Le dernier tiers de l'ouvrage est consacré essentiellement à la casuistique, en partie illustré d'œuvres exécutées par les malades.

L'auteur apporte une contribution intéressante à l'utilisation du dessin en psychothérapie. La plupart des cas décrits étant cependant ceux de malades artistes ou doués pour le dessin, le problème se présente ici sous un angle assez particulier.

On aurait aimé trouver dans le livre plus de matériel illustré à l'appui des très nombreuses descriptions d'œuvres d'art, surtout celles de malades, mais également de certaines peintures modernes abstraites, dont les descriptions détaillées exigent du lec-

teur un assez grand effort de représentation. La place accordée dans l'ouvrage à des considérations d'ordre purement esthétique paraît considérable au lecteur moins versé dans l'art que l'auteur, et qui aborde le livre sous un angle essentiellement psychologique.

AXELLE ADHÉMAR.

Witthauer Kurt. *Die Bevölkerung der Erde.* Verteilung und Dynamik. 336 pp. in 4°. Mit 36 Abb. und 8 Taf. Gotha 1958. VEB HERMANN HAACK. Preis: DM 28,80; br. DM 27,60.

In der Reihe der Ergänzungshefte zu „Petermanns Geographischen Mitteilungen“ ist seit 1872 von E. BEHM, H. WAGNER und A. SUPAN eine Folge von Arbeiten erschienen, welche es unternahm, die Bevölkerung der Erde und ihre Verteilung systematisch zahlenmäßig zu erfassen. Der Band XII (1904!) ist der letzte, der die gesamte Erde berücksichtigt. Die Bände XIII (1909) und – mit einem beträchtlichen zeitlichen Abstand – XIV (1931) kamen über Europa nicht mehr hinaus. Seitdem liegt bis in die jüngste Zeit¹ keinerlei Versuch einer weltweiten Erfassung vor.

Es ist daher sehr zu begrüßen, daß K. WITTHAUER sich entschloß, die alte Tradition wieder aufzunehmen und für die jüngste Zeit (1957/58) unter Berücksichtigung neuester statistischer Methoden, Zahl und räumliche Verteilung der Bevölkerung der Erde zu ermitteln und in übersichtlicher tabellarischer Form, durch Text, Karten und graphische Darstellungen reichlich erläutert, darzubieten.

Bei dieser umfangreichen Arbeit handelt es sich nicht lediglich um ein kritisches Zusammentragen greifbarer, wenngleich manchmal sehr schwer zu beschaffender Detail-Zahlen. Für den Zeitraum 1950/53 wurden durch offizielle Zählungen erst vier Fünftel der gesamten Menschheit erfaßt. Erst 1960 dürfte man der Gesamtzählung der Erdbevölkerung nahegekommen sein. Eine wesentliche Aufgabe sah der Verfasser mit Recht darin, der unterschiedlichen Dynamik der Bevölkerungsbewegung Rechnung zu tragen, d. h. annähernd genaue Zuwachsraten zu ermitteln, mit deren Hilfe die Gesamtzahl der Bevölkerung einzelner Länder wie der Erde zu einem festgelegten Zeitpunkt zu bestimmen sind. So kommt er z. B. zu dem Ergebnis, daß im Jahre 2000 auf der Erde mit einer Bevölkerung von ca. 4,5 Milliarden zu rechnen ist (cf. p. 79), bei einer mit einiger Berechtigung anzusetzenden durchschnittlichen Zuwachsrate von 12,5-15 %.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile. Der erste setzt sich mit der Stellung der Bevölkerungsgeographie innerhalb der geographischen Wissenschaft sowie allgemeinen bevölkerungswissenschaftlichen und -statistischen Fragen auseinander. Unter Bevölkerungsgeographie versteht K. WITTHAUER mit O. MAULL² die zahlenmäßige Verteilung der Menschen über die Erde. Die Hauptschwierigkeit einer bevölkerungsgeographischen Darstellung besteht darin, daß geographische und statistische Einheiten nicht übereinstimmen. Das wird an einem gut gewählten Beispiel besonders klar: für Ägypten wird ein Wert von 24 E/km² und für das benachbarte Libyen ein solcher von 1 E/km² angegeben; eine statistische Einheit „Sahara“ existiert eben nicht.

„Das auffallendste Merkmal der Verteilung der Menschheit über die Erde war und ist ihre außerordentliche Ungleichmäßigkeit (p. 47), die ihre Ursache z. T. in unterschiedlicher Naturausstattung, in ethnischen, religiösen und vielen anderen Gegebenheiten hat, die nicht näher erläutert werden³. Es wird aber zu Recht betont, daß auch hier eine Dynamik bestimmend ist, die mit ihren höchsten Werten heute andere Räume erfaßt hat als etwa vor 50-60 Jahren. Die Länder mit den stärksten Zuwachsraten sind heute Brasilien und Teile Rußlands, nicht aber Westeuropa, die Gangesniederung u. a. Ein näheres Eingehen auf die Frage der Tragfähigkeit ist vom Verfasser nicht beab-

¹ Das statistische Amt der United Nations beabsichtigte, für 1960 eine solche weltweite Zusammenfassung zu liefern, die aber erfahrungsgemäß noch etwas auf sich warten lassen dürfte.

² O. MAULL, *Anthropogeographie*. Leipzig 1932.

³ Vgl. P. GEORGE, *Questions de géographie de la population*. Institut National d'Etudes Démographiques, Travaux et Documents, 34. Paris 1959.

sichtigt. Er schließt sich mit seinen knapp gehaltenen Ausführungen ganz K. SCHARLAU⁴ an (pp. 80-81). Im Hinblick auf die schon erwähnte Zahl von 4,5 Milliarden Menschen um das Jahr 2000 glaubt er die beruhigende Versicherung abgeben zu können, daß für diese gewaltige Zahl noch genügend Lebensraum vorhanden sei, da heute große Areale potentiellen Lebensraums noch nicht besiedelt sind oder gerade aufgesiedelt werden. Einen breiten Raum nehmen die Betrachtungen zur Geschichte der Volkszählungen in den wichtigsten Ländern ein. Der zweite regionale Teil gibt eine detaillierte Zusammenstellung der Bevölkerungsverteilung und -dynamik nach Ländern. Sie basiert auf einzelnen nationalen Statistiken und anderen Veröffentlichungen, die sehr kritisch gesichtet sind. Der Vergleich zwischen zwei jüngeren Zählungen (etwa Türkei: 1950 und 1955) ermöglicht die Bestimmung der Zuwachsrates (in dem erwähnten Falle = 28 ‰).

Selbstverständlich wird kurz auf die territoriale Entwicklung des jeweils behandelten Staatsgebietes eingegangen, auch sind Ergebnisse früherer Volkszählungen in tabellarischer Form zum Vergleich herangezogen. Die absoluten und relativen⁵ Zahlen der Bevölkerung werden nicht nur nach Provinzen, sondern – wo dies auf Grund des vorhandenen Materials möglich ist – auch nach geographischen Regionen mitgeteilt. Natürlich findet das wechselnde Verhältnis der Stadt- und Landbevölkerung, Geburts- und Sterberaten und vieles andere Berücksichtigung.

Für den Völkerkundler dürften besonders interessant und wichtig sein die differenzierten Angaben bei einigen afrikanischen Ländern, z. B. nach sesshaften und nomadisierenden Bevölkerungsanteilen sowie nach Eingeborenen (Farbigen), Weißen und Asiaten. – Eine Reihe Karten in absoluter und relativer Darstellung sowie Kartogramme ergänzen und runden diese sehr verdienst- und wertvolle Arbeit ab. – Moderne internationale statistische Zahlen-Sammlungen, wie die Demographischen Jahrbücher, können diese moderne Bevölkerungsgeographie – bisher jedenfalls – nicht ersetzen, wie ein kurzer Blick in den 11. Band⁶ lehrt, der als spezielles Thema Geburtsstatistiken in sehr aufgeschlüsselter Form enthält. So darf man dem Verfasser bescheinigen, eine seit langem bestehende Forderung der wissenschaftlichen Geographie erfüllt zu haben. Bei wägender Ausdeutung seiner kritisch erarbeiteten Ergebnisse vermag der Erd- und Völkerkundler zukünftige Bevölkerungsentwicklungen in den einzelnen Ländern abzusehen.

KARL HERMES.

Skibbe B. *Agrarwirtschaftsatlas der Erde*. xxiii-248 pp. in fol. Mit vielen Kt. und Faltkt. Gotha 1958. VEB HERMANN HAACK. Preis: DM 35,—.

Es dürfte dieses Werk – soweit dem Rezensenten bekannt – überhaupt der erste Versuch sein, einen Agrarwirtschaftsatlas der Erde vorzulegen. Somit eine dankenswerte, ungemein fleißige Arbeit, die da von B. SKIBBE und seinen Mitarbeitern geleistet wurde. – Bis jetzt hat es nur Agraratlanten auf Länderbasis (z. B. USA¹, Deutschland², neuerdings Deutsche Demokratische Republik³) gegeben, oder, wenn globale Betrachtung angestrebt wurde (vgl. die Arbeiten von P. KRISCHE⁴, so nur für spezielle Bereiche der Agrargeographie.

⁴ K. SCHARLAU, Bevölkerungswachstum und Nahrungsspielraum. Geschichte, Methoden und Probleme der Tragfähigkeitsuntersuchungen. Raumforschung und Landesplanung, Abh. 24. Bremen-Horn 1953.

⁵ = Bevölkerungsdichte.

⁶ Demographic Yearbook, 11th edition. New York 1959.

¹ O. E. BAKER (edit.), Atlas of American Agriculture. Washington 1936.

² Deutscher Landwirtschaftsatlas, bearbeitet im Statistischen Reichsamt. Berlin 1934.

³ R. MATZ, Agraratlas über das Gebiet der Deutschen Demokratischen Republik, Bd. 1. Bodenarten und bodenartige Ertragsbedingungen nach den Ergebnissen der Bodenschätzung. Gotha 1956.

⁴ P. KRISCHE, Bodenkarten und andere kartographische Darstellungen der Faktoren der landwirtschaftlichen Produktion verschiedener Länder. Ein Beitrag zur neuzeitlichen Wirtschaftsgeographie. Berlin 1928. – Ders., Landwirtschaftliche Karten als Unterlagen wirtschaftlicher, wirtschaftsgeographischer und kulturgeschichtlicher Untersuchungen mit 209 Karten aus 34 Ländern. Berlin 1933.

Allerdings darf nicht erwartet werden, daß sämtliche Länder der Erde erfaßt sind. Hierfür mangelt es zur Zeit noch sehr an exakten und detaillierten statistischen Unterlagen. So mußten der Verfasser und seine Mitarbeiter sich auf die Darstellung von 42 Ländern beschränken, für die einigermaßen vollständige Unterlagen vorhanden waren. In Europa fehlen z. B. Portugal, Island, Ungarn, Rumänien, Bulgarien. Als Bezugsjahr ist grundsätzlich das Wirtschaftsjahr 1953/54, im wesentlichen nach FAO-Statistiken, gewählt.

Der Verfasser stellte sich zur Aufgabe, „die Agrarwirtschaft der Erde in ihrem Wesen und ihrer räumlichen Erstreckung anschaulich, knapp, meß- und vergleichbar darzustellen“ (p. xvii). Diese Aufgabe wurde als Forschungsauftrag vom Staatssekretär für Hochschulwesen der DDR erteilt. Ihre Durchführung litt stark unter Zeitdruck, weshalb der Atlas „mehr Programm als Vollzug“ darstellt (p. v). Ein besonderer Tabellenband mit (1958) noch nicht aufgearbeitetem Material harret noch der Veröffentlichung.

Das beachtenswerte Werk gliedert sich in sieben Abschnitte, wovon die ersten sechs den globalen Vergleichen sowohl der natürlichen Voraussetzungen (Böden, Temperatur, Verteilung der Niederschläge, Klimatypen, Bevölkerungsdichte etc.) sowie eigentlichen agrarwirtschaftlichen Gegebenheiten (Bodennutzung, Struktur der landwirtschaftlichen Betriebe, Produktionsmittel, Produktion und Außenhandel u. a.) gewidmet sind. Die Einbeziehung so wichtiger Angaben wie die über den Analphabetismus, landwirtschaftliches Hochschulwesen und Berufsausbildung vermögen die agrarwirtschaftliche Eigenstellung eines bestimmten Landes noch genauer wiederzugeben. – Neben der thematischen Karte werden als zusätzliche darstellungstechnische Mittel Kartogramm, Diagramm und Tabelle verwandt, alle in Schwarzweiß-Manier.

Umfangmäßig den weitaus bedeutendsten Teil nimmt der Abschnitt VII ein, der die 42 wichtigsten Länder der Erde in der räumlichen und strukturellen Differenzierung ihrer Agrarwirtschaft und im Bilanzvergleich darstellt. Hier tritt zu Karte, Kartogramm und Diagramm das erläuternde Wort und die Tabelle. – Jede einzelne Länderdarstellung folgt einem bestimmten Schema. Eine Tabelle gibt in knappster Form Auskunft über geographische Lage, Bevölkerung und Bodennutzung eines Landes. Der erläuternde Text, auf einer DIN A 4-Seite jeweils zwischen die Karten eingeschaltet, vermittelt die wichtigsten Fakten, die kartenmäßig nicht zur Darstellung kommen, von der Bevölkerungsbeziehung über Einzelheiten und Sonderformen der Betriebsstruktur, der Aus- und Einfuhr bis hin zu Volkseinkommen etc.

Zehn Karten und Kartogramme suchen in vergleichbarer Darstellung (im Prinzip für alle Länder) folgende Angaben festzuhalten: 1) eine einfache geographische Übersicht, 2) Niederschlagsverhältnisse, 3) Bodentypen, 4) Bevölkerungsdichte, 5) Bodennutzung, 6) Anteil der Betriebsgrößengruppen an der landwirtschaftlichen Nutzfläche in Prozenten, 7) 8) 9) die wichtigsten Kulturen (z. B. für Dänemark: Klee gras, Gerste, Hafer), aber je nach Land wechselnd, 10) Viehbesatz.

Es folgen dann – ebenfalls fast durchweg für alle Länder gleich – noch Diagrammdarstellungen über den Selbstversorgungsgrad, Nahrungsversorgung (in Kalorien je Kopf und Tag) und eine spezielle und aufgegliederte Produktionsbilanz.

Die ausführliche Einleitung behandelt die großen Schwierigkeiten der graphischen Darstellung und die Problematik der Bezugsgrößen. Weder „landwirtschaftliche Nutzfläche“ noch „Grünland“ sind als Termini international einheitlich. Besatzziffern pro 100 ha haben in den einzelnen Ländern einen unterschiedlichen Aussagewert. Doch vermögen die Karten, welche die natürlichen Voraussetzungen wiedergeben (Böden, Klima etc.) und der erläuternde Text, diese Besonderheiten in Rechnung zu stellen.

Es ist klar, daß bei der Fülle des hier Dargestellten und dem Zeitdruck, unter dem das Werk entstand, sich auch einige Unrichtigkeiten eingeschlichen haben (z. B. unter Produktionsmittel wird Viehbesatz aufgeführt; auf p. 24 wird keine Angabe über die Bedeutung der Schraffen gemacht). Darüber hinaus scheinen auch politische Absichten eine Rolle gespielt zu haben. Es will nicht ganz überzeugen, wenn es heißt, daß „seit 1951 die ha-Erträge an Getreide in der DDR um 3-6 dz/ha über dem durchschnittlichen ha-Ertrag der Vorkriegszeit lagen“ und „1955 die Gesamternte trotz Einschränkung der Anbaufläche größer war als die durchschnittliche Erntemenge 1934/38“ (p. 99).

Angeblich ist der Verbrauch an Nahrungsmitteln je Kopf und Tag in Kalorien in der Bundesrepublik und in der DDR gleich, wobei der Anteil der inländischen Nahrungsmittelproduktion in der DDR höher liegt als in der Bundesrepublik. Es ließen sich hier noch einige Beispiele anführen, die erkennen lassen, wo diese Arbeit erschienen ist. Die Erläuterung zum Begriff „Agrarwirtschaft“ (kapitalistisch - sozialistisch) macht dies schon in der Einleitung (p. xvii) deutlich.

Dennoch überwiegt der positive Eindruck einer gewaltigen, verdienstvollen Arbeitsleistung. Übersichtliche Inhaltsverzeichnisse in fünf Sprachen (deutsch, englisch, französisch, spanisch, russisch), sowie Erläuterungen von Maß-, Gewichts- und Rechungseinheiten erleichtern auch dem nicht Deutsch Lesenden die Verwendung des Atlas-Werkes. Dieses in Zukunft noch auszuweiten – im Einklang mit der Vervollkommnung weltweiter statistischer Erfassung – sollte erstrebenswerte Aufgabe sein. Vielleicht wäre der Verfasser besser beraten gewesen, wenn er das Werk in Form einer Loseblatt-Sammlung herausgebracht hätte, damit es ständig ergänzt und so auf einem modernen Stand gehalten werden könnte.

KARL HERMES.

Seidenberg A. *The Diffusion of Counting Practices.* (Publ. in Mathematics, Vol. 3, No. 4.) pp. 215-300. With 1 pl., 8 fig., and 2 maps. Berkeley, Los Angeles 1960. Univ. of California Press.

Den Autor interessieren nicht nur die verschiedenen Zählssysteme, sondern auch ihre Herkunft. Seinen Standpunkt umschreibt er mit den Worten:

„The following study is intended as a contribution to Lord RAGLAN's general theory that civilization has a ritual origin ... The theory is associated with ... the theory of the Diffusion of Culture, according to which various widespread practices and beliefs are not the spontaneous reactions of the human mind to enviroining conditions but are the product of certain special circumstances ... For a true insight into the origin, one has to understand the ideas underlying the ancient Creation Ritual complex“ (p. 215). Bis dahin ist freilich noch ein weiter Weg. Der Verfasser beginnt die vorliegende Untersuchung mit der Erörterung der Frage nach dem (einmaligen) Ursprung des Dualsystems. Es ist für ihn eine historische Frage. Ebenso wie bei den entwickelten Systemen.

Verbreitungskarten illustrieren den Tatbestand. Ein einprägsames Beispiel für diese Art von Forschung an einem interessanten Objekt.

A. BURGMANN.

Pirenne Jacqueline. *A la découverte de l'Arabie.* Cinq siècles de science et d'aventure. (« L'Aventure du Passé. ») 328 pp. in 8°. Avec 16 pl., 24 fig. et 7 cartes. Paris 1958. Le Livre Contemporain: AMIOT-DUMONT.

Jusqu'ici, les deux livres classiques sur l'histoire de l'exploration de l'Arabie étaient DAVID GEORGE HOGARTH, *The Penetration of Arabia* (London 1905) et R. H. KIERNAN, *The Unveiling of Arabia* (London 1937; traduction française: *L'exploration de l'Arabie*. Paris 1938). Voilà un travail original en français qui se présente dignement à côté de ces deux ouvrages. Mlle JACQUELINE PIRENNE, bien connue comme spécialiste de l'épigraphie sud-arabe (cf. *Anthropos* 55. 1960, pp. 272-274) a brossé dans ce livre – destiné au grand public, mais basé sur une documentation solide et une critique des sources pénétrante – un tableau vivant de toutes ces entreprises de pionniers qui ont constitué, du début du XVI^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e, la redécouverte de l'Arabie, « continent perdu » pendant le Moyen Age (cf. pp. 13-27). Certains voyages qui auraient eu lieu au XV^e siècle étant douteux ou trop peu documentés, LUDOVICO DI VARTHEMA (mort entre 1512 et 1517) est le premier explorateur bien connu; c'est donc avec raison que le récit de ses aventures (pp. 28-40) clôt la première partie (Le voile se lève, pp. 13-40). Les deux parties suivantes (Explorateurs d'occasion, pp. 41-101; Naissance de l'exploration, pp. 103-126) amènent le lecteur jusqu'à la fin du XVIII^e siècle; ici, un hommage bien mérité est rendu à CARSTEN NIEBUHR, « l'idéal du reporter humaniste et savant » (pp. 113-126). Pour le XIX^e siècle, les expéditions multiples et partant de différents points sont bien

ordonnées sous les titres : Arabie Déserte et Arabie Pétrée (pp. 127-241) et : Arabie Heureuse (pp. 243-307). Ici, on remarquera surtout l'étude critique, très serrée, du « cas PALGRAVE » qui arrive à la conclusion que ce voyageur ne mérite qu'une confiance assez limitée (pp. 221-241), ainsi que l'histoire passionnante de la découverte et du déchiffrement progressif des inscriptions sud-arabes (pp. 266-290). Une bibliographie bien ordonnée (pp. 311-320), des index et des tables (pp. 321-328) constituent la fin du livre (malheureusement, une table des planches a été oubliée, sans doute par mégarde, car tout le livre se distingue par son exactitude jusque dans les détails). On appréciera surtout le fait que les explorateurs ne sont pas traités chacun isolément, mais toujours dans le contexte historique de l'état de la science et des circonstances économiques et politiques de leur temps.

Il n'y a que quelques petits détails à ajouter ou à corriger. Dans le chapitre Pèlerins vers la Mecque (pp. 68-78), un petit récit portugais anonyme, de la deuxième moitié du XVI^e siècle, aurait pu être mentionné (cf. G. LEVI DELLA VIDA, *A Portuguese Pilgrim at Mecca in the Sixteenth Century*. *The Moslem World* 32. 1942, pp. 283-297 ; le même texte en italien : GIORGIO LEVI DELLA VIDA, *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi* [Milano-Napoli, 1959], pp. 106-123). — Une petite erreur s'est glissée dans la bibliographie de CARSTEN NIEBUHR (cf. pp. 117, 314) ; cet auteur a publié deux ouvrages différents : 1^o *Beschreibung von Arabien* (1 vol., Kopenhagen 1772) ; 2^o *Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern* (3 vol., publiés respectivement : Kopenhagen 1774, Kopenhagen 1778, Hamburg 1837), ce qui ne ressort pas clairement du texte. Les notes de ULRICH JASPER SEETZEN ne furent pas toutes perdues (cf. pp. 152, 156) ; sinon F. KRUSE n'aurait pas pu publier 4 volumes de son journal de voyage, de 1854 à 1859 (cf. p. 315). Ce sont pourtant des erreurs bien minimes qui n'enlèvent rien au mérite de l'auteur. Après sa description de l'exploration plutôt extensive jusqu'en 1870 environ, on attend avec un vif intérêt un autre volume qui traitera des recherches faites « en profondeur » depuis cette date-là (cf. p. 310).

JOSEPH HENNINGER.

Présence du Bouddhisme. Edité par RENÉ DE BÉRAL. France-Asie [Saïgon] 16. 1959, nos 153-157, pp. 181-1024. Avec 109 pl. et 4 cartes.

Parmi les innombrables publications suscitées par la *Buddha Jayanti*, le 2500^{me} anniversaire du *parinirvāṇa* du Buddha célébré dans le monde entier en 1956, le gros volume de la revue « France-Asie » occupe une place particulière. Non pas parce qu'il apparaît comme une somme du bouddhisme dans ses aspects actuels autant qu'historiques — plusieurs autres volumes publiés à l'occasion de la *Buddha Jayanti* ont été rédigés à une fin semblable — mais surtout parce que le directeur de cette publication, RENÉ DE BÉRAL, réussit le tour de force de réunir dans le même volume des auteurs appartenant à des groupes qui, d'habitude, ne sont pas enclins à collaborer et qui, dans l'étude qu'ils font du bouddhisme, cherchent plutôt à s'ignorer mutuellement. Les quelque soixante auteurs qui ont apporté leurs contributions (en général assez brèves) à la « Présence du Bouddhisme » se groupent en trois catégories bien distinctes : représentants éminents du bouddhisme vivant asiatique, fervents occidentaux du bouddhisme ou de la « sagesse orientale » et, en troisième lieu, orientalistes, philosophes ou historiens qui étudient le bouddhisme selon les méthodes scientifiques. La distinction entre les deux premières catégories est d'ailleurs assez floue, car on ne sait dans quel groupe il faut placer les Occidentaux qui ont reçu l'ordination monacale en Asie, pris un nom oriental et, comme feu NYANATILOKA MAHĀTHERA, sont devenus des représentants éminents de l'authentique bouddhisme asiatique, sans pour autant avoir pu oublier totalement les habitudes mentales et psychologiques qu'ils doivent à leur origine et à leur éducation occidentales.

En principe, une collaboration entre ces diverses catégories serait la bienvenue. D'une part, les bouddhistes ne devraient pas ignorer les fruits de l'érudition scientifique et de la recherche critique pour la seule raison que celle-ci provient des non-bouddhistes. D'autre part, dans une publication qui a l'ambition de présenter le phénomène du bouddhisme dans tous ses aspects, on ne saurait négliger la voix de ceux qui représentent la

vie actuelle de cette religion. Même si leur interprétation de l'ancienne doctrine et surtout de l'histoire du bouddhisme s'écarte souvent de ce que nous enseigne une recherche impartiale (car ils préfèrent à cette recherche la fidélité à la tradition ou, plus exactement, à l'une des multiples traditions divergentes), cette façon de concevoir l'histoire de leur religion et les problèmes de l'authenticité ou de l'orthodoxie est aussi un fait du bouddhisme qui mérite d'être connu au même titre que les doctrines conservées dans les anciens textes. Quant au bouddhisme européen, américain ou australien, encore que celui-ci, sans que ses zéloteurs s'en rendent compte, s'écarte sensiblement de l'essence du bouddhisme asiatique, il constitue néanmoins un phénomène de diffusion. En s'implantant en Chine ou au Japon, le bouddhisme indien a subi des transformations autrement plus importantes, sans qu'on cesse pour autant de le considérer comme bouddhisme. Le bouddhisme « occidental » ne devrait donc pas non plus être écarté a priori, bien que son expansion soit modeste et que son influence dans la vie culturelle de l'Occident soit minime en comparaison avec ce qu'elle a été dans les pays de l'Extrême-Orient.

Je répète donc que l'idée de réunir ces conceptions divergentes du bouddhisme fut audacieuse mais, en principe, justifiable. Pourtant la réalisation de cette idée dans le volume de « France-Asie » ne saurait être considérée comme une réussite. En présentant ainsi, pêle-mêle, des articles aux tendances aussi divergentes, voire contradictoires, on ne rend service qu'à celui qui connaît déjà les problèmes et qui sait à l'avance quelle est l'orientation de tel auteur. Un lecteur non préparé se perd dans ce chaos de contradictions portant non seulement sur l'interprétation des idées fondamentales, mais même sur des faits tout à fait concrets de l'histoire ou de la chronologie. Et souvent la différence de niveau entre les articles est vraiment gênante.

Ce défaut n'est pas racheté par un véritable souci d'être complet. Les lacunes sont considérables et souvent inexplicables. On ne saurait rien reprocher aux auteurs de la troisième catégorie. Leur choix correspond d'ailleurs au titre de la revue « France-Asie » car, à l'exception de GUISEPPE TUCCI, les orientalistes présents dans ce volume sont exclusivement français et asiatiques (on s'étonne d'ailleurs de n'y trouver que deux auteurs japonais). Mais alors on y voit apparaître presque tous les grands noms des bouddhisants de langue française auxquels le lecteur doit soit des aperçus synthétiques très clairs et concis (tel le véritable tour de force réussi par ANDRÉ BAREAU qui, en douze pages, donne un précis de la pensée bouddhique ancienne), soit l'enrichissement de son information par quelque nouvelle découverte ou une nouvelle perspective. Je m'en voudrais de ne pas mentionner dans ce contexte l'article synthétique de PAUL MUS sur la nature du bouddhisme, article qui est d'une rare pénétration.

Parmi les religieux orientaux, quelques-uns ont également écrit des articles très instructifs qui nous renseignent sur les préoccupations des bouddhistes d'aujourd'hui. D'autres se sont bornés à fournir des informations schématiques sur la situation de leurs églises. Ici, également, on s'étonne de ne pas trouver des représentants plus nombreux des sectes japonaises qui pourtant sont précisément les plus « vivantes » dans le bouddhisme d'aujourd'hui. En revanche, les auteurs des articles les plus intéressants semblent ne pas être de véritables asiatiques. Je ne sais quelle est la véritable identité de THUBTEN TENDZIN (au nom pourtant bien tibétain) ni de BHIKSHU SANGHARAKSHITA (auteur d'un article passionné et passionnant sur la notion de l'orthodoxie dans le bouddhisme), mais leur seule manière de conduire l'argumentation éveille le soupçon que ce sont des Occidentaux déguisés.

Dans la deuxième catégorie on trouve naturellement le nom de Mme A. DAVID-NEEL et ceux des principaux leaders des bouddhistes en Angleterre (CHRISTMAS HUMPHREYS), en France (C. LOUNSBERY), en Allemagne (MAX HOPPE) et ailleurs. On chercherait vainement dans leurs articles une analyse de la situation particulière du bouddhisme occidental. Ce qu'on trouve n'est que de la propagande ou des rapports sur l'activité de leurs groupes respectifs. On pourrait placer dans la même catégorie l'article du Swāmi NITYABODHĀNANDA de la Mission Rāmākrishṇa, qui présente le bouddhisme du point de vue du syncrétisme hindou. Les plus intéressants, dans ce groupe, sont des articles des « outsiders », tel l'article de FRITHJOF SCHUON qui, s'il n'enrichit pas notre connais-

sance du bouddhisme, mérite l'attention en tant qu'expression de la pensée originale de son auteur, celui de Śramaṇerī DHARMARAKSHITĀ, un document psychologique de premier ordre, et surtout celui de B. R. AMBEDKAR, du leader des Harijan indiens qui s'est converti au bouddhisme pour des raisons d'ordre purement politique et sociale. Avant sa mort, survenue dans l'année de la *Buddha Jayanti*, cet infatigable militant pour l'émancipation des intouchables a pu encore envoyer pour le volume de « France-Asie » une apologie du bouddhisme conçue sous un angle tout à fait inhabituel.

Tous ces articles, rédigés en français ou en anglais, sont groupés en quatre grands chapitres qui, à leur tour, se subdivisent en plusieurs rubriques. Le plan de présentation a été bien médité : I. « Actes » (Le Buddha, Enseignement, Aspects, Diffusion, Contribution, Interaction, Situation, Perspectives), II. « Textes », III. « Etapes », IV. « Actualisation » (1. Extrême-Orient : Mahāyāna - Theravāda ; 2. Occident : Allemagne, Belgique, Etas-Unis, France, Grande-Bretagne, Australie). Malheureusement, ce vaste cadre est rempli de manière très inégale. L'histoire du bouddhisme est présentée de façon non systématique et souvent contradictoire. Certaines écoles et certaines régions sont à peine mentionnées, tel le tantrisme (que personne ne saurait plus considérer aujourd'hui comme un « accident de l'histoire du Bouddhisme ») ou le bouddhisme de l'Asie Centrale. Dans la rubrique « Contribution » on chercherait vainement un article sur la philosophie ou les chefs-d'œuvre de la poésie bouddhique. L'immense apport du bouddhisme à l'art de l'Inde et de l'Extrême-Orient n'est traité que dans un seul article, très remarquable d'ailleurs, de JEANNINE AUBOYER. Heureusement, les 111 planches insérées dans le volume et dont le choix est très riche et varié illustrent et complètent admirablement cet article. Le chapitre « Actualisation » est le plus intéressant, car il est le seul à fournir des renseignements réellement inédits. A noter surtout les très riches informations sur le bouddhisme dans les pays de l'Indochine et en Indonésie. On regrettera toutefois que les articles dédiés au Tibet soient traités de manière aussi sommaire et qu'ils se limitent à la vulgarisation ou aux quelques renseignements sur l'actualité (qui est d'ailleurs déjà dépassée par les événements). On se demande pour quelle raison l'on a inclus dans ce volume le chapitre « Textes » si celui-ci se limite à un choix des extraits du Canon pâli (du reste très bien traduits et commentés par SOLANGE BERNARD-THIERRY) et à la traduction de quelques textes de TETSUGEN, l'un des maîtres les plus éminents du Zen japonais (XVII^e siècle). Pas de trace de textes du Mahāyāna, du Vajrayāna, des grands philosophes ou poètes bouddhiques.

Deux suppléments – un glossaire des termes bouddhiques et la bibliographie – complètent le volume. L'utilité du glossaire est problématique. Il contient les termes sanskrits et pâlis les plus usuels (et encore, combien de lacunes !) suivis de leurs correspondants chinois et de la traduction commentée française. Les commentaires sont très sommaires, parfois même erronés. Et si l'on s'est donné la peine de signaler les correspondants chinois, pourquoi n'a-t-on pas pensé au tibétain ? Quant à la bibliographie, elle est si riche que l'on conçoit l'espoir d'y voir comblées les lacunes de la présentation par les articles. En fait, c'est là qu'apparaissent p. ex. la philosophie ou l'Asie Centrale. Mais à y regarder de plus près on a l'impression d'avoir sous les yeux plutôt le catalogue d'une bibliothèque qu'une véritable bibliographie critique et instructive. Les travaux fondamentaux se trouvent signalés à côté de livres sans valeur aucune. La bibliographie des textes bouddhiques semble avoir été rédigée au hasard : seul les textes canoniques pâlis sont présentés de manière complète et systématique (mais il y a de graves lacunes dans la liste des traductions de ces textes, et pourtant c'est ce qui devrait intéresser avant tout les lecteurs auxquels ce volume s'adresse), la liste des textes sanskrits est très sommaire et ne prend pas en considération plusieurs éditions récentes ; le paragraphe traitant de la philosophie est assez riche, mais énonce souvent des positions qui n'ont rien à voir avec la philosophie. En revanche, le domaine très spécial de l'épigraphie bouddhique a les honneurs d'une bibliographie très complète. Il est compréhensible qu'un volume publié à Saïgon contienne une très riche bibliographie concernant le bouddhisme indochinois et surtout vietnamien. C'est peut-être la partie la plus précieuse de ce supplément bibliographique.

En résumant : le volume « Présence du Bouddhisme » fut une entreprise très ambitieuse et même audacieuse, mais trop difficile pour être réalisée en hâte ; l'ouvrage n'est pas à la hauteur du projet, le volume contenant plusieurs éléments précieux à côté de graves lacunes, inexcusables dans une publication qui prétend offrir au lecteur une vaste synthèse ; et, avant tout, l'inégalité de la présentation rend ce volume inutilisable pour un lecteur non initié.

CONSTANTIN REGAMEY.

Paris Pierre. *Esquisse d'une Ethnographie Navale des Peuples Annamites.* (Publications van het Museum voor Land- en Volkenkunde en het Maritiem Museum „Prins Hendrik“, Rotterdam.) 86 pp. in 4°. Avec 28 pl., 2 cartes et 2 tb. Rotterdam 1955.

Das Buch erschien erstmalig 1942 im Rahmen des Bulletin des Amis du Vieux Hué, einer Zeitschrift, deren Bestände während des Krieges fast zur Gänze vernichtet worden sind. Man muß dem Direktor des Rotterdamer Museums, C. NOOTEBOOM, dankbar dafür sein, daß er uns das wertvolle Werk durch die vorliegende Neuauflage wieder zugänglich gemacht hat.

Die Zahl verschiedener, vielfach auf einzelne Küstenstrecken oder Binnengewässer beschränkter Fahrzeugtypen ist recht groß. Der Verfasser bespricht ihre Aspekte, nach den folgenden Kategorien geordnet, denen jeweils ein Kapitel gewidmet ist : Schiffsrumpf, Konstruktion, Ruder, Steuer, Takelung, Vorrichtungen zum Segeln am Wind (Schwert), Verzierungen, Flöße. Parallelererscheinungen aus anderen Erdgebieten werden in reichem Ausmaß herangezogen und zu wichtigen kulturgeschichtlichen Schlüssen benutzt. Ein Endkapitel faßt die Ergebnisse zusammen. Chinesische Einflüsse sind in Tonking und im nördlichen Annam am stärksten und nehmen nach Süden zu immer mehr ab. Das für die chinesische Dschunke charakteristische Lattensegel z. B. ist auf den Norden beschränkt. Im Süden machen sich Einflüsse aus den Küstenländern des Indischen Ozeans und aus dem malayisch-indonesischen Bereich stärker geltend. Eine ganze Reihe von Erscheinungen ist jedoch dem annamitischen Schiffspark eigentümlich und stellt örtliche Erfindungen und Entwicklungen dar. Dazu gehören z. B. Boote, deren Rumpf zum Teil oder zur Gänze aus Bambusgeflecht hergestellt ist.

Von besonderer Bedeutung ist das Vorkommen des Schwertes. Auf europäischen und amerikanischen Segelschiffen scheint der Gebrauch des beweglichen, für das Segeln am Wind durch einen Schlitz in der Mittellinie herabzulassenden Schwertes (centerboard, dérive), erst um 1870 aufgekommen zu sein. Ob es sich um selbständige Erfindung oder um Übernahme aus Ostasien handelt, ist unbekannt. Wie PIERRE PARIS in einer anderen seiner Arbeiten erwähnt hat, ist das Schwert für Ostasien bereits für das 16. Jahrhundert bezeugt. Es spricht jedoch viel dafür, daß es dort von sehr viel höherem Alter ist. Das ist für die Beurteilung alter Segelrouten (Segeln am Wind und Kreuzen) und für das Problem früher transozeanischer Reisen von Wichtigkeit.

Unter allen annamitischen Fahrzeugtypen sind die mit mehreren Schwertern ausgestatteten Segelflöße aus Bambus für den Ethnologen die interessantesten. Ihre verschiedenen Abarten werden in dem Buch ausführlich besprochen. Außer aus Vietnam sind Segelflöße mit Schwertern nur von Formosa und von der Westküste Südamerikas (Peru, Ekuador) bekannt. Ebenso wie JAMES HORNELL und wie der Rezensent nimmt auch PIERRE PARIS an, daß die Form aus Asien nach Amerika übertragen worden ist. Über die Art und Weise dieser Übertragung äußert er sich nicht. Ich möchte deshalb hinzufügen, daß eine Überquerung des Pazifischen Ozeans auf Flößen wie denen der annamitischen Küstenfischer undenkbar ist. Sie kann nur auf seetüchtigen Schiffen erfolgt sein. Wohl aber werden Asiaten den Bau von Segelflößen für Fischfang und Küstenfahrt in Südamerika eingeführt haben. Wenn dann das Segelfloß mit Schwertern in Amerika zu einem seetüchtigen Fahrzeug weiterentwickelt wurde, mit dem man bis zu den Galapagos-Inseln fahren konnte, so lag das wohl an dem Fehlen eines höheren Schiffbaus an der Küste der Andenländer.

Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, sind die Kulturen des westlichen Südame-

rika stark von der südostasiatischen Dongson-Kultur beeinflußt worden¹. Es dürfte kaum bloßer Zufall sein, daß das heutige Verbreitungsgebiet des Segelfloßes mit Schwert in Hinterindien (südliches Tonking und nördliches Annam) sich mit einem Teil des einstigen Kerngebietes der Dongson-Kultur deckt. Man wird daher mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten dürfen, daß die fragliche Floßart vor ungefähr 2000 Jahren aus dem nördlichen Teil des heutigen Vietnam nach Amerika übertragen worden ist.

Der Verfasser findet es verwunderlich, daß die Annamiten, obwohl sie durchaus seetüchtige Schiffe besitzen, „nie“ über ihre Territorialgewässer hinausgegangen seien und sich mit bloßer Küstenschifffahrt begnügt hätten. Er findet die Ursache dafür in Mangel an Unternehmungsgeist und in der Konkurrenz von Völkern mit überlegenen Schiffstypen, vor allem der Chinesen. Die archäologischen Zeugnisse, d. h. die ungeheuer weite Verbreitung von Spuren des Dongson-Einflusses in Indonesien, Neuguinea und Südamerika, deuten jedoch an, daß dem nicht immer so gewesen sein kann. Die Annamiten müssen einmal ein ausgesprochenes Seefahrervolk gewesen sein. Wahrscheinlich hat erst die blutige Unterdrückung ihres Aufstandes gegen die chinesische Oberherrschaft kurz vor der Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. so wie der Dongson-Kultur auch ihrer weiter ausgreifenden maritimen Tätigkeit ein Ende bereitet.

Schon zur Zeit des erstmaligen Erscheinens des Buches, vor zwei Jahrzehnten, war der einheimische Schiffbau im Schwinden begriffen. Um so begrüßenswerter ist es, daß uns der Verfasser die Kenntnis der einzelnen Schiffstypen Vietnams, ihrer Herstellungsweise und ihres Gebrauchs noch rechtzeitig vermittelt hat. Die obigen Ausführungen werden gezeigt haben, daß der Gegenstand von weit mehr als bloß lokaler Bedeutung ist.

R. HEINE-GELDERN.

Hermanns Matthias. *Die Familie der Amdo-Tibeter.* 404 pp. in 8°. Mit 48 Abb. und 2 Kt. Freiburg, München 1959. Verlag KARL ALBER. Preis: DM 24,—.

In diesem Buch bietet M. HERMANNs eine reiche, bis in Einzelheiten durchgezeichnete Fülle von Brauchtum, Ideen und ihren Symbolen, heilig gehaltenen Mythen, geschichtlichen Überlieferungen und lebendiger Gegenwart, profanem Tun und seiner religiösen Durchformung, die sich um den Begriff „Familie“ ranken:

Familie in ihrem Werden, Bestehen und Vergehen (Gliederung des Buches), als vor- und überzeitliches Urbild und als persönliches Schicksal der Amdopa (wesentliche Rücksichten ihrer Auffassung), als Quelle, der das Volk und viele seiner Feste entspringen, und als Reservoir, sei es als klarer See oder schmutziger Tümpel, worin ihr Alltag mündet (betonte soziale Rücksichten): Familie in all ihren Aspekten wird aufgrund von vielen Beobachtungen und Forschungen abgetastet, sondiert und geordnet. Der Inhalt ist durchwirkt mit erst- und (gar nicht selten) einmaligen Berichten.

Der Stoff bewahrt den herrlichen Vorzug seiner Ursprünglichkeit. Man sieht sich nicht einer durch Überarbeitung gebleichten Darstellung gegenüber (Gedanken zum Stoff liegen glücklicherweise meist neben seiner Darbietung) und braucht nicht ein Konzentrat zu verdauen.

Ein solches Unternehmen wird jedoch immer zu einer Gefahr: der Aufmerksamkeit entgehen leicht äußerlich weniger aufdringliche, trotz aller Unscheinbarkeit jedoch tief sinnige Einzelzüge und Vorgänge.

So vermisse ich die Darstellung des drei- (bisweilen neun-)maligen Umreitens des elterlichen Zeltes durch die Braut, bei ihrem Abschied, mit dem ergreifenden Wechselrufen (oder -singen) zwischen der Mutter im Zelt und der Tochter, wenn sie außen an der Stirnseite des Zeltes vorbeireitet. Minuten wehevoller Stille, echter Ergriffenheit, des Schluchzens und Weinens vor Rührung sind dadurch in den sonst ziemlich lauten Ablauf der Hochzeit eingebettet.

¹ Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik. *Paideuma* 5. 1954, pp. 347-423.

Als rechtlich zugelassene (und zum Leid der Braut in mittelmäßig begüterten Familien öfters praktizierte) Form des Zusammenlebens wäre eine (Probe-)Vor-Ehe zu beachten: die Braut wird heimgeführt, unter dem Versprechen, aber ohne viele Auszeichnungen und Sicherungen, daß sie dereinst Ehefrau wird; sie lebt und arbeitet bei ihrem „Mann“. Wenn sie ein Kind trägt oder geboren hat (das kann nach mehreren Jahren sein), findet die feierliche Hochzeit statt, wobei dann die Frau ihre Geschenke (die meisten nur von Mannesseite) erhält.

Bei den Hochzeitsfeiern begegnet dem Leser die Mutter der Braut nicht als Teilnehmerin. Aber vielleicht wäre es doch angebracht, über ihr Fernbleiben einiges zu sagen, zumal ihr in der Zeit nach dem Abschied der Tochter im Zelt (Haus) manche religiösen Verrichtungen obliegen.

Das Kapitel „Familie, Sippe, Stamm und Staat“ (pp. 301 ff.) könnte meines Erachtens viel an Inhalt und Wert durch einen kurzen Überblick über die numerische (und politische) Lage, den Bestand und die Entfaltung der Amdo-Tibeter gewinnen, den der Verfasser aus seinen anderen Werken erarbeiten könnte. Die Amdo pa waren und sind trotz aller Bemühungen eine aussterbende Bevölkerung in dem von ihnen bewohnten Gebiet. Die bisherige Verankerung ihrer Ehe und Familie im Religiös-mythischen konnte dieses Schicksal nicht aufhalten und keine neuen Auftriebe geben. Auch manch andere Fragestellung müßte durch einen solchen Überblick an Ernst und Bedeutung gewinnen, etwa das Kapitel über „Die Fruchtbarkeit der Tibetanerin“ (pp. 204 ff.), wo die Versuche einer Erklärung aufgezählt sind (auch die eigenen Hinweise des Verfassers auf die Erdstrahlung dürften als „Versuch einer Erklärung“ zu verstehen sein)¹.

Den gewinnenden Eindruck, den der Reichtum an Stoff und die Vertrautheit mit den charakteristischen Zügen macht – man freut sich, wenn mit irrigen oder einseitigen Auffassungen über Tibeter aufgeräumt wird – beeinträchtigt der Verfasser durch eine eigenartige Neigung, Vergleiche mit andern Völkern, besonders aus den großen Nachbarländern China und Indien, heranzuziehen. Ihm selbst mag diese Gegenüberstellung sehr viel bieten, da er sie erlebnis- und erfahrungsmäßig kennt. Hinweise, die sachlich kaum mehr besagen, als daß die anderen nicht so sind, wirken eher als störende Abschweifungen oder als Lösung mit einer neuen Unbekannten, die Rechtfertigung dieses Vorgehens (p. 184) wie eine Verteidigung gegen eine „Klage von Unbekannt“.

Der gesamte Stoff und das übergeordnete Thema könnten in ihrer inneren Konsequenz außerdem noch gewinnen, wenn der Verfasser die Beweiskraft für die einzelnen Ideen klarer herausarbeiten wollte. Er braucht wahrhaftig nicht Umwege über Zitate zu machen, wie etwa in der „Zusammenfassung“ (pp. 311 ff.), wo er seine Ergebnisse mit dem Auszug aus G. KRAFT, der Urmensch als Schöpfer (Berlin 1942) stützen will; aber auch sonst leiten mehrere Zitate die innere Logik auf äußere Autorität ab.

Die Darstellung ist aufschlußreich, gelockert, manchmal ein wenig lässig (so, wenn er „ja“ und „denn auch“ häuft), was aber kein Nachteil zu sein braucht. Er wirft Fragen und Probleme auf – manchmal präsentieren sie sich der stilistischen Form nach wie Lösungen, z. B. p. 158 beim Hinweis auf „Freudsche Theorie von dem Sexualkomplex“ – besonders in den wertvollen Seiten über „die Magisch-Religiöse Sicherung“, die von selbst anregen, das Buch und einschlägige Literatur unter diesen Rücksichten erneut zu lesen. Die theoretisierenden Einschlüsse bieten Ruhepausen, um die Fülle des Gelesenen zu genießen. Eine Herausforderung der Geduld könnte es werden, wollte und müßte man die vielen Lautumschreibungen (wahrscheinlich sind sie nicht zu vermeiden) immer herlesen. Die technisch feine Art, des besonderen Typenbildes hilft, schnell den Weg der Darstellung zu gehen. Und die Lautumschreibungen werden aufgewogen durch eine Fülle von stilistisch meisterhaften Übersetzungen, besonders in den Liedern. Trotzdem dürfte gerade die wissenschaftlich korrekte, aber schwerfällige Lautwiedergabe ein Hindernis sein,

¹ Meine eigenen Erfahrungen erstrecken sich nicht auf das ganze dem Verfasser vertraute Gebiet, sondern beschränken sich auf einen, allerdings nicht unwesentlichen Teil, nach der Kartenskizze des Buches auf das Gebiet zwischen Sining-Kukunor Seme-now-G. -Wahong-G. -Chu nam (Huangho).

daß weitere Kreise nach diesem Buch greifen. Das scheint mir sehr bedauerlich. Denn das Buch ist wie keines von den anderen Werken des Verfassers und auch wohl anderer Autoren geeignet, charakteristische, realistische und umfassende Erkenntnisse über das „Schneeland“ und „Dach der Welt“ und diese rätselhafte, oft phantastisch ausgestaltete Welt Innerasiens zu vermitteln. Echtheit unserer Kenntnis, und zwar in weiten Kreisen, wäre aber heute sehr zu wünschen, nachdem Tibet immer enger mit der Außenwelt in Verbindung tritt. Aber vielleicht wird beim vollen Kontakt schon so viel vom alten Gut und Brauchtum abgeändert sein, daß dann M. HERMANNS' Buch eine wertvolle Vorratskammer darstellt, die uns manchen Zug, der nur aus früherer Geistigkeit zu erklären ist, wieder lebendig werden läßt.

FRANZ EICHINGER,

Schröder Dominik. *Aus der Volksdichtung der Monguor.* 1. Teil : Das weiße Glücksschaf (Mythen, Märchen, Lieder). (Asiatische Forschungen, 6.) 186 pp. in 8°. Mit 2 Taf. u. Notenbeispielen. Wiesbaden 1959. OTTO HARRASSOWITZ. Preis : DM 20,—.

Während die Arbeiten von L. SCHRAM die Geschichte der Monguor und die monguor-chinesischen Beziehungen aufgeklärt haben, haben die Arbeiten von D. SCHRÖDER uns Einsicht in die Kultur und Volkskunde dieser kleinen, aber interessanten Gruppe im chinesisch-tibetisch-mongolischen Mischgebiet gegeben. Mit seiner neuen Arbeit beginnt die Veröffentlichung von volkskundlichen Texten, die kurz vor der kommunistischen Machtübernahme von zwei Monguor-Sängern aufgenommen wurden. Da die hier publizierten Texte alle auf Monguor und Deutsch gegeben sind, ist diese Arbeit zugleich ein Beitrag zur Monguor-Sprache, an der A. DE SMEDT und A. MOSTAERT gearbeitet hatten.

Die Texte bringen zunächst den Gesang „Das weiße Glücksschaf“, eine lange Einleitung zu einem großen Mythenzyklus über den Ursprung der Tiere. Dieser Zyklus scheint unter Tanguten und Tibetern verbreitet gewesen zu sein ; chinesische Parallelen sind mir nicht bekannt geworden. Auch buddhistische Gedanken lassen sich nur gelegentlich ahnen ; einzelne Motive mögen mit dem Buddhismus aus Indien gekommen sein. Aber im allgemeinen scheint dieser Zyklus altes zentralasiatisches, wahrscheinlich tibetisches, Mythengut zu repräsentieren. Der eigentliche Text (467 Verse) zerfällt in einzelne Lieder, bei denen jedes Lied mit einer Frage endet, die durch das nächste Lied beantwortet wird.

Der nächste Zyklus behandelt die *Mangudze*-Märchen, die eine Variante des Märchens der „Tiere auf der Wanderschaft“ darstellen. Die vier Varianten, die D. SCHRÖDER bringt, zeigen mondmythologische Züge in viel stärkerem Maße als dies bei anderen asiatischen Fassungen gewöhnlich der Fall ist. SCHRÖDER zeigt sehr einleuchtend die Verbreitung der Vorstellung von der „wilden Frau“ (*Mangudze*) in Zentralasien und die Ersetzung durch eine Tigerin in südchinesischen Märchen. Die Märchen vom schwarzen Pferd und vom Kalb werden von SCHRÖDER in denselben Zusammenhang gestellt. Das Märchen vom schwarzen Pferd scheint ein zusammengesetztes Märchen zu sein, in dem man Motive aus Schwanenjungfrau-Märchen, nah-östlichen Helfer-Märchen und anderen zu erkennen glaubt. Ohne weitere Paralleltexte wird jedoch eine Analyse kaum möglich sein.

Das sehr interessante Lied vom Entenpaar ist ein Wechselgesang von dem Typ, den die Chinesen „Berglied“ (*shan-ko*) nennen, in dem die freie Liebe besungen wird. Während früher Lieder dieser Art als typisch südchinesisch galten, sind sie inzwischen auch aus Yünnan (bei Miao-Stämmen, cf. H. STÜBEL in Mitt. Ges. f. Natur- und Völkerk. Ostasiens 37. 1954, p. 35), Szu-ch'uan und Kansu bekannt geworden (H. STÜBEL, l. c. und F. SCHRAM, *The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier*. Philadelphia 1954, p. 112). Für den größten Teil des Verbreitungsgebietes paßt die Theorie von E. LOEB, der Liebeslieder mit Hirtenkulturen zusammengebracht hat.

Die Sammlung schließt mit Rätselliedern und Gleichnissen. Die Rätsellieder vertreten einen weitverbreiteten Typ, der oft mit einem Wettkampf verbunden wird : ein Sänger singt die Rätselfragen, der andere antwortet im gleichen Reim und Rhythmus mit teilweiser Wiederholung der Verse. Bei den Monguor wird Frage und Antwort vom

gleichen Mann gesungen. Das Material, das D. SCHRÖDER in dieser Arbeit vorlegt, sorgfältig kommentiert und erklärt, ist von großem Wert. Nicht nur, daß es bereits jetzt schwierig sein dürfte, selbst wenn ausländische Forscher dieses Gebiet besuchen dürften, weiteres Material dieser Art zu finden, sondern auch, weil dieses Material mit dem von A. MOSTAERT und N. POPP von den Mongolen gesammelten und mit dem, allerdings spärlichen, tibetischen Material verglichen werden kann. Dadurch werden sich, meiner Ansicht nach, gemeinsame Züge herausstellen, die das Volksgut dieser ethnischen Gruppen klar abheben werden von dem des Nahen Ostens und dem der Chinesen, aber auch von buddhistisch-indischen Beeinflussungen, die nur sehr oberflächlich sind. Eine Klarstellung, was eigentlich typisch ist für die tibetisch-mongolischen Gruppen entlang der West- und Nordgrenze Chinas, dürfte außerordentlich wichtig sein. Erst nach dieser Arbeit könnten wir daran gehen, das Volksgut der südtibetischen Gruppen, der Lolo und Moso und ihrer Verwandten zu analysieren. Bisher sehen wir neben einigen oberflächlichen chinesischen Einflüssen andere, die wir „buddhistisch“ oder „taoistisch“ nennen möchten, wobei aber klar ist, daß diese Bezeichnungen nicht weiter führen. Eine Tradition, daß sie ursprünglich aus dem Kukunor-Gebiet stammen, also aus der Nachbarschaft der Monguor und Tanguten, findet sich bei fast allen Moso und Lolo, selbst bei vielen Miao. Sobald noch mehr Material aus dem Norden vorliegt und analysiert ist, wird wahrscheinlich eine bessere Einordnung des südtibetischen und verwandten Materials möglich werden. Und dies wird wiederum, auf chinesischem Gebiet, zu einem besseren Verständnis dessen führen, was gewöhnlich als „Volks-Taoismus“ bezeichnet wird. Wir sind darum D. SCHRÖDER sehr dankbar für seine Veröffentlichung dieser Texte und hoffen, daß er bald weitere Übersetzungen bringen wird.

W. EBERHARD.

Tadao Kano and Kokichi Segawa. *An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines*. Vol. 1 : The Yami. Revised Edition. XII-456 pp. in 4°. With 1 map. Tokyo 1956. Maruzen Company, Ltd.

Das Buch beginnt mit einem Nachruf auf TADAO KANO von KEIZÔ SHIBUSAWA. Es folgt eine kurze (18 pp.), aber ausgezeichnete Einleitung von TÔICHI MABUCHI über die Yami von Botel Tobago und ihre Kultur. T. MABUCHI erörtert die Herkunft der Namen Botel Tobago und Yami und die Beziehungen der Yami zu den Batan-Inseln und gibt einen Überblick über die demographischen Verhältnisse der Insel, über die Überlieferungen, die soziale Struktur und die Religion der Yami. Damit ist der Text zu Ende. Alles übrige sind Bildtafeln. Also im wesentlichen ein Bilderbuch – aber was für eines! Ich kann mich nicht erinnern, je eine bessere Darstellung der materiellen Kultur und Technik, ja, man kann sagen der Gesamtkultur eines sogenannten Naturvolkes gesehen zu haben, soweit sie sich eben im Bilde festhalten läßt. Da die meisten der 430 Bildseiten drei oder mehr Abbildungen enthalten, kann man sich vorstellen, welcher Reichtum hier vor uns ausgebreitet wird. Dazu kommen noch die den Bildern beigegebenen, meist knappen, aber in manchen Fällen auch ziemlich ausführlichen und immer präzisen und wertvollen Erklärungen. Das Buch ist in neun Abschnitte mit folgenden Titeln eingeteilt: Physical features, habitation, clothing and adornment, agriculture, fishing and fishing gear, preparation of foodstuffs, boats and boat building, arts and crafts, family life. Mit großem Verständnis und in ausgezeichneter Auswahl sind nicht nur die Gegenstände der materiellen Kultur, sondern jeweils auch die wichtigsten Arbeitsvorgänge bei ihrer Herstellung oder Verwendung in einer Serie aufeinander folgender Stadien dargestellt. So werden uns hier die Tätigkeit der Fischer, die Techniken des Webens, des Korbflechtens, der Töpferei, der Silberschmiede usw. vorgeführt. Der Errichtung eines Wohnhauses sind dreißig, dem Bau eines der großen Plankenboote fünfzig Abbildungen gewidmet. Dazu kommen noch Illustrationen, die das Fest bei Einweihung des Hauses (zehn Abbildungen) und die Bräuche und Riten beim Stapellauf des Bootes (zweiundfünfzig Abbildungen) zeigen. Selbst einfache Handlungen des täglichen Lebens, denen seitens der Ethnologen meist wenig Beachtung geschenkt wird, wie die Herstellung der verschiedenen Haartrachten der Frauen oder die Zubereitung von Speisen, werden

in ganzen Bilderreihen in ihrem Ablauf gezeigt. Gerade das trägt dazu bei, ein wirklich lebendiges Bild des Volkstums zu übermitteln. Man kann nur wünschen, daß die einzigartige Darstellungsweise der beiden japanischen Autoren Schule macht und daß auch andere Kulturen, ehe sie dem unwiderstehlichen Sog der modernen Zivilisation erliegen, in gleich meisterhafter Bilddokumentation festgehalten werden mögen.

Das vorzeitige Ende des hochbegabten TADAO KANO – er ist im letzten Kriegsjahr, 1945, auf einer ethnologischen Forschungsreise in Borneo verschollen – hat einen schweren Verlust für unsere Wissenschaft bedeutet. Während der japanischen Besetzung der Philippinen hatte er in Manila eng mit Professor H. OTLEY BEYER zusammen gearbeitet. Dem Andenken an diese Freundschaft zwischen den beiden „Feinden“, dem Japaner und dem Amerikaner, ist das Buch gewidmet. Die Widmung ist ein so schönes Zeugnis reiner Menschlichkeit, daß ich mir nicht versagen kann, sie hier wörtlich anzuführen :

„The surviving author dedicates this volume to the close wartime friendship established between his colleague and Prof. H. Otley Beyer, a friendship singular and dramatic under circumstances of international stress and tension.“

R. HEINE-GELDERN.

Höyer Otto. *Alt-Asiaten unter Segel im Indischen und Pazifischen Ozean durch Monsune und Passate.* Ein Beitrag zur Weltgeschichte des Segelns. (Kulturgeschichtl. Forschungen, 9.) 248 pp. in 8°. Mit 80 Abb. Braunschweig 1961. ALBERT LIMBACH Verlag. Preis : DM 28,—.

Der Verfasser, dem wir bereits eine Reihe wertvoller Arbeiten zur Geschichte des Schiffbaues und der Schifffahrt verdanken, vertritt, wie mir scheint mit Erfolg, die These, daß die Längstakelung (wie auf Schonern, Luggern, Yachten usw.) asiatischer Herkunft sei ; daß sie erst im Laufe des Mittelalters in Europa Eingang gefunden und die vorher einzig übliche Quertakelung mit Rahsegeln teils verdrängt, teils ergänzt habe. Er zeigt, daß Asiaten und Ozeanier mit Hilfe der Längstakelung sehr wohl imstande waren, am Winde zu segeln, und daß die bekannten Gedankengänge T. HEYERDAHLs daher vollkommen verfehlt sind. Als besonders wertvoll möchte ich die Abschnitte über die Herkunft des Lateinsegels, über die in den Reliefs des Borobudur dargestellten Segelschiffe, über die Boot- und Segelformen Ozeaniens und über die chinesischen Dschunken und ihre ausgezeichneten Segeleigenschaften hervorheben. Unter genauer Darlegung der Windverhältnisse im Pazifischen Ozean zeigt der Verfasser, daß Fahrten von Ostasien nach Amerika durchaus im Bereich der Möglichkeit lagen.

Den positiven Eigenschaften des Buches stehen leider manche negative gegenüber. Der Verfasser scheint außerstand gewesen zu sein, bei der Sache zu bleiben ; immer wieder hat er sich ablenken und zu überflüssigen Seitensprüngen verleiten lassen. Er spricht z. B. von alten asiatischen Wanderungen zur See, und kann es sich dann nicht versagen, von den modernen Auswandererschiffen des Norddeutschen Lloyd und der HAPAG zu erzählen. Er betont die Erfindungsgabe des Menschen im Paläolithikum und schweift sogleich zu Bemerkungen über Jagdkulte, über die spanischen Felsmalereien und schließlich sogar zum Porträt des Papstes Innozenz von Velasquez ab. Was die Exkurse über Megalithen (pp. 130-141) und über die Osterinsel (pp. 158-160) mit dem Thema zu tun haben, ist unerfindlich. Sie hätten schon deswegen vermieden werden sollen, weil der Verfasser mit den betreffenden Materien offenbar nur sehr ungenügend vertraut ist. Die Behauptung z. B., die Architektur der Khmer und die Stufenpyramiden der Maya und Azteken hätten „einen megalithischen Charakter bewahrt“, sind vollkommen abwegig, ebenso die Ableitung der Statuen der Osterinsel von der Kunst der Khmer.

Der Verfasser hat eine große Vorliebe für Vergleiche. In manchen Fällen helfen diese wirklich zum Verständnis des Gegenstandes, aber die Schlüsse, die er daraus zieht, sind bisweilen verfehlt. So fragt er (p. 29), wie es zur Kenntnis des Am-Wind-Segelns gekommen sei, und bemerkt, daß „sich dieses Dunkel vielleicht ein wenig aufhellen läßt, wenn wir gewisse Vorstufen der seglerischen Am-Wind-Eigenschaften des Längszeuges an einigen nützlichen Gerätschaften aufzeigen können, die nach dem gleichen aerodyna-

mischen Prinzip funktionieren, indem sie durch den Wind segeln, Gerätschaften, die der archaische Mensch ersonnen hat“. Als solche Gerätschaften nennt er Bogen und Pfeil („der gefiederte Pfeil ... erreicht das Optimum an zielgerechter Kursbeständigkeit, wenn er windwärts fliegt“) und vor allem den Bumerang: „Der Australier stellt sich windwärts, um den Bumerang gegen den Luftstrom nach oben zu werfen, und die Wurfkeule ‚segelt‘ mit ihren schräggewinkelten Flächen auf spiralig gewundener Bahn am Winde dahin, um das begehrte Ziel zu treffen – oder zu Füßen des Jägers zu landen.“ Nun mag es vielleicht richtig sein – ich maße mir darüber kein Urteil an – daß vom Standpunkt der Aerodynamik der Vorgang beim Wurf des Bumerangs dem Segeln am Wind vergleichbar ist, aber das berechtigt doch nicht dazu, ihn als eine Vorform des letzteren zu betrachten. Man stelle sich nur einmal den primitiven Menschen vor, der ohne theoretische Kenntnis der Mechanik Betrachtungen darüber anstellt, ob sich das, was sich beim Wurf des Bumerangs abspielt, nicht auch für die Seefahrt verwerten ließe, und der daraufhin die Längstakelung erfindet! Ganz abgesehen davon haben wir keinen Grund anzunehmen, daß der hochentwickelte rückkehrende Bumerang anderswo als in Australien selbst erfunden worden ist, und die Australier haben bekanntlich das Segel weder erfunden noch besessen. Wie man den gegen den Wind abgeschossenen Pfeil mit dem am Wind segelnden Boot vergleichen kann, ist überhaupt unverständlich. Trotzdem will der Verfasser (p. 124) einen geistigen Zusammenhang zwischen Bogenschießen und Segeln konstruieren („die Kunst des Bogenschießens und die Kunst des Segelns entsprechen einander bei den pazifischen Seevölkern“), wobei er offenbar vergißt, daß der Bogen bei den Polynesiern weitgehend unbekannt war und, wo er vorkam, eine sehr untergeordnete Rolle gespielt hat. Manche Vergleiche sind an den Haaren herbeigezogen. So wird (pp. 129-130) das Aufgeben des Ackerbaus zugunsten der Büffeljagd bei den Prärieindianern als angebliche Parallele zum Verlust der Metalltechnik bei der Einwanderung asiatischer Menschengruppen in die Südsee angeführt. Die beiden Vorgänge sind überhaupt nicht vergleichbar, da es sich im einen Fall um eine Änderung der Wirtschaftsform infolge Hinzutretens eines neuen Kulturelementes, des Pferdes, und im anderen einfach um die Unmöglichkeit handelte, eine Technik mangels der nötigen Rohstoffe fortzuführen.

Das fortwährende Abschweifen vom Thema, für das hier nur einige Beispiele angeführt wurden, nimmt der Darstellung die wünschenswerte Klarheit. Der Mangel an Präzision zeigt sich auch darin, daß die eingangs dieser Besprechung angeführte Hauptthese nirgends wirklich klar formuliert ist, sondern immer nur beiläufig erwähnt wird. Selbstverständlich hätte man am Schluß des Buches eine Zusammenfassung der Ergebnisse erwartet. Man wird sie vergeblich suchen.

Entsprechend der Neigung des Verfassers, auf alle möglichen fernliegenden Dinge einzugehen, enthält seine Bibliographie eine Menge Titel von Werken, die mit dem Gegenstand nicht das geringste zu tun haben. Übrigens war er in der Wahl seiner Quellen nicht immer glücklich und hat es vielfach an der nötigen Kritik ihnen gegenüber fehlen lassen. Infolgedessen stützt er sich bisweilen auf unrichtige oder veraltete Anschauungen.

Der Verfasser liebt es, bloße Vermutungen als feststehende Tatsachen hinzustellen. So versichert er (p. 22), daß das Segeln einen „potamischen“ Ursprung habe und „daß die Querlage des Rahsegels im allerersten Ursprung dazu gedient hat, mit achterlichem Wind ein Schiff bergwärts zu treiben, den Strom auszusegeln“. Selbstverständlich gibt es hierfür keinen Beweis. Bei Erörterung der Frage vorkolumbischer Amerikafahrten aus China heißt es (p. 209): „Schließlich ist zu bedenken, daß die Dschunken ihre nordpazifischen Fahrten nicht als abenteuernde Einzelgänger unternommen haben, sondern in einem Verbands mehrerer Einheiten. Dabei segelten sie vermutlich in Kiellinie hintereinander, nicht in der Dwarsformation der Südseewanderer. Die ‚Kiellinie‘ ist Wanderform der Karawanen. Die ‚Wüstenschiffe‘ laufen eins hinter dem anderen her. Auf schmalen Pfaden durch Urwald und Busch ist das Wandern ‚im Gänsemarsch‘ sowieso geboten. Schon als Jungens fiel es uns auf, daß Chinesen und Laskaren von der Mannschaft unserer Ostasien- und Indienfahrer stets im Gänsemarsch durch die Straßen der Hafenstadt pilgerten.“

Tatsächlich wissen wir nicht das geringste darüber, ob im 1. Jahrtausend v. Chr.

einzelne Schiffe oder ganze Flottillen aus Ostasien nach Amerika gesegelt sind. Über die Schlußfolgerungen, die der Verfasser aus den hintereinander durch die Wüste ziehenden Kamelen und den im Gänsemarsch durch Bremerhaven marschierenden Chinesen hinsichtlich der Formation der angeblichen Flottillen zieht, kann man nur staunen.

Es ist auch nicht richtig, daß, wie der Verfasser behauptet (p. 154), „bei der Wanderschiffahrt der Südseeleute ... fünf, zehn, zwanzig oder noch mehr Reisekanus immer ... zu einer breiten bogenförmigen Dwarlinie ... entfaltet waren.“ Wir kennen aus Mikronesien und Polynesien genügend Fälle von weiten Seereisen und Wanderfahrten, die auf einzelnen Booten durchgeführt worden sind. Dagegen weist der Verfasser mit Recht darauf hin, daß in Ozeanien „die Inselgruppen ausgedehnte Auffangstellungen bilden, daß man also auf ein Insel-Kollektiv zuhalten konnte“. Gerade dieser Umstand ist in den letzten Jahren bei Erörterungen über die Siedlungsgeschichte Polynesiens nicht immer genügend berücksichtigt worden.

Auf p. 92 heißt es: „Das heutige Saigon war unter dem Namen Cattingara [sic] Haupthafen der Khmer, wo die Handelsschiffe der asiatischen Meere east of Suez damals zusammenströmten.“ Die Behauptung ist unbegründet. Gewiß spricht viel dafür, daß die unter dem Namen Oc-eo bekannt gewordenen Reste einer alten Stadt im Mekongdelta die des von PTOLEMÄUS genannten Cattigara sind, aber sie liegen ungefähr 150 Kilometer westlich von Saigon.

Das eine Dschunke darstellende Relief in Angkor wird auf p. 93 ins 9. Jahrhundert und auf p. 224 um 1100 datiert. Das richtige Datum ist ca. 1200. Nur jemand, der mit der Geistesart und den Gepflogenheiten südostasiatischer Völker nicht vertraut ist, konnte schreiben (p. 213), daß „die schiffkundigen Künstler der Khmer-Fürsten“ die dreimastige Dschunke zur „Erinnerung“ an Amerikafahrten „im Bilde verewigt haben mögen“. Es liegt auch kein Grund für die Vermutung des Verfassers vor, daß die Khmer sich für Hochseefahrten chinesischer Dschunken bedient haben. Im Gegenteil, die spärlichen chinesischen Nachrichten, die uns zur Verfügung stehen, scheinen eher anzudeuten, daß im 1. Jahrtausend n. Chr., zumindest in dessen erster Hälfte, Indien und Südostasien den Chinesen hinsichtlich Schiffbau und Seefahrt überlegen waren.

Orang Malayu bedeutet nicht „schweifende Menschen“, wie der Verfasser zu glauben scheint (p. 124). Der Name kommt von dem alten Reich Malayu auf Sumatra her. Die angeblichen polynesischen Namen für Sumatra und Borneo, die der Verfasser irgend einer nicht genannten Quelle entnommen hat (p. 126), beruhen auf bloßer Phantasie. Er hätte es sich ersparen können, Überlegungen über Dschunkenkurse nach der Osterinsel anzustellen, die „das Geheimnis einer möglichen Herkunft der Langohren auf Rapa Nui aus der Sakralkunst Süd- und Ostasiens umschließen könnten“ (p. 208). Es gibt nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Annahme direkten asiatischen Einflusses auf die Kultur der Osterinsel.

Recht sonderbar wirkt des Verfassers übermäßige Vorliebe für fremdsprachige Floskeln. Der prähistorische Mensch als Erfinder ist ein *génie archaïque*. *Navis articulata* und *velum articulatum* sollen nicht etwa irgendwelche altrömischen Boot- und Segelformen bezeichnen, sondern ozeanische und ostasiatische. Wir begegnen einem *homo rusticus*, *homo mercator*, *homo pictor*, *homo migrans*, *homo velans*, einem *homo faber sive ingeniosus*, ja sogar einem *homo faber femininus*, womit die Frau als Töpferin gemeint ist. Aber all das ist nichts gegen die Flut englischer Sprachbrocken. Offenbar glaubt der Verfasser, daß wir nicht wüßten, was Ruderer sind, wenn er nicht „oarsmen“ hinzufügte, daß wir nicht verstünden, was vorherrschende Winde, ein Segelfahrzeug, ein Flugzeugträger, eine holländische Galeere sind, wenn es uns nicht durch Hinzusetzen der englischen Ausdrücke (*prevailing winds*, *sailing vessel*, *aircraft carrier*, *Dutch galley*) erklärt würde. „Den Strom von Ufer zu Ufer überqueren“ wird durch „crossing the river from bank to bank“ erläutert. Ein Kapitel ist mit „Stone age mariners als Stone age sailors“ überschrieben. Das ist nur eine kleine Blütenlese. Aber während der Text mit völlig überflüssigen englischen Wörtern und Redewendungen gespickt ist, hat der Verfasser seinen längeren Zitaten aus der englischen Fachliteratur bedauerlich wenig Sorgfalt angedeihen lassen. Sie enthalten zahlreiche, zum Teil sinnstörende Fehler, von denen manche vielleicht dem

Setzer und ungenügender Korrektur zuzuschreiben sind, die meisten aber schon beim Abschreiben aus dem Original entstanden sein dürften.

Der Verfasser scheint vergessen zu haben, daß er in erster Linie nicht für Seeleute schrieb, sondern für Ethnologen, was schon aus der Serie hervorgeht, in der sein Buch erschienen ist. Er gebraucht ständig seemännische Fachausdrücke, ohne sie zu erklären. Das erschwerte es dem Leser außerordentlich, seinen Ausführungen zu folgen. Was sind, um bloß einige Beispiele anzuführen, Geien, Stagen, Racktaue, Bulltaljen, was ist ein Sprietsegel, ein Schratsegel, eine Gillung, ein Hahnepot, was bedeuten kurren und schamfielen? Kein Ethnologe ist verpflichtet, diese Ausdrücke zu kennen. Ein Glossar mit ausführlichen Erklärungen wäre unbedingt nötig gewesen. Wenn schon der Verfasser nicht daran gedacht hat, warum haben die Herausgeber der Serie nicht auf der Beigabe eines solchen Glossars bestanden? Auch das Fehlen eines Registers ist bedauerlich.

Die Pflichten eines gewissenhaften Rezensenten verboten es, die Schwächen des Buches stillschweigend zu übergehen. Man wird jedoch bemerkt haben, daß die hier erhobenen Einwände der Hauptsache nach die Darstellungsweise, den Inhalt aber nur hinsichtlich einiger Einzelheiten betreffen. Die Ausführungen des Verfassers über die Schiff- und Segelformen Asiens und Ozeaniens, über die Windverhältnisse im Indischen und Pazifischen Ozean und die Fragen der Navigation verlieren dadurch keineswegs ihren Wert. Wer sich über die in letzter Zeit soviel erörterten Probleme der Besiedlungsgeschichte Ozeaniens oder die der alten transpazifischen Beziehungen zwischen Asien und Amerika interessiert, wird über das Buch nicht hinweggehen können. Von besonderer Bedeutung ist die vom Verfasser betonte Priorität Asiens gegenüber dem Westen hinsichtlich der Längstakelung der Schiffe, die eine ganz andere Manövrierfähigkeit ermöglichte als die alte Quertakelung des Mittelmeeres und Europas. Berücksichtigt man dazu noch die für die damaligen Zeiten bedeutende Größe südasiatischer Schiffe, die schon im 1. Jahrhundert n. Chr. den Verfasser des *Periplus des Erythräischen Meeres* und noch im 15. Jahrhundert NICOLÒ CONTI beeindruckt hat, so zeigt es sich, daß die asiatischen Hochkulturen hinsichtlich Schiffbau und Seefahrt bis ans Entdeckungszeitalter heran dem Westen überlegen waren. Damit ergeben sich Möglichkeiten alter kulturgeschichtlicher Zusammenhänge, die bisher viel zu wenig gewürdigt worden sind. Es ist das Verdienst des Verfassers, einen äußerst wertvollen Beitrag zu dieser Erkenntnis geliefert zu haben.

R. HEINE-GELDERN.

Schweeger-Hefel Annemarie. *Holzplastik in Afrika*. Gestaltungsprinzipien. (Veröffentl. z. Archiv f. Völkerkunde, 5.) 147 pp. in 8°. Mit 14 Taf., 1 Kt. und 34 Tabellen. Wien 1960. WILHELM BRAUMÜLLER. Preis: DM 27,—.

So sehr sich in den letzten Jahrzehnten auch die Veröffentlichungen über die afrikanische Kunst häuften, nur gering und unbedeutend sind im großen und ganzen die Fortschritte der Forschung auf diesem Gebiete. Immer wieder kam man auf die schon bald festgestellten Merkmale und in die Augen fallenden Hauptzüge dieser Kunst zurück, ohne über eine darauf aufgebaute verhältnismäßig grobe Charakterisierung hinaus zu gelangen. Wie in den Zeiten, da man die Negerkunst „entdeckte“, begnügte man sich, mehr oder weniger enthusiastisch, auch in der Folge vielfach, sie unter irgendwelchen „größeren“ Aspekten zu betrachten, unbekümmert darum, ob und inwieweit die vermuteten Beziehungen auch der Wirklichkeit entsprachen. Wo man sich dabei nach dem „weltanschaulichen Hintergrund“ umsah, schien die „Bantu-Philosophie“ von P. TEMPELS besonders geeignete Ansatzpunkte zu bieten. Aber auch wo man sich in wissenschaftlich ernster zu nehmende Detailuntersuchungen einließ, sind nur in ganz wenigen Fällen bedeutendere Ergebnisse zustande gekommen; diese Untersuchungen blieben zumeist schon deshalb unzulänglich, als unerläßliche Vorfragen ungeklärt belassen oder als schon beantwortet vorausgesetzt wurden. Gerade aber an die solche Vorfragen betreffenden grundlegenden Arbeiten machte man sich nicht oder nur höchst selten. Wahrscheinlich wußte oder ahnte man, daß man hier zu brauchbaren Schlüssen nur durch ein zeitraubendes, bis ins Letzte gründliches Vorgehen gelangen konnte.

Man darf es ANNEMARIE SCHWEEGER-HEFEL wohl hoch anrechnen, daß sie eine Vorfrage zur Erfassung und stilkritischen Deutung afrikanischer Kunst nicht nur richtig erkannte, sondern sich auch ihrer mühsamen Lösung widmete. Bevor man von Stil spricht, sollte man zuerst die Ausdrucksmittel kennen, die zum Stil führen. A. SCHWEEGER-HEFEL machte es sich darum zur Aufgabe, diese bei der afrikanischen Plastik zu ermitteln aufgrund von möglichst exakten Belegen. Mit Recht trennt sie dabei scharf die Holzplastik, die bei ihrer Arbeit im Mittelpunkt steht, von der Bronzeplastik.

Anhand von mehr als 700 Abbildungen und dem einschlägigen Material des Museums für Völkerkunde in Wien, des Päpstlichen Missionsmuseums am Lateran und des Museo preistorico ed etnografico Luigi Pigorini in Rom, prüft sie zunächst an zusammen 930 Gegenständen die Verteilung von männlicher und weiblicher Plastik, von geschlechtsloser und doppelgeschlechtlicher Plastik und fragt dann: Welche Haltungen und Gebärden gibt es? Welche besonderen Merkmale sind zu verzeichnen? Welche Typen ergeben sich daraus? Und: Wie ist die Verbreitung *a)* der Haltungen, *b)* der Gebärden, *c)* der Merkmale und *d)* der Typen? Welche Gruppierungen und Beziehungen nichtstilistischer Art sind festzustellen? Sie verbindet damit die Absicht, „aus den realen, konkreten Gegenständen bereits bestehende, teils vage gemachte Behauptungen zu fundieren oder aber auch neue Erkenntnisse aufzuschließen, die dann eine stilkritische Weiterarbeit ermöglichen“ (p. 4).

Hinsichtlich des Geschlechtes ergibt sich dabei folgende regionale Verteilung: in Westafrika überwiegt eindeutig die weibliche Einzelfigur (bei den Malinke, Bambara, Dogon, Mossi, Moba und Mende kommen überhaupt nur weibliche Plastiken vor), im Crossflußgebiet und Kamerun herrschen die männlichen Statuetten vor, im Kongogebiet sind beide Geschlechter gleich stark vertreten. Das Vorkommen doppelgeschlechtlicher Plastik deckt sich im wesentlichen mit der Verbreitung der Ideen doppelgeschlechtlicher Art, wie sie H. BAUMANN herausgearbeitet hat. Die gleiche geographische Verbreitung weisen die Mann- und Frau-Figuren auf, die augenfällig mit dem Mythos des Weltelternpaares zusammenhängen, wie ebenfalls die Untersuchungen von H. BAUMANN ergeben, der in seinem „Doppelten Geschlecht“ dieser Frage ein umfangreiches Kapitel gewidmet hat. Zum gleichen Komplex scheinen auch die Darstellungen der brüstehaltenden Frau zu gehören, die Kulturen von Getreidebauern mit ausgeprägter Erd-, Ahnen- und Fruchtbarkeitsverehrung, geringem Mutterrecht und Tendenzen zur Großstaatenbildung zuzuweisen sind. (Cf. W. DOSTAL, Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühesten Bodenbauer Vorderasiens. [Archiv f. Völkerkunde 12. 1958], pp. 54-109.)

Die Variationsbreite der weiblichen Figuren, die zweimal so oft als die männlichen vorkommen, ist nur wenig größer als die der männlichen, wenn man absieht von ausgesprochen weiblichen Gesten und Typen (den brüstehaltenden Figuren, den Graviden, den „Mutter und Kind“-Darstellungen). Die Verbreitung der Paardarstellungen („Weltelternpaar“) und der Figuren doppelgeschlechtlicher Art deckt sich mit dem Gebiet, in welchem ausschließlich oder gehäuft weibliche Plastik vorkommt, die auch äußerlich mit jenen Darstellungen übereinstimmt. Bei beiden haben wir Bilder transzendenter Gottheiten vor uns, nicht Ahnenfiguren, worauf besonders auch das Fehlen von Tatauierung deutet. Gegenüber diesem Bereich hebt sich das Verbreitungsgebiet männlicher und weiblicher Plastik ab, wo namentlich die weiblichen Figuren tatauiert sind: das Gebiet der Ahnenfiguren.

Rein stilistisch und nur durch die herausgearbeiteten Merkmale werden drei regionale Gebiete sichtbar: der Westen, der uneinheitlich und äußerst differenziert ist; der Kongo als kompaktes Gebiet recht gleichförmiger und einheitlicher Gestaltung; und dazwischen das Waldland- und Crossflußgebiet als Bindeglied, was A. SCHWEEGER-HEFEL mit einer groß angelegten Tabelle im einzelnen erläutert. Im Ganzen ist der Radius der Variationen sehr gering. Neben den im Gesamtbild dominierenden Gestalten in Ruhestellung behandelt die Verfasserin auch die „tätigen“. Ebenso wird der Plastik an Geräten und in anderen „Funktionen“ die gebührende Beachtung zuteil.

Bei dem abschließenden Versuch einer Deutung stellt A. SCHWEEGER-HEFEL fünf Haupttypen heraus: die Ahnenfigur, die Zauberfigur, weibliche Kultfiguren, männliche

Kultfiguren und Häuptlingsfiguren. Verhältnismäßig am wenigsten sind die männlichen Kultfiguren vertreten (unter dem großen Material sind es nur acht, die in der Literatur als „Gottheiten“ bzw. „Initiationsfiguren“ bezeichnet werden). Ihr Verbreitungsgebiet ist im übrigen dasselbe wie das der weiblichen Kultfiguren.

Wenn man auch bei verschiedenen dieser Daten nichts ausgesprochen Neues erfährt und das wissenschaftliche Bild, das man sich von der afrikanischen Plastik gemacht hat, in seiner Gesamtheit nur wenig verändert wird, so hat dieses doch überall schärfere Konturen erhalten. Ganz besonders vermitteln die vielen durch exakte Untersuchung gewonnenen Einzeltzüge bedeutsame Aufschlüsse und Einblicke, auf die man immer wieder zurückkommen wird. In dieser Beziehung sind namentlich auch die vielen dem Buch beigegebenen Tabellen von großer wissenschaftlicher Bedeutung, da sie ein bis ins Letzte authentisches Material darbieten, das in Einzelfragen entscheidende Beweiskraft haben kann.

Mit diesem Buch, dem zur Veranschaulichung auch ein reiches Bildmaterial beigegeben ist, wurde die afrikanische Kunstethnologie um ein grundlegendes Werk bereichert, von dem man nur wünschen kann, daß es zu ähnlichen Forschungen anspornt.

FERDINAND HERRMANN.

Leiris Michel. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. (L'Homme, Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique, 1.) 103 pp. in 8°. Paris 1958. PLO. Prix : 600 fr.

En 1931-1933, M. LEIRIS avait fait des recherches, comme membre de la Mission Dakar-Djibouti (deuxième expédition GRIAULE), sur le culte des esprits *zâr*¹ chez les Ethiopiens de Gondar (pour les publications contenant ses matériaux, cf. p. 8, note 1 ; p. 11, note 1). Dans ce livre, il en traite des aspects particuliers, désignés dans le titre comme « théâtraux ». Par ce terme, l'auteur n'entend pas qualifier en bloc d'imposture ou de simulation, tous ces phénomènes (bien que de tels cas s'y trouvent, cf. pp. 10, 17, 75-103 passim), mais relever les éléments conventionnels et institutionnels qu'on y rencontre, à côté de comportements plus ou moins inconscients, et qui n'excluent pas nécessairement une croyance sincère à l'existence et à l'activité des esprits respectifs (cf. pp. 9, 10, 15, 17-18, 27-28, 31-32, 40-41, 44, 59, 71-72, 75, 78, 79, 84-87, 89-90, 91, 95-96). A cet effet, il compare d'abord le culte des *zâr* avec le chamanisme (pp. 13-30) où il trouve des éléments correspondants. Puis il approfondit la question en étudiant successivement les aspects suivants : Possession, divertissement et esthétique (pp. 31-57) ; Le *zâr* comme symbole d'une manière d'être et promoteur d'une action (pp. 59-74) ; Conscience et inconscience chez les protagonistes des scènes de possession (pp. 75-87) ; Théâtre joué et théâtre vécu dans le culte des *zâr* (pp. 89-103).

Nous ne pouvons relever tous les détails intéressants que l'auteur y décrit ; citons cependant quelques conclusions des plus importantes : « ... on voit donc les *zâr* constituer une galerie de personnages caractéristiques constamment liés à une action, comme s'ils n'avaient pas d'autre raison d'être que de déterminer et signifier cette action. Ils ressemblent à cet égard à des personnages de théâtre, puisque ceux-ci n'existent qu'en fonction des événements scéniques qu'ils conditionnent... » (p. 74). « A côté des cas pour lesquels il serait légitime de parler de théâtre joué parce que le mensonge y apparaît prépondérant, il y a des cas où la réalité de la possession n'est douteuse ni pour l'intéressé lui-même ni pour aucun des assistants et qui répondent à ce qu'on pourrait qualifier de théâtre vécu, autrement dit : un théâtre joué peut-être lui aussi, mais avec un minimum d'artifice et en dehors de toute intention d'en imposer au spectateur » (p. 91). « Bien que

¹ Pour des généralités sur ce culte, cf. Anthropos 50, 1955, pp. 130-136 ; sur sa diffusion — assez récente — en Ethiopie méridionale, cf. EIKE HABERLAND, Besessenheitskulte in Süd-Äthiopien (Paideuma 7, 1960, pp. 142-150 ; résumé dans Anthropos 56, 1961, p. 961) — M. LEIRIS remarque avec raison (p. 34, note 2) qu'il ne faut pas désigner par le terme « exorcisme » les pratiques des confréries de *zâr* ; le but visé est en effet de pactiser avec l'esprit qui possède l'un des membres plutôt que de l'expulser.

les réunions et autres cérémonies auxquelles donne lieu le culte du *zâr* soient loin d'avoir une fonction essentiellement théâtrale, on voit donc que ce culte contient les germes d'un développement possible dans le sens du théâtre... Par un mouvement dont on voit assez clairement quelles sont les conditions sociales concrètes..., l'on y glisse peu à peu du théâtre vécu vers le théâtre joué, la part du sérieux diminue par rapport à celle de la frivolité... » (pp. 99-100).

Ces quelques exemples, que le manque d'espace nous empêche de multiplier, montrent suffisamment que l'auteur analyse les faits avec sagacité et prudence et que son livre est d'une lecture extrêmement stimulante. JOSEPH HENNINGER.

Ehrenfels U. R. *The Light Continent*. xvii-192 pp. in 8°. With 10 fig. and 13 pl. London 1960. Asia Publishing House. Price : 30s.

In this book U. R. EHRENFELS relates his experiences during a year's tour of East Africa. He claims to correct what he alleges to be prejudices commonly held about this area, its history and its people. He also aims to give laymen some idea of the work and interests of an anthropologist in the field. Although the author states that he has not written this book in his capacity as a professional anthropologist, most of it does deal with anthropological topics and contains, relatively unaltered, a professional article published in this journal (*Anthropos* 54. 1959, pp. 576-578). This book deserves no attention as a source of information on Africa or on anthropology. If one considers its effects in forming a layman's picture of anthropologists or in providing purported facts to someone uninformed on African history and society, then this book could be considered very harmful.

The author presents a fantastic array of muddled and sentimental opinion with accompanying material which is sometimes highly distorted, sometimes confused, and sometimes simply untrue. The range and variety of errors and distortions are so large and numerous that it is impossible to deal with them in this brief review. They involve incorrect dates, an extremely biased and erroneous account of Arab-African relations in the pre-colonial period, some errors on the nature of Islamic society, a very great many errors in African ethnography, and a disregard for most of the recent careful and scholarly studies in African societies which have been made primarily by British and French social anthropologists.

The author claims to be primarily interested in the study of matrilineal societies but appears unaware of most of the important writings in this field over the past thirty years. He still believes that matrilineal societies are matriarchal and that patrilineal systems represent a later, apparently less desirable stage in development. These views have not been demonstrated by modern field studies and they are not held by any reputable social anthropologists in Britain, America or France. The author takes pains to minimise the bad effects of the Arab slave trade and writes of the "present good relations between Arabs and Africans" (p. 10). Based on distorted material, this point is ironic in view of the recent violence in Zanzibar and indicates the author's lack of insight into the affairs of contemporary East Africa. In contrast to his prejudice in favour of the Asians of East Africa, the author frequently fulminates against Europeans, even blaming them for many of the diseases of East Africa, including rinderpest (p. 30). His explanation of Mau-mau is probably one of the most ludicrous ever published for he does not focus upon issues of land, forced labour or conflict in the Kikuyu age-set system, but upon an alleged replacement of matriarchy with patriarchy.

The author seems extremely unsympathetic to modernisation, and considers the introduction of clothing one of the most harmful effects of westernization (p. 165). He supports this with the questionable generalisation :

"Neither the shame of the body as such, nor its transfer to any of the non-European clothing styles, which reveal parts of the body, have been indigenous in tropical civilizations, literate or preliterate" (p. 160).

He writes of the "artistic, emotional, womanly qualities of African culture" (p. 128)

and seems to regret that Africans are striving to enter the twentieth century. He appears to hold a Rousseauian idealisation of primitive society :

"Soon Tanganyika will have self-government. Who will think and work for the future generations ? Young ambitious men eager to make money quickly and easily ? Or groups of clan elders, still rooted in a tradition of tribal democracy, equilibrium and matrilineal balance ?" (p. 73).

Many experienced administrators and anthropologists would not agree with the author's answers to these questions, much less understand what is meant by "matrilineal balance."

In the same chapter he writes :

"Yet – on the African, like the South Asian scene – there is a greater all-continental affinity between the various geographical regions than there is, for instance, in Europe, even though Europe is so small by comparison with South Asia or Africa. It is therefore possible to speak of African nature and its extra-human quality" (p. 117).

It is difficult to understand what the author means by an "extra-human quality". In any case, a cursory examination of such surveys as H. A. BERNATZIK's "Afrika" or G. P. MURDOCK's "Africa" (inadequate though these are) impresses a reader with the vast diversity of Africa's geography, races, languages and cultures. Even within the comparatively narrow confines of Tanganyika, it would be difficult to fit the pastoral, Nilo-Hamitic Masai, the hunting and gathering, click-speaking Hadzapi, matrilineal Bantu cultivators such as the Makonde, and the Nyakyusa with their unique age villages, into one meaningful category of any use to the anthropologist. No one with any scholarly grasp of African studies could have written the quotation above.

The problems confronting underdeveloped countries with traditional societies undergoing rapid modern changes are immense and involve profound conflicts in values and beliefs, but the naive comments of this book offer little to the understanding of these difficulties. The diversity and complexity of Africa's cultures are a rich and absorbing field of study for our understanding of the phenomenon of man, but they require painstaking and systematic analysis and respect for their diversity, not shallow, sentimental, unscholarly generalisations. It is deeply distressing to think that the author's frequent allusions to his supposedly liberal opinions and his bland air of authority even when making the most preposterous and erroneous statements might lead some uninformed reader to believe some of the nonsense in this book.

T. O. BEIDELMAN.

Burssens H. *Les peuplades de l'Entre Congo-Ubangi*. Ngbandi, Ngbaka, Mbandja, Ngombe et Gens d'Eau. (Annales du Musée Royal du Congo Belge, Sciences de l'Homme, Monogr. Ethnogr., 4.) xi-219 pp. in 8°. Avec 1 carte. Tervuren 1958.

Das vorliegende Werk H. BURSENS' verdankt sein Erscheinen dem offenkundigen Bemühen des königlichen Museums von Tervuren, die gedruckten und ungedruckten Materialien über die Völker und Stämme des ehemaligen Belgischen Kongo in monographischen Darstellungen zu publizieren, wobei die Stämme nach linguistisch-völkischen oder wenigstens nach geographischen Gesichtspunkten zusammengefaßt werden.

H. BURSENS hebt einleitend hervor, daß die Dokumentation über die Stämme am Ubangi sehr verschieden ist ; einige sind lediglich gut untersucht, andere weniger oder sehr mangelhaft. Dementsprechend fällt auch das Bild aus, das der Autor von den einzelnen Stämmen entwirft.

Das Rassenbild versucht der Autor nach den sehr mangelhaften anthropologischen Untersuchungen zu entwerfen. Es liegen nur 673 solcher Untersuchungen vor, die R. MORTIER (Aequatoria 16. 1953, pp. 49-60) zusammenstellte und bearbeitete. H. BURSENS übernimmt die von R. MORTIER vorgelegten Ergebnisse. Danach zeigt keiner der behandelten Stämme markante Eigenrassenmerkmale, vielmehr sind alle mehr oder weniger gleichmäßig gemischt. Als Komponenten werden genannt : Paläonegride, Zentral-Sudanide, mesokephale Großwüchsige, dolychokephale Mittelwüchsige und ein Pygmäenelement. Bei den Mbandja trete das Pygmäenelement am häufigsten auf, sonst sei überall

das paläonegride Element dominierend (p. 18). Leider ist das Messungsmaterial zu gering, um endgültige Urteile zu fällen. Auch ist z. B. der paläonegride Typus noch lange nicht genügend herausgearbeitet, als daß selbstsicher mit ihm operiert werden könnte. Bekanntlich veranlaßte der von H. JOHNSTON (*The Uganda Protectorate*. London 1904, Vol. 2, pp. 512 ff.) beschriebene „ape-like“ Negertyp am Ruwenzori G. MONTANDON dazu, den paläonegriden Rasstypus aufzustellen, was aber bedenklich war, weil es sich bei H. JOHNSTON offenkundig um Mischlinge mit Negern handelte.

Die behandelten am Ubangi lebenden Stämme sprechen teils Bantu-, teils Sudan-Sprachen, bzw. Nichtbantu-Sprachen, deren Gliederung H. BURSENS nach den Forschungen V. VAN BULCKS erörtert. Hierbei wird auch das am Kongo weitverbreitete Lingala behandelt, das eine aus Elementen von Negersprachen bestehende, künstlich geschaffene Verkehrssprache ist.

Besondere Erwähnung verdienen die Fluß-, bzw. Wasserleute (*batu ba mai*). Es ist das keine homogene Bevölkerung, also kein Stamm, sondern eine aus verschiedenen Völkern zusammengewürfelte Masse, die eine Kulturform entwickelte, die dem Leben am Wasser entspricht. Man pflegte sie ehemals Bangala zu nennen, und ihr Substrat sollen nach manchen Autoren Mongo und Ngombe sein (p. 38 f.); Bangala als Stamm (p. 18) gibt es nicht.

Die Bevölkerungszahl Kongo-Ubangis wird mit 750 000 bis 1 000 000 angegeben (p. 17).

Nach erfolgter Orientierung über die Zusammensetzung der Rassen, Sprachen und Völker dieses Gebietes (jeder Stamm wird einzeln besprochen) gibt H. BURSENS eine Geschichte der Wanderung, und damit ihrer Herkunft. Leider werden die Wanderungen nur nach Maßgabe der Stammesüberlieferungen geschildert, die bestenfalls solche aus der jüngsten Zeit sein können. Genealogische Zusammenhänge aufgrund kulturhistorischer Vergleiche werden nicht versucht, obwohl die Zerklüftung einzelner dieser Stämme dies geradezu nahelegt.

Der zweite, ausführliche Teil („Aspects culturels“) ist der Ethnographie gewidmet. In zehn Kapiteln wird das gesamte Kulturgebiet unter folgenden Stichwörtern behandelt: Materielle Kultur und Wirtschaft, Eigentum, Soziologie, Politische Struktur, Gerichtsbarkeit, Religion, Kunst und Wissenschaft. Die Stämme bespricht der Autor jetzt nicht mehr gesondert, sondern gemeinsam, wobei jedoch auf spezielle Eigenheiten besonders hingewiesen wird. Auf noch vorhandene Forschungslücken wird jeweils aufmerksam gemacht. Eine kulturhistorische Schau wird, wie bereits gesagt, nicht versucht.

Eine ausführliche Bibliographie und ein ebensolcher Index mit einer Karte beschließen das sorgsam redigierte Buch, das als Quellenwerk bedeutsam ist. P. SCHEBESTA.

Van Everbroeck Nestor. *Mbomb'ipoku, le Seigneur à l'Abîme*. Histoire, croyances, organisation clanique, politique, judiciaire, vie familiale des Bolia, Ségele et Ntomb'é njalé. (Archives d'Ethnographie, 3.) xvi-310 pp. in 8°. Avec 6 pl. et 3 cartes. Tervuren 1961. Musée Royal de l'Afrique Centrale. [Hectographié.]

Der Untertitel zeigt, daß das Werk eine Ethnographie der Stämme, die heute um den Leopoldsee im Kongobogen wohnen, sein will und nicht etwa die Erörterung einer mystisch-schauerlichen Angelegenheit, wie es der Haupttitel dem Nichteingeweihten andeuten scheint. VAN EVERBROECKS Werk ist tatsächlich ein ausgezeichnete Beitrag zur Ethnographie afrikanischer Stämme, der sich würdig ähnlichen Arbeiten anderer Missionärforscher an die Seite stellt. Dabei vermeidet der Autor alle Weitschweifigkeit, jeder Satz ist inhaltsvoll und aufschlußreich, so daß das Werk auch in dieser Hinsicht anderen Arbeiten als Muster dienen kann. Dem Autor stand eine langjährige Forschungsarbeit zur Verfügung, wie eine solche nur einem Missionar möglich ist, der die Volkssprache kennt und von da aus Denken und Fühlen der Eingeborenen zu ergründen sucht.

Im 1. Kapitel behandelt er die Geschichte der Einwanderung der Stämme in ihre heutigen Wohngebiete, im 2. deren Religion und im 3., dem ausführlichsten, deren Soziologie. Die Wirtschaft wird leider gar nicht behandelt.

Der Titel *Mbomb'ipoku* deutet ein magisch-religiöses Problem an, mit dem sich der Autor zunächst befaßt. „*Mbomb'ipoku* est précisément le grand *ellmä* du pays“ (p. xvi). VAN EVERBROECKS Forschungen sind mithin ein weiterer Beitrag zur Klärung des *Elima*-Problems unter den Mongo und der dynamischen Weltanschauung Zentralafrikas überhaupt.

Mbomb'ipoku ist nicht die Gottheit, der Schöpfer des Universums; das ist „*Wáng' ilonga*, créateur de tout ce qui existe“. Lesenswert sind die drei Kapitel des 1. Teiles, die tiefe Einsichten vermitteln in den Gottes-, Geister- und Ahnenglauben dieser Stämme.

Im 2. Kapitel ist die Rede vom *ellmä* (Pl. *bellmä*) und den *beléti*, die im Gegensatz zu den *bellmä* „génies“ genannt werden. „Genies“ und „esprits“, unter welchen Namen er die *bellmä* in Ermangelung eines adäquateren Terminus faßt, sind nicht dasselbe. Die *bellmä* sind weder Menschen noch Ahnenseelen noch auch Geister; das wird ausdrücklich festgestellt. Und doch treten sie gelegentlich auch in Erscheinung, aber nur bestimmten Personen gegenüber. Was ist dann das *ellmä* eigentlich? Es kommt von *Wangi* „Gott“. In einem Begräbnisgesang wird *Wangi* mit *ellmä* gleichgesetzt (p. 81).

Die Ausführungen N. VAN EVERBROECKS erlauben es kaum, *ellmä* mit Kraft, Macht (*mana*) gleichzusetzen, da schon einigermaßen der personale Charakter durchscheint, ohne aber Person, Mensch, Geist, Seele zu sein. Wohl gehört es dem Kraftbezirk an, ist aber doch schon eine Weiterentwicklung in Richtung des Personalen. Hier muß weitergeforscht werden, um diesen Teil der dynamischen Weltanschauung Afrikas zu ergründen und uns begreiflich zu machen.

Im 3. Abschnitt, der der Soziologie gewidmet ist, nahmen mich das dritte und vierte Kapitel besonders gefangen, in denen von zwei Siedlungs-Autoritäten die Rede ist, vom *nkúmú é lobokó* „Herr und Eigentümer des Bodens“, also der Eingesessene, und dem *nkúmú é lobélé* „politisches Oberhaupt“. Der erstere ist das eigentliche und immer anerkannte Oberhaupt, er ist der Älteste des Gründerstammes oder der Gründersippe. Das politische Oberhaupt hingegen kann auch stammfremd sein, z. B. ein Angehöriger des Erobererstammes. Ist dieses politische Oberhaupt nicht eine Weiterentwicklung jenes Individuums neben dem Ältesten bei Wildbeuterstämmen, wie etwa bei den Bambuti, das wegen seiner besonderen Fähigkeiten, z. B. Redegewandtheit u. ä., die politische Führung der Sippe in der Hand zu haben scheint und vom Ältesten in der Regel auch als solcher geduldet wird, wenn er selbst diese Aufgabe nicht leisten kann?

Das vorliegende Werk ist sehr gut dokumentiert; es gibt der neuen Aspekte und Anregungen so viele, daß es jedem Völkerkundler zu empfehlen ist.

Ein Index eingeborener Termini, einige Bildtafeln (weniger geglückt) und eine Karte, die die Wanderungen der Stämme illustriert, bilden den Schluß des wertvollen Buches.

P. SCHEBESTA.

Murdock George Peter. *Ethnographic Bibliography of North America*. 3rd. Ed. (Behavior Science Bibliographies.) xvi-395 pp. in 4°. With maps. New Haven 1960. Human Relations Area Files. Price: \$ 6.75.

This comprehensive Bibliography on the culture of the American Indian tribes was first published in 1941. That there has been a numerical increase in the number of entries can be seen from the fact that the first edition contained 9,400 entries, the second 12,700, and the present edition 17,300. All of North America from the Eskimo to Tehuantepec is divided into 277 tribal groups. As is well known, there were more groups but the smaller groups and tribelets are classified under other, better known groupings so as to keep the whole classification under control. The location of the groups is given somewhat arbitrarily as many of the tribes moved from place to place in the course of time over a period of three hundred years. In choosing names for the larger classifications the author has also made his own arbitrary choices. Thus, for the traditional Coast Miwok he uses the name Olamentke, the Eastern Dakota are called Santee, the Owens Valley Paiute, well known from the reports of J. H. STEWARD, are classified as Mono, the Western Apache get the rare name of Coyotero, and the Panamint, a sub-group of the

Shoshoni, replaces the latter widely used name. Although the maps at the beginning of each section represent the Wisslerian cultural area arrangement, the full map of all the Indians at the end of the book does not do so. Moreover, the 24 Mexican tribal groups, while they appear on the map at the end, are not included in the Bibliography. Thirteen double-columned pages are needed just to list the alphabetical key to the many hundreds of journals, magazines, and periodicals that recur in the bibliographies.

Anyone who undertakes any kind of ethnological research on the American Indian will find this collection indispensable. To make the work complete a future edition must be expanded to include the 24 omitted Mexican groups, and the pertinent literature on matters linguistic, archaeological, as well as the physical anthropology of the North American Indian tribes. It should also be noted that full coverage is given up until the year 1958. Materials published since then are not complete. However, even in its present form, despite some inaccuracies and errors (and, incidentally, passing over the many disagreements as to the author's arrangements and classifications), this is a valuable contribution to American Indian research.

SYLVESTER A. SIEBER.

Nölle Wilfried. *Die Indianer Nordamerikas*. Mitarbeit v. F. JÄGER. (Urban-Bücher, 39.) 176 pp. in 8°. Mit 8 Taf. und 1 Kt. Stuttgart 1959. W. KOHLHAMMER. Preis: DM 4,80.

Dieses Buch bietet eine Fülle wissenswerten Stoffes über die nordamerikanischen Indianer. Zunächst berichtet W. NÖLLE über die vorgeschichtlichen Indianerkulturen (pp. 38-61), wobei er sich allerdings auf den Südwesten und die Moundbuilders beschränkt. Dann folgt eine kurze Abhandlung über die indianischen Sprachfamilien (pp. 62-65). Eine sehr gute Definition des Begriffes „Kulturprovinz“ steht auf p. 66, worauf eine Darstellung der sechs großen Kulturprovinzen folgt. Besonders interessant ist dann der Abschnitt „Nach vierhundert Jahren“, der uns manchen interessanten Einblick in die heutigen Verhältnisse der Reservationsindianer gewährt und deshalb auch dem Informationsbedürfnis eines weiteren Leserpublikums Rechnung trägt. Es folgen die Kapitel „Die Indianer in der Weltliteratur“, „Die Indianermuseen der Vereinigten Staaten“ und „Kleines Indianerlexikon“. Der Anhang umfaßt eine Literaturübersicht und acht Bildtafeln. Gemäß dem Nachwort erhebt das Buch keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern will nur einen Überblick über die Fülle der indianischen Kulturerscheinungen bieten, was NÖLLE sicher gelungen ist.

Zu einzelnen Ausführungen kann man gelegentlich ein Fragezeichen setzen, so wenn vom *Wakonda* der Dakota gesagt wird, es sei ursprünglich eine die ganze Natur durchdringende Zauberkraft (p. 79), oder wenn bei der Zusammenstellung der Pueblos der Völkernamen Hopi fehlt und Acoma von den übrigen Keres-Pueblos offenbar etwas abgesetzt ist (p. 86). Der Drang nach Kürze erlaubte wahrscheinlich auch nicht eine klarere Darstellung der so wichtigen Religion der Pueblo-Indianer, und auch die Angaben über den Kult und die Religion der Südathapasken (Navaho, Apache) sind mehr als dürftig. Sehr gut ist die Schilderung der altkalifornischen Kultur nach FRITZ KRAUSE.

Jedenfalls läßt sich das Buch gut lesen und hält durchaus, was es verspricht.

ERNST ZBINDEN.

Edmonson Munro S. *Status Terminology and the Social Structure of North American Indians*. (The American Ethnological Society.) vii-84 pp. in 8°. Seattle 1958. Univ. of Washington Press. Price: \$ 3.00.

Für einen unvoreingenommenen Vergleich verschiedener Kulturen empfiehlt der Verfasser die terminologische Methode, die er in diesem Büchlein auf die Untersuchung der „status terms“¹ von neun repräsentativen Indianerkulturen (Eskimo, Kwakiutl, Chipewyan, Yokuts, Shoshone, Zuñi, Sioux, Algonkin, Choctaw) anwendet.

¹ „A status term is a word designating a class of individuals occupying (simultaneously or serially) a single position in the social system, with specific defining patterns

Er unterscheidet drei Systeme der Status-Terminologie bei den nordamerikanischen Indianern : 1. Der „ascribed status“ beschreibt die Stellung mit biologischen Ausdrücken, die sich auf Alter, Geschlecht, Verheiratung, Generation und Tod beziehen und durch Verallgemeinerung, Gegenüberstellung und wechselseitige Beziehung spezifiziert werden. – 2. Der „achieved status“ umschreibt die Stellung mit Ausdrücken des Benehmens, das man von der betreffenden Person erwartet. Sie stammen aus der religiösen, wirtschaftlichen und politischen Struktur des Volkes und werden differenziert durch die Bezeichnung der Macht, der Verbindung und der Eignerschaft. – 3. Der „associational status“ geht quer durch die beiden andern hindurch und ist bedingt durch die Existenz der religiösen, verwandtschaftlichen und politischen Vereinigungen oder Bünde. Die Terminologie verwendet Ausdrücke des Geschlechts, des Alters, der Abstammung, der Heirat, der Residenz, des Rangs, der rituellen, wirtschaftlichen und politischen Stellung.

ERNST ZBINDEN.

La Farge Olivier. *Die große Jagd.* Geschichte der nordamerikanischen Indianer. („A Pictorial History of the American Indian“, übers. v. G. Hotz.) 282 pp. in 8°. Mit 91 Abb. auf Taf. und 8 Zeichnungen. Olten 1961. WALTER-Verlag. Preis: sFr. 19.80.

Der Untertitel „Geschichte der nordamerikanischen Indianer“ gibt den eigentlichen Inhalt an. Mit historischer Gründlichkeit, weil von einem ethnologisch und anthropologisch und in indianischen Angelegenheiten bestens bewanderten Fachmann, aber auch mit dem Herzen wurde dieses Buch geschrieben. Die ganze Tragik der Indianerstämme Nordamerikas wird sichtbar. Wenig bleibt von der herkömmlichen Indianerromantik und den indianischen Schauergeschichten übrig. Übrig bleiben Menschen, die mit ihren primitiven Mitteln sich den so unterschiedlichen Gegenden Nordamerikas anzupassen versuchten und sich auch teilweise auf dem Weg zur Hochkultur befanden, als die beutegierigen und landhungrigen Europäer erschienen und sie an den Rand des Unterganges brachten. Für den weißen Mann wahrlich kein Ruhmesblatt! – Besonders wertvoll sind die klaren Darlegungen über die religiösen Anschauungen (vgl. bes. Kapitel „Geister und Drogen“) und über die heutige Einstellung der Vereinigten Staaten zu den restlichen Indianerstämmen. Wertvoll sind aber auch, weil sie seitenlange Erklärungen erübrigen, die authentischen zeitgenössischen Bilder und eine Reihe Zeichnungen neben den übersichtlichen Karten der Stammespositionen von 1650 auf den Innendeckeln.

HEINRICH EMMERICH.

Jacobs Melville. *The People Are Coming Soon.* Analyses of Clackamas Chinook Myths and Tales. xii-359 pp. in 8°. With 1 pl. Seattle 1960. Univ. of Washington Press. Price : \$ 4.50.

VICTORIA HOWARD, one of three remaining Clackamas Chinook-speaking Indians of Western Oregon was the sole informant for all of these myths and tales. Since her whole life had been spent with whites her information was garnered from “the many things she has heard from older Clackamas.” Each myth or tale is introduced in this volume with a translation dictated by VICTORIA HOWARD after which JACOBS appends a “sui generis” interpretation.

The interpretations by JACOBS are highly subjective. Thus he assumes that in every myth “which presents a grandmother in the role of villainess or of lecheress ..., an Oedipal basis of the plot must be assumed” (p. 142 f.). How far-fetched this is, can be seen from his own intrusion of western concepts in his analysis of the natives’ myths : “The Oedipal pattern in northwest-states families contrasted with the Euro-American family constellation because of the high percentage of Indian Oedipal relationships where the ties were not one but two generations distant” (p. 52). He already introduced this

of rights and duties, the fulfillment of which is legitimized and guaranteed by sanctions“ (p. 6).

Oedipal theme in his earlier "The Content and Style of an Oral Literature" (New York 1959, pp. 131-135). Throughout, JACOBS' comments are replete with ascriptions of "reactions", "feelings", "anxieties" for which there is no indication in the text. Unless the reader is careful he will easily be misled into attributing these "emotions" to the native actors. Such ethnocentric "interpretations" in what purports to be an anthropological report, apart from the controversial Freudian psychology that inspires them, vitiates much of JACOBS' otherwise colossal work on the Northwest Indians. Doubts about the whole procedure are increased when we recall that V. HOWARD, the sole informant, never lived the life of the Indians in the first place and her entire orientation was along lines of the white man's way of life. Thus the original dictated myths and tales are interlarded with continuous references to western culture. The reader has to penetrate a double distortion to arrive at Clackamack Chinook itself. Since the informant was one of the last three speakers of this branch of the large Chinook family we should be grateful to JACOBS for the efforts he has made over thirty years to salvage the culture goods of this group. It is to be regretted that he chose to embellish their myths and tales with some of his own.

SYLVESTER A. SIEBER.

Ladd John. *The Structure of a Moral Code. A Philosophical Analysis of Ethical Discourse Applied to the Ethics of the Navaho Indians.* v-474 pp. in 8°. With 1 pl. Cambridge/Mass. 1957. Harvard University Press. Price: \$ 8.00.

Daß ein Philosophieprofessor ins „Feld“ zieht, um die Struktur der Ethik eines Primitivvolkes zu studieren, kommt sicher nicht alle Tage vor. In den Navaho-Indianern fand aber JOHN LADD auch einen philosophisch und religiös ganz besonders interessierten Volksstamm und in seinem Hauptinformanten, dem berühmten BIDAGA, einen hervorragenden Mitarbeiter. So konnte J. LADD verschiedene Punkte der Ethik der Navaho aufhellen und Fakten in ein System bringen, die sonst fragmentarisch bleiben würden. Das Buch beginnt mit einem allgemein-philosophischen Teil (pp. 9-191).

Für den Ethnologen besonders interessant sind die „Field Notes“ (pp. 335-425), die eine erstklassige Quelle für die Ethik eines Primitivvolkes darstellen. Aber auch die Herausarbeitung der Ethik der Navaho (pp. 203-334) ist sehr instruktiv. Über die Weltanschauung dieses Indianervolkes im allgemeinen handelt der Anfang dieses Abschnittes. Typisch indianisch sind die Beschreibung des guten und des schlechten Mannes (p. 214) und die negativen Vorschriften (pp. 226-248), die meist in die Form gekleidet sind „don't do so and so, because it will get you into trouble“, oder „people will talk about you and laugh at you“. Es folgen die positiven Vorschriften (pp. 249-261). Der nächste Teil (pp. 262-297) ist überschrieben „The Structure of the Reconstructed Code“, und der letzte behandelt die Ideale und Ziele der Morallehre dieses Südathapaskenvolkes (pp. 298-309). Ein Schlußkapitel (pp. 310-333) faßt die Resultate zusammen.

ERNST ZBINDEN.

Baumhoff Martin A. *California Athabascan Groups.* (Anthropological Records, 16,5.) v + pp. 157-237 in 4°. With 18 maps, 1 fig., 8 tables, and 3 pl. Berkeley, Los Angeles 1958. Univ. of California Press. Price: \$ 1.50.

Unter der Leitung von A. L. KROEBER und R. F. HEIZER hat MARTIN BAUMHOFF alles verfügbare Material über die Verbreitung und Zahl der nordwestkalifornischen Athapasken gesammelt. Hauptquelle war dabei die von C. HART MERRIAM († 1942) seit Beginn des Jahrhunderts durchgeführte Feldarbeit. Die ethnogeographischen Ergebnisse sind vor allem in 18 Kartenskizzen festgehalten. In der Einleitung bietet BAUMHOFF eine gute Darstellung der Geschichte der Erforschung der nordwestkalifornischen Athapasken und eine gedrängte Darstellung ihrer Kultur. Dann folgt für jeden der Stämme die Aufzählung und Schilderung der einzelnen Dörfer. Recht wertvoll sind die gelegentlich eingestreuten wörtlichen Zitate aus der MERRIAMschen Reisebeschreibung, die oft sehr interessante ethnologische Einzelheiten festhalten. So ist zu ersehen, daß auch bei den

Lolangkok-Sinkyone die Spitzmaus als Welt- und Menschenschöpfer gilt, wie sie ja auch bei den Nordathapasken als Symbol des Mondbewohners eine hervorragende Rolle spielt. Coyote tritt als Gegenspieler des Schöpfers auf und begrenzt das Leben (p. 195). So dürfte die Mythologie dieser nordwestkalifornischen Stämme das altathapaskische Erbe ursprünglich doch noch besser bewahrt haben als dies die Mythologien der Hupa, Wailaki und Kato vermuten ließen. Im Anhang folgt noch ein Abschnitt über die Tolowa, die als Oregon-Athapasken an die nordwestkalifornischen Athapasken anschließen.

ERNST ZBINDEN.

Dark Philip. *Mixtec Ethnohistory. A Method of Analysis of the Codical Art.* 61 pp. in 4°. With 7 fig. and 2 tables. London 1958. Oxford Univ. Press. Price : 30s.

Der Leser, der sich nur aufgrund des Haupttitels dem Buche zuwendet, dürfte recht enttäuscht sein, denn nur in einem sehr übertragenen Sinne trifft der Titel zu. Er kann eigentlich nur auf die genealogischen Tabellen (Fig. 2 und 4) angewendet werden. Viel genauer ist der Untertitel, der besser als Hauptüberschrift hätte verwendet werden sollen.

Es handelt sich um eine methodologische Abhandlung, in der DARK die Anwendungsmöglichkeit und Zuverlässigkeit der von ihm entwickelten ideographisch-ikonographischen Methode darlegt. Zwei der mixtekischen Codices, Selden und Bodley, wurden als Material benutzt. Im ersten Stadium der Bearbeitung setzt der Autor die Figuren, Fußspuren usw. in Zeichen um, die in fortlaufender Reihenfolge aufgezeichnet werden. Dabei spielen bei den Figuren in der Analyse nur ganz bestimmte Aspekte eine Rolle, während andere, wenigstens in dieser Abhandlung, nicht in Erscheinung treten: So wird bei den Figuren u. a. verdeutlicht, ob sie männlich oder weiblich sind und nach welcher Richtung sie blicken. Diese Beschränkung ist der Konzentration der Untersuchungen auf die genealogischen Aspekte der Codices zuzuschreiben. Die so gewonnenen „Symbolgruppen“ oder Einheiten werden auf der nächsten Stufe der Analyse weiter vereinfacht, indem für bestimmte Konfigurationen einfachste Zeichen, meist Zahlen oder Buchstaben, gewählt wurden. So bedeutet z. B. eine von einem Kreis umschlossene 1 einen Platz, auf dem links eine Frau und rechts ein Mann sitzt, die sich gegenseitig anblicken.

Solche Umsetzungen eines komplexen Materials sind schon einige Male angewendet worden, wie z. B. für die Glyphen der Maya-Codices durch G. ZIMMERMANN oder für die Symbole der Osterinselschrift durch TH. S. BARTHEL. In beiden Fällen handelt es sich aber augenscheinlich um einen festen Bestand an Formen, der auch von verschiedenen Schreibern nicht zu sehr verändert werden konnte. Trotzdem mußten auch hier alle Abweichungen, alle Varianten erfaßt werden, während DARK nur das anscheinend relevante Material erfaßt. Schon durch diese Auswahl wird aber die Grundlage außerordentlich subjektiv, was der Autor gerade vermeiden wollte, betont er doch immer wieder die Objektivität seiner Methode. Wer will aber von vornherein wissen, ob nicht die Handhaltung, Gehen oder Stehen, oder an den Figuren angebrachte Objekte oder Symbole von Wichtigkeit sind, selbst für genealogische Untersuchungen? Es scheint dem Rezensenten, daß hier die Abstraktion zu weit getrieben wurde. Eine richtige „Übersetzung“ müßte sehr viel mehr Symbole gebrauchen, wahrscheinlich so viele, daß man besser wieder auf die Codices selber zurückgreifen würde.

DARK geht nun noch eine Stufe weiter. Zur Interpretation von drei häufigen Gruppen bedient er sich dreier Annahmen, die er im Laufe der Untersuchungen abändert, um sie den Gegebenheiten besser anzupassen. Diese Annahmen stehen zunächst völlig isoliert im Raum und müssen erst an dem Material geprüft werden, was ohne die Hilfe der Codices nicht möglich ist. Alle drei Annahmen sind in gewisser Weise richtig, und doch geben sie zu einer ganzen Reihe von Fehlern Anlaß, da z. B. der Autor als Heirat oder Heiratssymbol nur die von ihm aufgestellten Konfigurationen gelten läßt, nicht aber auch andere. Der Rezensent möchte hier nicht auf die Einzelheiten der Interpretationen eingehen, da dieses bereits von viel kompetenterer Seite in A. CASOS Besprechung der vorliegenden Arbeit geschehen ist (*American Anthropologist* 61. 1959, pp. 147-151),

der der Rezensent in vielen Punkten zustimmt. Er möchte aber betonen, daß die zu strikte Anwendung der Interpretationen und die Ausschließlichkeit ihrer Benutzung für viele Dinge verantwortlich zu machen ist. Wie andere Untersuchungen in ähnlichem Rahmen gezeigt haben, ist gerade bei solchen Methoden eine Beweglichkeit wichtig, die auch den menschlichen Qualitäten und der Freiheit der ursprünglichen Hersteller Rechnung trägt.

Der zweite methodische Vorschlag DARKS betrifft die Verzettlung der einzelnen Individuen nach ihren Namen. Der Autor geht hierbei nach dem Lochkartensystem vor. Die einzelnen Karten, hier „aspect sheets“ genannt, betreffen entweder die Zahlenkoeffizienten (z. B. 11) oder das Zeichen der Namen, wobei männlich und weiblich unterschieden wird (z. B. männlich Wind). In die einzelnen Karten, die nach Codices, Seiten und Zeilen eingeteilt sind, wird bei jedem Vorkommen das entsprechende Loch gemacht. Sucht man dann, wo z. B. „11 männlich Wind“ vorkommt, so legt man die beiden Karten aufeinander und hat den Nachweis für die Stellen, an denen sich die Löcher decken. Mit diesem System kann man auch nachprüfen, welche Figuren auf den gleichen Zeilen vorkommen, was eventuell Heirat bedeuten kann. DARK ist der Meinung, daß dadurch die Unmengen Karteikarten und Doppeleintragungen vermieden werden, die sich notwendigerweise ergeben, wenn man für jedes in den Codices vorkommende Individuum eine einzelne Karte anlegt. Aber auch gegen diese Methode sind wieder einige Einwände zu erheben. Zunächst ist noch nicht gesagt, daß wenn z. B. „11“ und „männlich Wind“ auf der gleichen Zeile vorkommen, diese auch beide zusammen erscheinen. Man kann sich auch den Fall vorstellen, daß dort „11 weiblich Blume“ und „4 männlich Wind“ verzeichnet sind. Die Aspect Sheets würden aber die Auskunft geben, daß hier „11 männlich Wind“ vorkommt. Die Karten können also nur im Zusammenhang mit den Codices gebraucht werden, was sicherlich einen Teil der Arbeitersparnis wieder aufhebt. Zum anderen hat die Einzeleintragung den (nach Auffassung des Rezensenten ungeheuren) Vorteil, daß man nicht nur das Vorkommen auf ihnen verzeichnen kann, sondern auch alle anderen relevanten Ereignisse und Tatsachen, wie Heiraten, Kinder, Doppelnamen, besondere Merkmale, Orte, mit denen die Person verbunden ist usw. Man hat also auf einer Karte alle „Lebensdaten“ der Person zusammen, während man bei den Aspect Sheets erst wissen muß, wonach man sucht, und auch dann nur Einzeltatsachen (und diese auch nicht sicher) feststellen kann. Die durch Einzelkarten gegebene zusätzliche Arbeit wird dadurch mehr als ausgeglichen.

Die vorliegende Arbeit ist also vor allen Dingen von methodologischem Interesse, indem sie untersucht, wie weit die aufgestellten methodischen Grundlagen auf die Aspekte der beiden mixtekischen Codices Selden und Bodley anwendbar sind. Daß dabei Autor und Rezensent zu verschiedenen Ansichten gelangen, ist in den obigen Zeilen dargelegt worden. Vielleicht sind aber diese Untersuchungen nötig gewesen, um zu zeigen, wo die Grenzen einer solchen abstrakten Behandlung liegen, und um bei künftigen Untersuchungen die Anwendung solcher Methoden von vornherein fragwürdig erscheinen zu lassen. Sicherlich ist das Buch für alle diejenigen von Interesse, die sich mit methodologischen Problemen befassen, obwohl der falsch gewählte Titel dieses ihnen nicht gleich verrät.

WOLFGANG HABERLAND.

Groth Kimball Irmgard. *Maya Terrakotten*. Mit einer Einführung v. JOSÉ DANE KIMBALL. XIV-44 pp. in 4°. Mit 44 Taf., davon 4 farbig und 1 Kt. Zürich 1961. Verlag FRETZ & WASMUTH. Preis: sFr. 22.—.

Bei der Betrachtung des reichhaltigen und gut gewählten Bildmaterials, das den Hauptteil des Buches einnimmt, fällt auf, daß alle Darstellungen aus einer Zeit stammen, in der die Kunst gepflegt wurde und hoch entwickelt war (Tepeuh-Periode). Im Vergleich zu den statischen afrikanischen Plastiken von gleichem ästhetischem Niveau sind die der Mayakünstler dynamisch in Form und Inhalt (Situationsschilderungen): tanzender Priester, schreibender Jüngling, liebendes Paar, wassertragende Mutter (als Göttin der Fruchtbarkeit) etc. Einige Darstellungen erinnern im Stil auffallend an indisch-hinter-

indische Plastiken so z. B. Halach Uinic p. 1, Tänzer p. 8 und p. 15. Die Gesichter sind im Gegensatz zum Körper realistischer und zeigen ein ausgeprägtes Mienenspiel. Neben einfachen glatten Formen finden sich reich verzierte und komplizierte. Meist liegt die Betonung der künstlerischen Ausarbeitung auf Kopf und Kopfschmuck.

J. DANE KIMBALL spricht von Ausgewogenheit zwischen Realismus und poetischer Freiheit. Sein knappes Vorwort ordnet die Kunst in ihr geographisches, historisches und weltanschauliches Milieu ein. Es sagt von den Terrakotten, daß sie wegen ihrer Ausdruckskraft und dem Gewicht ihrer Aussage zu den bedeutendsten Zeugnissen amerikanischer Kunst gehören, sowohl wegen ihres Ranges als Werke der Plastik als auch wegen der Aufschlüsse, die sie über die klassische Maya-Epoche und das „neue Reich“ geben. Sie wurden als Weihgaben ins Grab gelegt und blieben daher der Nachwelt erhalten. Das Buch verdient Beachtung.

H. CHRISTOFFELS.

Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (Domingo de San Antón Muñón). *Das Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacan und weitere ausgewählte Teile aus den „Diferentes Historias Originales“* („Ms. Mexicain No. 74“, Paris). (Quellenwerke z. alten Geschichte Amerikas, Ibero-Amerikanische Bibliothek, Berlin, 7.) Aztekischer Text mit dt. Übers. von WALTER LEHMANN und GERDT KUTSCHER. xxxix-240 pp. in 4°. Mit 2 Taf. und 2 Tabellen. Stuttgart 1958. W. KOHLHAMMER. Preis: DM 59,—.

Unter den Geschichtsschreibern aztekischer Zunge, die sich auch in ihren schriftlichen Äußerungen dieser Sprache bedient haben, ragt DOMINGO DE SAN ANTÓN MUÑÓN CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN nicht nur wegen des Umfangs seiner Manuskripte, sondern auch wegen seiner weitgehenden Zuverlässigkeit und der oft nur von ihm vermittelten Nachrichten hervor. Obwohl CHIMALPAHIN, wie er meist kurz genannt wird, mehr als ein Jahrhundert nach der Conquista schrieb, ist ihm doch noch vieles zugänglich gewesen, was entweder in der indianischen oder in der frühkolonialen Epoche aufgezeichnet worden war, heute aber als verloren gelten muß und uns nur noch durch ihn zugänglich ist. So konnte G. ZIMMERMANN in einer kürzlich erschienenen kritischen Würdigung des Gesamtwerkes (GÜNTHER ZIMMERMANN, *Das Geschichtswerk des Domingo de Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*; Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde, 5, Hamburg 1960) auf eine ganze Reihe von Quellen aufmerksam machen, die CHIMALPAHIN besonders für die Geschichte seiner engeren Heimat Chalco zur Verfügung standen, da sie sich im Besitze seiner Familie befanden. Durch sie ist viel zur Aufhellung der Verhältnisse im südöstlichen Teile des Hochtales von México beigetragen worden, in dem ein scheinbar verwirrendes Durcheinander an Stämmen und Reichen zu herrschen schien.

Der vorliegende Band bringt vor allen Dingen erstmalig eine Übersetzung des *Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacan*, d. h. eines großen Teiles der Relation II. Angehängt an dieses sind Übersetzungen der restlichen Teile der gleichen Relation, der gesamten Relation IV sowie Abschnitte aus den Relationen III, V und VI. Als Übersetzer zeichnet für das *Memorial Breve* sowie die Teile der zuletzt genannten drei Relationen WALTER LEHMANN, für die übrigen Teile GERDT KUTSCHER, der die Herausgabe des ganzen Buches besorgte.

Man muß sich bei der Lektüre vor Augen halten, daß das *Memorial Breve* bereits 1939 für diese Serie von W. LEHMANN vorbereitet wurde. Inmitten dieser Arbeit wurde er am 7. Februar 1939 vom Tode überrascht, und nur die ersten 57 Seiten des jetzigen Buches sind von ihm nach der ursprünglichen Übertragung erneut überarbeitet, gesichtet und mit Kommentaren versehen worden, d. h. zur Veröffentlichung vorbereitet gewesen. Die übrigen Teile, soweit es nicht Neuübersetzungen des Herausgebers sind, wurden von G. KUTSCHER nach W. LEHMANNs Urtext herausgebracht, sozusagen im Rohzustand. Daher fehlen auch hier weitgehend die sonst für W. LEHMANNs Arbeiten so typischen Fußnoten.

Rund zwanzig Jahre sind also vergangen, ehe diese wichtige Arbeit im Druck erschien. In dieser Zeit sind die Forschungen vorangeschritten, sowohl die archäologischen

als auch die linguistischen. Da man nicht verlangen kann, daß jemand eine zwei Jahrzehnte umfassende Entwicklung vorausahnt, soll hier auch nur, ohne weitere Kritik oder ein Abwägen, wieweit solche Übersetzungen ohne erneute Überarbeitung veröffentlicht werden sollten, eine Angabe über den Inhalt und die behandelte Zeit folgen.

Das Memorial Breve beginnt im Jahre 670 n. Chr. mit der Gründung der Stadt Colhuacan. Die folgenden Abschnitte sind annalenartig aufgezeichnet, immer mit der Jahresangabe beginnend, wobei allerdings nur solche Jahre behandelt werden, in denen bedeutende Ereignisse stattfanden. Das Hauptinteresse CHIMALPAHINS liegt in Colhuacan begründet, dessen Geschichte das Skelett seiner Annalen darstellt. Noch weiter im Vordergrund steht allerdings die Geschichte von Amaquemecan (dem heutigen Amecameca), dem Heimatort des Verfassers, die aber später beginnt. Daneben werden auch andere Begebenheiten erwähnt, unter denen zwei Versionen der Wandersage der Azteken und ihres Auszuges aus dem mythischen Aztlan besondere Beachtung verdienen. – Wenn schon oben erwähnt wurde, daß nur historisch bedeutende Jahre verzeichnet wurden, so konnte G. KUTSCHER weiterhin nachweisen (pp. xxvii-xxix), daß die Seiten des Originals in unrichtiger Reihenfolge später numeriert wurden, und daß gewisse Lücken vorhanden sind, die sich nur durch das Fehlen von Seiten erklären lassen. Der Abschluß des Memorial Breve fällt in das Jahr 1299 n. Ch., dem Jahre da die Azteken in Colhuacan eindringen. Dieser wohlabgewogene Abschluß berechtigt zu der Annahme, daß am Ende keine Seiten mehr fehlen.

An den Hauptteil wurde zunächst die Übersetzung der ersten Teile der Relation II. angehängt, d. h. die vor dem Memorial Breve liegenden Teile, die durch G. KUTSCHER übertragen wurden. Außer einer Gleichstellung von mexikanischen und christlichen Kalenderdaten und einer Beschreibung der Geburt Christi findet sich hier ein Bericht über die damals bekannten vier Erdteile, die CHIMALPAHIN, wie G. ZIMMERMANN nachweisen konnte, aus dem spanischen Werke des Wasserbaumeisters ENRICO MARTÍNEZ übernommen und in das Aztekische übertragen hat (G. ZIMMERMANN, pp. 20 ff.). Auch der Abschluß der Relation II, das wahrscheinlich von fremder Hand stammende „Testament Atonaltzins aus Iztlacoauhcan“ wurde von G. KUTSCHER übersetzt.

Von der recht wichtigen und interessanten Relation III, die wieder in der Form von Annalen gestaltet ist, sich aber dieses Mal vor allen Dingen auf die Azteken bezieht und im Gegensatz zum Memorial Breve jedes Jahr angibt, übersetzte WALTER LEHMANN einige Teile. Neben dem in das Jahr 1063 n. Chr. verlegten Aufbruch aus dem mythischen Aztlan, der im Vergleich mit den Schilderungen der gleichen Ereignisse in der Relation II wichtig ist, sind eine Reihe von weiteren Jahresabschnitten übersetzt worden, die hier allerdings nicht einzeln aufgeführt werden sollen. Leider ist nicht zu erkennen, ob die behandelten Jahre jedesmal völlig übersetzt wurden. Man hätte vielleicht angeben sollen, wieviel unübersetzt blieb, entweder durch Angabe der ausgelassenen Anzahl von Zeilen oder durch eine kurze Inhaltsangabe der Zwischenteile. So wäre auch ein gewisser Zusammenhang gewahrt geblieben.

Die Relation IV, die durch G. KUTSCHER übersetzt wurde, ist an sich ein Fragment, das plötzlich abbricht. Sie behandelt die Herkunft und den Stammbaum der Herrscher von Amaquemecan und ihrer Abkömmlinge, also in gewisser Weise die Vorfahren CHIMALPAHINS, wobei sie mit dem Jahre 50 n. Chr. beginnt. Die Masse der Notizen, die recht verstreut sind, stammen aus dem Zeitraum nach 1064. Das letzte Datum ist 1241. Wichtig ist diese Relation auch für den Nachweis, daß CHIMALPAHIN das Werk des ENRICO MARTÍNEZ gekannt hat (p. 173).

Von Relation V übersetzte W. LEHMANN nur einen kurzen ersten Teil, der von 1269 bis 1272 reicht; von Relation VI nur einen einzigen Paragraphen über den Popocatepetl-Ausbruch des Jahres 1347.

Neben diesen Übersetzungen, bzw. ihrer Herausgabe, hat G. KUTSCHER in der Einleitung nicht nur den Werdegang der Übertragung durch W. LEHMANN und das Schicksal der Handschriften geschildert, sondern auch allgemeine Angaben über das Werk CHIMALPAHINS und die verschiedenen Relationen gemacht. Durch eine chronologische Übersichtstabelle wird das Memorial Breve glücklich ergänzt. Das Buch stellt einen wei-

teren Schritt in unserer Kenntnis des Werkes CHIMALPAHINS und einen wertvollen Beitrag zur Geschichte Zentralmexikos dar. Wir können nach der Lektüre dieses Buches nur hoffen, daß es in absehbarer Zeit gelingen möge, das Gesamtwerk der Schriften dieses bedeutenden indianischen Historikers herauszugeben und kritisch zu untersuchen. Erst dann wird es möglich sein, das ganze Werk zu würdigen und CHIMALPAHIN den ihm gebührenden Platz in der Geschichtsschreibung des frühen Amerika einzuräumen.

WOLFGANG HABERLAND.

Thieme Frederick P. *The Puerto Rican Population. A study in human biology.* (Anthropological Papers, 13.) xii-156 pp. in 8°. With 4 fig., 1 graph, 2 maps, and many tables. Ann Arbor 1959. Univ. of Michigan. Price: \$ 2.50.

Zusammen mit einigen Mitarbeitern führte der Autor in der Zeit von Juni 1948 bis Januar 1949 Untersuchungen zur physischen Anthropologie in Puerto Rico durch. Dabei wurden 3562 Personen, meist im Alter zwischen 20 und 45 Jahren untersucht (1649 Frauen und 1913 Männer, unter den letzteren 395 Strafgefangene). Es wurde darauf geachtet, daß etwa der gleiche Prozentsatz dieser Altersgruppen aus jedem Municipio der Insel untersucht wurde, damit ein tatsächlicher Querschnitt der Bevölkerung erzielt würde. Neben den üblichen, sehr eingehenden Messungen wurden Faktoren für die ethnische Zugehörigkeit, die Ernährungsklassen und den Zahnzustand gesammelt, sowie für Teilgruppen Daten zur Physiologie, der Blutgruppenbestimmung und über Darmerkrankungen. Die Auswertung des sehr umfangreichen Materials geschah durch IBM-Maschinen im Lochkartensystem.

Die Ziele dieser Untersuchungen waren vielfältig. Man wollte ein allgemeines Bild des Gesundheitszustandes der Bevölkerung von Puerto Rico gewinnen und dieses mit anderen Ländern, soweit von dort Erhebungen vorliegen, vergleichen. Hierdurch sollte auch eine feste Basis für spätere Untersuchungen auf der gleichen Insel geschaffen werden, an der eventuelle Veränderungen leichter abzulesen seien. Wichtiger waren vielleicht noch die Fragen, wie weit sich Ernährungszustand (charakterisiert durch die vier aufgestellten Ernährungsklassen), ethnische Zusammensetzung und die geographische Umgebung auf die anthropologischen Daten auswirken. Ein praktisches allgemeines Ziel war es ferner, der Regierung und der Ärzteschaft von Puerto Rico Normalwerte für gesunde Menschen der Insel zu geben, um dadurch den Ansatz weiterer sozialer Maßnahmen zu ermöglichen. Dazu kamen noch viele Spezialfragen.

Die Darlegung erfolgt vornehmlich an Hand der fast 200 Tabellen und der graphischen Darstellungen, die durch den Text ergänzt und erläutert werden. Es zeigt sich allgemein, daß besonders die aufgestellten vier Ernährungsklassen eine unerwartet umfassende Auswirkung auf die anthropologischen Daten haben. Da ein Teil dieser Klassen am oder unter dem Existenzminimum liegt, können hier z. B. Statistiken aufgestellt werden, die die Auswirkungen auf den Skelettbau anzeigen. Sie scheinen zu beweisen, daß das genetische Potenzial oft nicht erreicht wird und so diese Personen kleiner und zierlicher gebaut sind als solche gleicher ethnischer Zugehörigkeit, welche aber einer besseren Ernährungsklasse angehören. Es werden dabei jedoch nicht alle Proportionen gleichmäßig beeinflusst, vielmehr kommen hier beträchtliche Unterschiede vor, wie die graphische Darstellung AR-1 (p. 79) sehr gut demonstriert. Angehörige niedrigerer Ernährungsklassen stellen somit, wie ausdrücklich festgestellt wird, keine verkleinerten Abbilder des ethnischen Typus oder der höheren Ernährungsgruppen dar, sondern unterliegen ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit. Gerade diese Feststellungen sind ein wertvolles Ergebnis der Untersuchungen, und es steht zu hoffen, daß ähnliche Probleme auch anderweitig beachtet und veröffentlicht werden.

Auch ein Einfluß der ethnischen Zugehörigkeit ist natürlich gegeben, selbst wenn man hier nur Beispiele der gleichen Ernährungsklassen benutzt. Diese Unterschiedlichkeit ist eigentlich zu erwarten, da die europäische Komponente ursprünglich, da aus Südeuropa stammend, weit kleiner und graziler gebaut war als der afrikanische Teil. Immerhin scheint es dem Autor, daß diese Gegensätze sich nicht nur erhalten, sondern sogar

noch verstärkt haben, was er zum Teil auf eine bessere Anpassung des afrikanischen Anteiles an das tropische Klima zurückführt, daneben auch auf bessere Ernährung dieser Bevölkerungsgruppe. Erstaunlich ist, daß der ursprünglich vorhandene, aber in der Mischbevölkerung untergegangene indianische Anteil praktisch nicht in Erscheinung tritt. Leider sind die Rh- und ABO-Blutgruppenuntersuchungen hier sehr cursorisch behandelt worden, da der Autor sich an anderer Stelle bereits ausführlich darüber geäußert hat. Der einzige Hinweis auf eine indianische Komponente kommt daher in der vorliegenden Arbeit nur durch die Häufigkeit schaufelförmiger oberer Schneidezähne zum Ausdruck. Für die gesamte Untersuchung lag der Prozentsatz hier bei 19,2 %, während in bestimmten Regionen des Inneren der Insel die Prozentsätze erheblich höher waren (um 30 %). Da auch die Rh-Negativ-Häufigkeit sich nach unten verschob, wenn man diese Personen mit dem Durchschnitt verglich (6,8 % gegenüber sonst 8,78 %), scheint hier wirklich die indianische Komponente erfaßt worden zu sein, die sich augenscheinlich im bergigen Inneren stärker erhalten hat als im Küstentiefland.

Es gäbe noch viele andere in dieser Arbeit aufgeworfene oder angeschnittene Probleme, die einer Diskussion wert wären und nicht nur die rein physische Anthropologie betreffen, sondern auch auf verschiedene Gebiete der Medizin übergreifen. Die obigen Beispiele mögen genügen, denn dadurch, daß das Buch hauptsächlich auf den Tabellen fußt und in seinem oft recht knappen Text diese weitgehend nur erläutert, hat das geschriebene Wort bereits einen abstrakten Gehalt. Sehr begrüßenswert ist die ausführliche Darstellung der jeweils angewandten Untersuchungsmethoden und die Diskussion ihrer Fehlerquellen, die eine kritische Auswertung und Beurteilung der Zuverlässigkeit erleichtert. So stellt diese Arbeit sowohl in methodologischer Hinsicht als auch in Auswertung und Inhalt einen bemerkenswerten Beitrag zur Kenntnis der Anthropologie moderner Mischbevölkerungen dar und könnte sehr gut zu Vergleichen mit ähnlichen Untersuchungen aus anderen Teilen Amerikas, in denen ähnliche Verhältnisse vorliegen, verwendet werden.

WOLFGANG HABERLAND.

Alegre Francisco Javier. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España.* Nueva Ed. por E. J. BURRUS y F. ZUBILLAGA. (Bibliotheca Inst. Hist. S. J., 16 et 17.) T. III : xxvi-14-502 pp. T. IV : xxx-17-663 pp. in 8°, ill. Roma 1959, 1960. Inst. Hist. S. J.

Après les deux premiers tomes de l'ouvrage classique de FRANCISCO JAVIER ALEGRE, réédités par E. J. BURRUS et F. ZUBILLAGA en 1956 et 1958 (cf. *Anthropos* 51. 1956, pp. 1127-1128) ; voici les deux derniers livrés rapidement en 1959 et 1960, avec les mêmes qualités sur lesquelles il est donc inutile de revenir. Nous nous attacherons à signaler les particularités des nouveaux volumes.

L'on remarquera tout d'abord que le tome III, comme ses prédécesseurs, couvre un petit nombre d'années (35 en tout) tandis que le tome IV s'étend sur près d'un siècle entier, presque autant que les trois tomes précédents à la fois. Quand le 25 juin 1767, au collège San Ildefonso de México, ALEGRE s'entendit signifier le décret d'expulsion des jésuites, il était plongé dans le travail de la composition de ses deux derniers livres 9 et 10. Il n'eut donc plus le temps de compléter la documentation dont il avait tracé le plan. Ce sont les éditeurs d'aujourd'hui qui, utilisant à plein ses références, nous donnent maintenant l'œuvre complète.

Dans le tome III, après un rappel d'ensemble de la situation de la Province en 1640, l'attention du lecteur est attirée spécialement sur une controverse retentissante qui n'intéresse qu'indirectement l'œuvre entreprise auprès des populations indigènes : l'évêque Juan de Palafox y Mendoza, évêque de Puebla, s'est fait l'avocat énergique du clergé séculier contre ce qu'il considérait comme les « empiètements » des réguliers, et plus particulièrement des membres de la Compagnie de Jésus. Tous les historiens devront désormais consulter le dossier ici réuni et analysé.

Malgré ces discussions pénibles, le nombre des jésuites continuait à croître : de 15 au début, puis 337 en 1675, il passait à 693 en 1766. L'on vit donc se multiplier les séminaires

et les collèges (neuf au moins), mais aussi s'accroître parallèlement les établissements chez les Indiens surtout au Nord, et avant tout dans la Basse Californie. Parmi les pionniers les plus actifs se détachent Juan María Salvatierra et Eusebio Francisco Kino. La mission de Tarahumara Alta, commencée en 1673 et entravée d'abord par des soulèvements violents, connaît alors un grand développement, tandis que celles des Moqui (Hopi) et de Nayarit (depuis 1716) s'organisent péniblement ; on constate un même insuccès relatif au sud de la Floride et, plus bas, sur le territoire de Petén Itzá.

Le développement des entreprises septentrionales donne aux éditeurs l'occasion de réviser très soigneusement tout le dossier, déjà si considérable, de cette histoire qui a été plusieurs fois traitée depuis l'ouvrage de H. E. BOLTON en 1913. Ils y ont ajouté même des pièces jusqu'à présent inconnues, telles que la relation de E. F. KINO en 1703 pour le Viceroy du Mexique (pp. 484-490). Il aurait fallu plusieurs volumes pour reproduire toutes les informations qui étaient alors envoyées périodiquement à Rome et à Madrid : à titre d'exemple, l'on a sélectionné quelques-unes d'entre elles pour la période 1716-1721, en les illustrant de sept cartes suggestives.

La polémique anti-jésuite du milieu du XVIII^e siècle a prodigué contre ces missions mexicaines les plus dures accusations : centres d'acquisition de trésors fabuleux par l'exploitation des mines et la pêche des perles, au prix de corvées imposées aux pauvres habitants ! La réalité fut toute autre. Comme pour les missions plus connues du Paraguay, cette histoire souligne de patients travaux d'approche pour se concilier des populations encore très primitives.

HENRI BERNARD-MAITRE.

Girard Rafael. *Indios selváticos de la Amazonia Peruana*. 356 pp. in 8°. Con 207 fotografías, 100 fig. y 2 mapas. México 1958. Libro Mex, Editores.

Der durch seine Arbeiten über die Kultur der Maya Mittelamerikas in weiteren Kreisen bekanntgewordene Verfasser legt in dieser Publikation die Ergebnisse einer Forschungsreise vor, die er 1957 durch das peruanische Amazonien machte.

Auf dieser Reise, über deren Dauer keine näheren Angaben gemacht werden, kam GIRARD mit den Kulturen von dreizehn verschiedenen Indianerstämmen in Kontakt, teils direkt, durch Forschungen im Stammesgebiet (Yagua, Huitoto, Bora, Ocaina, Orejones, Omagua, Cocama, Shipibo, Iquito), teils indirekt, durch Gewährsmänner außerhalb des Stammesgebietes (Cashibo, Cashinawa, Conibo, Shapra). Das veröffentlichte Material ist also von unterschiedlichem Wert. Es ist erstaunlich, daß der Verfasser auf einer Reise, die sich nicht über einen sehr langen Zeitraum erstreckte (schon 1958 kam der Bericht über die 1957 ausgeführte Forschung heraus), ein so reiches und interessantes Material über die wenig bekannten Stämme des nur schwer zugänglichen Urwaldgebietes am oberen Amazonas sammeln konnte.

GIRARD verweilt nicht lange bei der materiellen Kultur, obschon auch darüber bedeutsame Mitteilungen gemacht werden (Bedeutung von Jagd, Fischfang und Pflanzenbau, Ernährungsgrundlage, Verteilung des giftigen und nichtgiftigen Manioks, Waffenarten – unter Hervorhebung des Fehlens von Pfeil und Bogen bei mehreren Gruppen). Wichtig sind dem Forscher, weil für das Verständnis des Kulturgefüges entscheidend, vor allem die sozialen Formen, die religiösen Anschauungen, die Mythologie und die damit zusammenhängenden Riten und Zeremonien. Es sei hingewiesen auf die Pubertätsriten, die nicht nur für eine gesunde Nachkommenschaft, sondern auch für das Wachstum und das Gedeihen der die Nahrung liefernden Pflanzen von Bedeutung sind. Mit dem Gedeihen der Pflanzung hängen die Mythen vom Lebensbaum und der großen Wasserschlange, wie auch die verschiedenen Formen des Regenzaubers zusammen, die der Medizinmann auszuführen weiß. Das Ballspiel, der den Männern reservierte Genuß des Tabaks, der deshalb auch als Pflanze unter der Obhut der Männer steht, die Kunst, die in Körper- und Gefäßbemalung zum Ausdruck kommt, werden als ausschließlich religiös begründete Kulturelemente dargestellt. Bei den Shipibo, die nach G. TESSMANN zu den „Menschen ohne Gott“ gehören, entdeckt GIRARD den Schöpfergott *Iba*, der allmächtig und unsichtbar ist. Die These, daß die Vielfalt der göttlichen Wesen auf eine

göttliche Einheit zurückgeführt werden müsse und daß von einer monotheistischen Auffassung gesprochen werden könne (pp. 115, 117), dürfte wohl nicht ohne Widerspruch bleiben.

Im Gegensatz zu den beiden ersten Teilen des Buches, die hauptsächlich berichtender Natur sind (pp. 1-279), bringt der dritte Teil (pp. 283-351) eine vergleichende Betrachtung der behandelten Kulturen und eine Klassifizierung derselben in fortgeschrittene, mittlere und tiefstehende. Zu den fortgeschrittenen Kulturen gehören die Stämme der Pano-Sprachgruppe, zu den mittleren die Tupi-Stämme und zu den tiefstehenden die Yagua. GIRARD gelangt durch seine vergleichenden Studien zu ähnlichen Resultaten, zu denen B. J. MEGGERS und C. EVANS durch archäologische Forschungen geführt wurden, nämlich, daß die Pano-Stämme des Ucayali mit den Indianergruppen des südlichen Isthmus, besonders den Cuna, kulturell verwandt seien, und daß andererseits die Pano-Stämme, bzw. deren Vorgänger, mit der Marajó-Kultur der Amazonasmündung zusammenhängen müßten, so daß eine Wanderung : Isthmus - Amazonas, oder besser : Isthmus-oberer Amazonas - Amazonasmündung wahrscheinlich sei.

Auch bei der Frage nach der Heimat und der Ausbreitung des Manioks kommt GIRARD zu ähnlichen Ergebnissen wie die archäologische Forschung : die älteste Maniokart ist die nichtgiftige, die in Mittelamerika sehr alt ist, wahrscheinlich älter als der Mais, der schon im dritten Jahrtausend vor Christus angebaut wurde und vermutlich von Mittelamerika sich nach Südamerika ausgebreitet hat ; der giftige Maniok dagegen, der in vorkolumbianischer Zeit in Mittelamerika nicht bekannt war (pp. 344-349), scheint eine verhältnismäßig junge Entdeckung der Arowaken des nordöstlichen Südamerikas zu sein.

Die Bedeutung der Studie GIRARDS liegt, wie mir scheint, vor allem darin, daß sie uns vor Fragen stellt und auf Zusammenhänge hinweist, die, selbst wenn sie unsere Kritik hervorrufen, doch unsere Kenntnis des indianischen Menschen erweitern und vertiefen.

WILHELM SAAKE.

Hogbin H. Ian. *Social Change*. Josiah Mason Lectures delivered at the University of Birmingham. ix-257 pp. in 8°. With 9 pl. and 1 map. London 1958. WATTS.

Il y a plusieurs causes différentes qui provoquent la transformation des structures sociales extérieures et intérieures d'une civilisation. H. I. HOGBIN les indique dans l'introduction de son livre (révolution, modification de la densité de la population, modification du milieu géographique, émigration, invasion violente, contacts culturels). Dans ce travail il en étudie cependant une seule, celle des contacts culturels, qui sont certainement, aujourd'hui, la cause principale et la plus évidente des changements intérieurs des civilisations primitives.

L'ouvrage que nous analysons traite des problèmes de l'acculturation considérée plutôt dans ses aspects théoriques. H. I. HOGBIN y présente ses nombreuses expériences à la lumière de sa préparation consciencieuse dans le domaine général et spécifique de l'ethnologie. On y retrouve l'esprit et, parfois, les pages de son livre précédent « Transformation Scene » (London 1951) et de ses nombreux articles d'ethnologie mélanésienne. Les arguments sont en effet tirés, pour la plus grande partie, de ses expériences mélanésiennes, et la moitié de ses recherches actuelles est également consacrée à la Mélanésie. Ses études antérieures historiques et ethnologiques permettent à l'Auteur de pénétrer dans toutes les périodes de l'histoire et de trouver des arguments dans tous les continents, ce qui est très important.

Au point de vue de la méthode, H. I. HOGBIN manifeste d'abord tout son antidéterminisme ; il est antiévolutionniste car « Persons and not customs react under contacts » (p. 58). Cependant, il n'approuve pas non plus la méthode de l'école diffusionniste : en effet, il ne s'occupe pas des contacts culturels d'ordre strictement historique (il semble toutefois qu'il se soit arrêté aux premiers énoncés de cette méthode). Il ne prétend à rien d'autre qu'à décrire les faits qu'il connaît et qu'il a observés, et il les interprète d'une manière personnelle. On pourrait appeler sa méthode fonctionnalisme ; il s'agit d'un fonctionnalisme assez modéré et présenté d'une manière bien personnelle. Cela se mani-

feste dans sa critique des opinions de savants très connus, tels que : A. R. RADCLIFFE-BROWN, G. et M. WILSON, E. R. LEACH et d'autres encore.

A propos des changements provoqués dans le monde primitif, par les contacts culturels actuels, il ne manifeste pas de romantisme à l'égard des institutions originaires qui s'écroulent : il préconise leur transformation : « We can admit that some anthropologists of a former generation were unrealistic, even sentimental, in deploring the passing of primitive ways... But modern anthropologists have a different attitude. They know of the losses that change has brought in its train ; but they also see the gains » (p. 39). Les troubles actuels qui naissent dans les civilisations primitives à cause de l'influence de la civilisation européenne ne l'épouvantent pas. A toute difficulté théorique il répond avec un empirisme vraiment anglo-saxon : « that in many places the native is already more eager to accept than the European is to give » (p. 39).

Par-ci et par-là cependant, il dénonce quelques hésitations et quelques préoccupations concernant cette attitude (cf. chapitre VI, où il parle de la décadence morale actuelle en Mélanésie. On comprend bien qu'il aime les Mélanésiens).

Les contacts culturels créent un double processus, celui de la désintégration et celui de l'intégration. L'Auteur pense que beaucoup d'ethnologues font surtout porter leur attention à la désintégration des civilisations primitives et de leurs structures sociales, en accordant à peine une réflexion à l'intégration nouvelle et à la naissance de nouvelles structures et relations sociales. Il est assez facile, pense H. I. HOGBIN, de saisir cet aspect négatif du changement social, puisque à ce moment-ci le pourcentage des démolitions est très élevé tandis que celui de la reconstruction est très bas : les faits et le temps nous montreront si elles conviennent vraiment ou non et si elles seront acceptées ou abandonnées. L'Auteur au contraire essaie d'observer et d'étudier le changement social dans un esprit d'attente confiante et patiente. Il est convaincu que la phase actuelle des civilisations primitives ne les détruira pas, puisque l'histoire d'autres contacts culturels montre le caractère positif du résultat final.

Il nous semble toutefois qu'à la lumière des faits cet empirisme optimiste comporte des dangers et peut donner lieu à des critiques sérieuses.

Les chapitres suivants traitent des différentes manières dont les changements se réalisent.

L'Auteur étudie d'abord ceux qui sont effectués arbitrairement par les primitifs eux-mêmes. Les motifs qui les poussent à changer leurs institutions sont, à leur origine, d'ordre personnel : la société, par son action, réalise ensuite les changements définitifs. Il y a des motifs explicites et des motifs implicites : les premiers sont déterminants lorsqu'il s'agit de l'aspect technique de la civilisation ; les autres le sont dans les changements relatifs aux institutions sociales et aux idées morales. H. I. HOGBIN procède à l'examen – qui se distingue par sa finesse et sa clarté – de quelques-uns des motifs implicites (sécurité, confort, liberté, prestige, etc.). Il ne prétend pas cependant en tirer des conclusions générales absolues.

Vient ensuite une étude des diverses réactions indigènes à l'égard des contacts ; diversité qui se manifeste non seulement entre les communautés mais aussi entre les différents groupes d'une même communauté. Tous les problèmes y sont étudiés, y compris celui de la religion.

Les meilleurs chapitres sont ceux que l'Auteur consacre à la Mélanésie. Ses recherches portent sur les éléments les plus importants des transformations d'ordre social : dans le domaine de l'économie (travail, salaire) et dans celui du droit (nouveau système légal ; éléments religieux : le christianisme). Quel est l'effet des changements actuels d'ordre social en Mélanésie ? Une grande incertitude sociale : voilà la réponse de l'Auteur. Cette incertitude vient de ce que les jeunes générations n'acceptent plus les expériences des anciens malgré les conflits intérieurs fréquents. Mais alors comment s'explique son optimisme théorique ? H. I. HOGBIN pense que les jeunes Mélanésiens de l'époque actuelle envisagent leur avenir d'une manière positive : « in the world of today past experience is of lesser worth, and the young people are often better equipped to meet the new needs » (p. 188). Voilà qui justifie son optimisme.

Le chapitre consacré aux mouvements religieux-révisionnistes n'apporte rien de nouveau, si ce n'est leur interprétation : la littérature relative à ce sujet est déjà très abondante, même pour la Mélanésie.

Ce travail de H. I. HOGGIN est bien réussi. Son empirisme méthodologique, sa foi dans le dynamisme inné des civilisations primitives, son optimisme à propos des résultats définitifs des changements d'ordre social chez les primitifs, sont les aspects originaux de cet ouvrage.

VITTORIO MACONI.

Oliver D. L. *A Solomon Island Society*. Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville. xxii-535 pp. in 8° With 16 pl. and 30 fig. Cambridge 1955. Harvard Univ. Press.

Dans cet ouvrage, D. L. OLIVER analyse les différents aspects de la vie et de la civilisation des Siuai : cependant il vise surtout à présenter leur sociologie, et leur sociologie politique en particulier. Les premiers chapitres traitent de l'ergologie et de l'économie ainsi que des autres éléments qui interviennent dans l'explication de leur sociologie. D. L. OLIVER apporte une documentation très utile et assez abondante sur la richesse de leur vie intellectuelle et spirituelle qui se manifeste dans les récits et les mythes. Au point de vue pratique, l'emploi d'indications graphiques avec les noms des différents personnages mythiques facilite beaucoup l'intelligence du récit. Il présente les faits tels qu'il les a vus. Leur systématisation ne répond pas à la volonté de prouver une certaine thèse, mais au besoin de mettre en évidence tous les moments de la vie des Siuai propres à illustrer le thème principal, celui du leadership. Voilà qui est déjà bien méritoire.

À propos de cette partie nous nous permettons une seule remarque : le problème de la propriété (pp. 94-96) aurait été mieux placé dans le chapitre consacré à l'économie que dans celui de la vie spirituelle, puisque l'Auteur l'étudie du point de vue pratique plutôt que juridique.

Dans la deuxième partie, consacrée à la sociologie familiale et publique, D. L. OLIVER saisit d'une façon remarquable tous les moments de la vie des Siuai. Nous signalons ici l'emploi assez curieux du mot « baptism » (pp. 177-182) se rapportant à une cérémonie indigène qui présente quelques analogies, extérieures et plutôt vagues, avec celles du sacrement chrétien. Il s'agit en effet d'un lavage ayant pour but la protection de l'enfant contre les maux du monde des esprits et des ancêtres et lui conférant, plus tard, certains droits communs à tous les membres de la tribu. Comme il est souvent question du christianisme dans ce livre, l'emploi du mot indigène ou de quelque autre expression, aurait évité aux lecteurs le risque d'une équivoque. Évidemment, le « baptême » mélanésien n'a rien à voir avec le rite chrétien.

Après avoir présenté la famille, l'Auteur s'occupe, selon la même méthode et avec la même rigueur scientifique, des différents groupements sociaux et, enfin, de la tribu. Il montre aussi quelques aspects de l'acculturation, en examinant surtout le facteur des missions. Mais « Mission influence has made little impact upon most Siuai. Similarly Christianity cannot be said to have changed many Siuai practices ». Nous sommes en 1938, c'est pourquoi l'Auteur n'étudie pas ce problème à fond.

Les recherches d'ordre sociologique se font plus sérieuses et plus complètes au fur et à mesure des chapitres et des sections. En effet, la partie consacrée à l'organisation politique de la civilisation siuai et, précisément, au leadership est la mieux élaborée et la plus détaillée du livre. D. L. OLIVER examine tous les composants du leadership. Ses études scientifiques lui ont permis de saisir tous les éléments qui constituent le leadership. Cette institution présente des bases économiques, parfois religieuses et aussi de celles qui se rattachent directement à la personnalité du chef, c'est-à-dire son intelligence, son savoir-faire, sa chance personnelle.

Les deux derniers chapitres ne visent pas à des évaluations d'ordre strictement scientifique, mais plutôt (l'Auteur ne le dit pas) à donner des indications pouvant servir au développement social des Siuai.

Le fonctionnalisme, dont il s'inspire, mais dont il n'abuse pas, trouve ici une expression heureuse.

Il serait intéressant et souhaitable que M. Oliver nous donnât, avec le même soin et le même sérieux, un tableau de la civilisation siuai à l'époque actuelle, puisqu'il a effectué ses recherches il y a plus de trente ans. Les ethnologues lui en sauraient gré.

VITTORIO MACONI.

Sahlins Marshall D. *Social Stratification in Polynesia*. (The American Ethnological Society.) XIII-306 pp. in 8°. Seattle 1958. Univ. of Washington Press. Price : \$ 4.50.

Ce travail de sociologie politique est une application, faite dans le domaine ethnologique, des recherches et des méthodes qui, depuis le siècle dernier, ont en partie caractérisé l'étude des sociétés européennes. La stratification sociale intéresse directement l'ethnologie : en effet, toute société primitive, à part de très rares exceptions, a des chefs et des sujets. La Polynésie, qui en est un exemple marquant, est étudiée dans sa période primitive, celle qui précéda sa transformation culturelle due aux puissantes influences européennes.

L'examen ne porte pas sur toute la Polynésie, mais sur quatorze îles ou groupes d'îles polynésiennes. Cette limitation, que l'Auteur justifie par l'absence d'une littérature suffisante (?), n'enlève rien à la valeur de l'ouvrage. Il nous semble toutefois qu'il aurait fallu accorder plus d'attention à Tonga et, en tout cas, ne pas passer sous silence les îles Phoenix et, moins encore, les îles Ellice qui sont polynésiennes au point de vue culturel. Cette omission est compensée par le choix et l'examen des deux enclaves polynésiennes en Mélanésie, c'est-à-dire Tikopia et Ontong Java. Plusieurs problèmes sont soulevés. Il y a d'abord la question des fondements d'ordre méthodologique. L'Auteur s'appuie, dans ses recherches, sur la thèse de R. THURNWALD, selon laquelle l'autorité politique, qui est la première et la plus évidente expression de la stratification sociale, consiste dans le pouvoir de certaines personnes (les chefs) en tant que distributeurs des biens nécessaires à la vie d'une communauté. B. MALINOWSKI, lui aussi, considère le chef en Océanie comme le banquier de la tribu, qui accumule les biens, songe à leur distribution selon les besoins de chacun et en protège l'intégrité. C'est donc l'économie qui est le fondement et l'explication de toute stratification sociale. Dans les sociétés polynésiennes, à l'économie s'ajoutent d'une façon secondaire et dérivée, d'autres éléments d'origine sociale et religieuse, que cependant l'Auteur n'étudie point.

M. D. SAHLINS étudie d'abord la stratification sociale au point de vue quantitatif, c'est-à-dire qu'il établit le nombre et le contenu des couches sociales dans les différentes îles polynésiennes. Il distingue quatre groupes d'îles et de cultures qu'il étudie dans leurs détails, selon un schéma progressif à partir des sociétés plus stratifiées jusqu'à celles qui le sont moins.

La deuxième partie principale contient un examen qualitatif de la stratification sociale dont l'Auteur étudie les structures internes et le fonctionnement en y distinguant trois types :

Premièrement, le système à ramification où la condition de chef principal ou secondaire et celle de particulier est toujours héréditaire et dépend de la distance plus ou moins grande d'un ancêtre commun. Plus on est près de la souche commune, plus on est haut placé dans la société. C'est ce qui explique, d'une part, l'importance, dans les sociétés polynésiennes, des arbres généalogiques et la condition de privilège du fils aîné et, d'autre part, cela nous aide à comprendre la sacralisation du chef, même dans sa vie privée, ainsi que son pouvoir de tabouisation.

Deuxièmement, le système à lignes de descendance qui, cependant, ne sont pas en rapport les unes avec les autres : le rang social est également héréditaire, mais la position de privilège (celle du fils aîné) n'est pas absolue. A un régime politique monarchiste dans le système à ramification s'oppose, dans le système à lignes de descendance, un régime oligodémocratique. Ces synthèses nous semblent trop harmonieuses : elles ne sauraient épuiser tous les problèmes de la stratification sociale en Polynésie, car la réalité est bien plus

complexe. Certes, l'Auteur en est conscient. S'il avait étudié en même temps les aspects historiques du problème, il nous aurait donné une solution plus complète.

M. D. SAHLINS étudie enfin la stratification sociale dans une série d'atolls dont l'organisation sociale se rapproche de l'un ou de l'autre des types de stratification mentionnés ci-dessus. Il invoque là les causes historiques mais il les considère d'une manière trop superficielle de sorte que ses conclusions ne peuvent prétendre, de son propre aveu, qu'à la valeur d'une simple hypothèse.

Ce qui nous laisse perplexes à propos de la validité de sa thèse et nous oblige de soulever des objections, c'est le caractère unilatéral de ses explications. Il se réfugie trop souvent dans l'axiome qu'il répète dans son livre « other factors being constant the degree of stratification varied directly with the productivity » : il aurait fallu s'engager dans l'examen de ces « other factors » : ce qu'il n'a pas fait. Le manque absolu de vrai esprit historique, dans une étude d'ordre ethnologique et non pas seulement ethnographique, telle que celle-ci, est certainement un grave défaut. La preuve nous en est donnée dans les passages consacrés aux différents centres de diffusion en rapport avec le peuplement de la Polynésie occidentale et orientale. La façon dont l'Auteur présente cet élément ne nous aide pas à comprendre pourquoi leur action ne coïncide pas avec les types de stratification se trouvant en Polynésie. Pourtant cette possibilité ne lui manquait pas. Le peu d'importance qu'il attache à l'histoire dans les recherches d'ordre ethnologique est suffisamment manifesté par ce passage : « The historical difference between western and eastern Polynesia, therefore, does not account for the degree of stratification in the various cultures. On the contrary, the degree of stratification is seen to be entirely an adaptive variation when the cultures are classified on this historical basis » (p. 137). Les contacts culturels, par exemple, auraient expliqué la complexité de la sociologie à Puka-Puka mieux que certaines catastrophes d'ordre physique, que l'Auteur invoque pour expliquer l'accélération du développement social sur cet atoll.

Plusieurs savants ont trop simplifié l'étude de la sociologie polynésienne, en la présentant sur le même plan que la sociologie européenne du Moyen Age. M. D. SAHLINS a certainement réussi à dissiper bien des équivoques en montrant l'originalité, voire la complexité de l'organisation sociale polynésienne : mais il n'a pas saisi tous les éléments de cette originalité.

En somme il s'agit là d'un livre où le caractère particulier de la sociologie polynésienne est présenté comme résultant presque exclusivement des influences du cadre naturel plutôt que de l'histoire. Ce point de vue ne saurait apporter de solution à un problème social quelconque. Ce n'est pas, d'ailleurs, de la pure sociologie que nous attendons des ethnologues, mais surtout de l'histoire, car l'ethnologie demeure, nous le pensons, une science historique.

VITTORIO MACONI.

Firth Raymond. *Social Change in Tikopia.* Re-study of a Polynesian community after a generation. 360 pp. in 8°. With 2 maps, 1 chart, 5 plans, 18 tables, 3 genealogies, and 8 pl. London 1959. GEORGE ALLEN & UNWIN Ltd. Price : 45s.

„Re-Studien“ erfreuen sich in letzter Zeit beträchtlicher Beliebtheit. Wenn nun auch ein Forscher vom Range RAYMOND FIRTHS nach 23jährigem Intervall die polynésische Randinsel Tikopia wiederbesucht, so wird man dem Resultat mit Spannung entgegensehen dürfen. Die vorgelegten Ergebnisse – eine ergänzende Studie über den Wandel auf religiösem Gebiet steht noch aus – wurden während eines fünfmonatigen Aufenthaltes im Jahre 1952 gewonnen. Sein Begleiter, der kanadische Ethnologe J. SPILLIUS, blieb ein weiteres Jahr auf der Insel, und seine Beobachtungen sind zum großen Teil bereits mit in das Buch aufgenommen worden.

Ein Exkurs über die Technik der Feldarbeit verdient Beachtung ; denn hier haben zwei Ethnologen im „team-work“ nebeneinander gearbeitet und methodisch erprobt, welche Verlässlichkeit ihre jeweiligen Informationen besaßen, bzw. wieweit sie überhaupt miteinander vergleichbar waren. Dabei stellte sich heraus, daß die Interviewtechnik im Vernakular und aktive Partizipation einen hohen Grad von Übereinstimmung erbrachte,

was die zu beobachtenden Daten anging, während sich die Unterschiede vor allem in der Interpretation durch den einzelnen Forscher abzeichneten.

Im Gegensatz zu vielen fast routinemäßigen Akkulturationsstudien schenkt R. FIRTH nicht nur den Außenfaktoren, sondern sehr intensiv allen inneren Veränderungstendenzen seine Aufmerksamkeit. Noch immer ist die kleine Insel Tikopia relativ isoliert, und so erzeugen Verschiebungen in der demographischen und ökologischen Lage einen fast unausweichlichen Druck. Andere Binnenfaktoren resultieren aus dem Wechsel der Persönlichkeiten und Leitbilder in den Generationen sowie aus der Segmentierung größerer Verbände. Einschneidende Veränderungen der sozialökonomischen Umgebung erfordern neue organisatorische wie geistige Antworten. R. FIRTH geht der Frage nach, wieweit sich für die heute 1750 Einwohner zählende Bevölkerung von Tikopia überhaupt Alternativen der Entwicklung boten, wie jeweils neue Situationen eingeschätzt wurden, wieweit eine befriedigende Lösung überhaupt nur durch strukturelle Änderungen zu erhalten war, und in welchem Ausmaß der Wandel kumulierend und unumkehrbar verlief. Natürlich handelt es sich nicht um eine «echt-diachronische» Studie, sondern um den Vergleich von zwei querschnittshaften Bestandsaufnahmen; Einzelereignisse und Trends der Zwischenzeit konnten meistens nach dem Gedächtnis der Informanten oder nach zusätzlichen Quellen der Außenwelt erschlossen werden. Die Kräfte der Moderne finden bei den Tikopia in der Technik ein positives Echo, rufen in der sozialen Welt einen Scheinkonformismus unter Wahrung der bisherigen Binnenstruktur hervor, und stießen in ideologischer Hinsicht (etwa Ablehnung der vollständigen Missionierung) lange auf ein passives Ausweichen.

Eine kurze Skizze der Fremdkontakte mit der Insel setzt mit der Entdeckung Tikopias durch P. F. de Quiros ein (1606). In der Zeit vor 1870 folgen Walfänger, danach Arbeiterwerber und Missionare. Gegenüber weitgehender Isoliertheit im Jahre 1929 weist Tikopia in der Mitte unseres Jahrhunderts zunehmende Außenbeziehungen auf, zumal während des Krieges und danach zahlreiche Männer außerhalb ihrer Heimatinsel zu arbeiten begannen. Der geographische Horizont hat sich inzwischen stark in Richtung auf die Salomonen und Neuen Hebriden geöffnet.

R. FIRTH untersucht nicht „den Kulturwandel“ in vager Breite, sondern vertieft mit klarem Problembewußtsein bestimmte ökonomische und soziale Grundfragen. Dabei ist es wohl unvermeidlich, daß einige Kapitel die quantitativen Züge soziologischer Untersuchungen aufweisen. Statistiken und Karten im Stile von Gemeindestudien schaffen zwar eine gewisse Exaktheit, lassen aber dafür zwangsläufig mitunter jene unmittelbare Anschaulichkeit und Lebensnähe vermissen, die seinerzeit „We, The Tikopia“ zum Range einer klassischen Monographie erhob. – Der wachsende Bevölkerungsdruck (von 1939 bis 1952 war ein Anstieg um ein Drittel zu verzeichnen, und nur eingeschleppte Krankheiten hielten die Zunahme in Grenzen) wirkt sich modifizierend auf das Bodenrecht aus. Mehr und mehr werden gegenüber den Rechtstiteln anderer Mitglieder von Klan und Linie die persönlichen Rechte auf einzelne Landparzellen betont. Zu der in anderen akkulturierten Gruppen häufig zu beobachtenden Vereinzelung der Individuen ist es auf Tikopia bisher noch nicht gekommen; auffälligerweise hat sich der Zug zur Unilateralität in den sozialen Verbänden verstärkt. Residenzregel und Wahl der Heiratspartner lassen im Vergleich zu früher erkennen, daß innerhalb einer gleichbleibenden Allgemeinstruktur ständige Verschiebungen stattfinden, die sich allmählich akkumulieren und schließlich eine qualitative Veränderung einleiten.

Theoretisch bedeutsam erscheint mir die Analyse des Wandels in den Abstammungsverbänden. R. FIRTH gibt seine frühere Klassifizierung von *paito* als „ramage“ auf, da es sich ja um einen unilinearen, nicht um einen ambilinearen Verband handelt, und setzt dafür „lineage“. Wenn er für *kainanga* dagegen die Bezeichnung „clan“ beibehält, so dürfte eine gewisse Zurückhaltung am Platze sein. Übersichtlich dargestellt ist auch der Vorgang fortschreitender Differenzierung zwischen den Unter-Linien, abzulesen aus der Anlage eigener Erdöfen, der Trennung von rechtlichen Ansprüchen auf bestimmte Ländereien und Boote, sowie der Pflichten zu zeremoniellen Leistungen und Gaben. Aspekte der Häuptlingsherrschaft werden u. a. anschaulich unter der Rolle ihrer Exe-

kutive (*maru*) untersucht und hierin subtile Techniken der Herrschaft klargestellt, die auch für andere polynesische Inseln Interesse verdienen.

Tikopia scheint jenen Punkt im sozialen Wandel erreicht zu haben, wo es auf dem einmal beschrittenen Wege nicht mehr umkehren kann. Das erweist sich im allmählichen Geldgebrauch, dem Erwerb von Sprachkenntnissen und Sachgütern, jüngst auch durch die vollständige Missionierung, vor allem aber darin, daß ein im Jahre 1929 noch geschlossener und auf sich zentrierter Inselkosmos heute nichts mehr dabei findet, daß ein Teil der Tikopia-Männer auch in der Fremde lebt. Die junge Generation ist von neuen Lebenserwartungen erfüllt, die nur in der Außenwelt befriedigt werden können. Darin liegt zweifellos ein allgemeines Problem für viele kleine Inseln des Stillen Ozeans, wo die Bedürfnisse ihrer Bewohner inzwischen die gegebene wirtschaftliche Leistungsfähigkeit bei weitem übersteigen. Solche Ansprüche können nur erfüllt werden, wenn entweder ständige Subsidien von außen (durch die Kolonial- oder Mandatsmacht) geleistet werden, oder wenn ein Exportüberschuß, häufig in Gestalt der Arbeitskraft junger Männer, besteht. An eine freiwillige Reduzierung der einmal geweckten Wünsche zu denken erscheint illusorisch, solange die Insulaner ihren Lebensstandard an dem höheren zivilisatorischen Niveau von Nachbarinseln messen. R. FIRTHS Werk gehört nicht nur in die Hand von Ozeanisten, sondern eines breiteren Leserkreises.

Für den Rezensenten war das interessanteste Thema die sehr präzise Darstellung jenes Bündels von Konsequenzen, die ein verheerender Taifun im gesellschaftlichen Leben von Tikopia auslöste. Von löblichen Ausnahmen abgesehen, hat die Ethnologie die Rolle des Hungers in der Gestaltung von sozialen Beziehungen innerhalb naturvölkischer Gesellschaften kaum je detailliert untersucht. Dabei handelt es sich doch gerade dabei um eine dramatische, gleichsam experimentelle Situation für den Beobachter, in der studiert werden kann, wie sich das Sozialgefüge unter extremen Belastungen verhält, wo es modifiziert, abbaut, aufgibt oder beharrt. R. FIRTH zeigt nun, wie weniger die physiologischen Konsequenzen der Unterernährung als die Veränderungen im zwischenmenschlichen Verhalten gegenüber der herkömmlichen Norm zur „Soziologie einer Krisensituation“ ausgewertet werden können. Die Leute von Tikopia reagierten zunächst auf die Verwüstungen durch den Taifun schnell und realistisch und wußten im allgemeinen die Situation erstaunlich zutreffend einzuschätzen. Die eigentliche Not wurde durch eine Dürreperiode verursacht, welche die Schäden in Gärten und Hainen noch intensiverte. Während in früheren Zeiten ein katastrophaler Bevölkerungsrückgang, besonders unter den Alten und Kindern, zu erwarten gewesen wäre, wandte diesmal ein Hilfsschiff das Ärgste ab. Für den Wiederaufbau der Pflanzungen, Sicherung der Trinkwasserversorgung, Veränderung bestimmter Rechte und Praktiken war die ungebrochene Häuptlingsautorität mit ihrer schlagkräftigen und organisationsmächtigen Exekutive entscheidend. In den verschiedenen Haushaltungen wurde ganz unterschiedlich gehungert. Während innerhalb der Kleinfamilie die Solidarität fast intakt blieb, lockerten sich durch den Hunger die Bande zwischen Angehörigen größerer Einheiten. Obgleich der Eigentumsbegriff an Nahrungsmitteln fragwürdig wurde, lösten sich die Gemeinschaftsformen niemals in ein solches Chaos auf, daß man auf Tikopia in der Not das „homo homini“ hätte anwenden können. Die Insulaner blieben trotz des Hungers bestrebt, wenigstens den Rahmen ihrer institutionellen Ordnung zu erhalten; so büßten zwar die rituellen Obligationen ihre Reichweite ein, doch blieb ihre Grundstruktur möglichst intakt. Mit zunehmender Not schnellte die Zahl von Mundraub und Diebstahl in den Pflanzungen zu ungeahnter Höhe an und manifestierte nicht nur den moralischen Niedergang, sondern eine akute wirtschaftliche Gefahr für den Anschluß an die nächste Ernte. Daß Häuptlingsfamilien nicht stahlen, erklärte sich teils aus ihrem größeren Landbesitz, teils daraus, daß bis zuletzt Angehörige des Volkes ihnen Lebensmittelgaben brachten. Im Volke blieb die Grundeinstellung, daß zumindest die Häuptlinge die Katastrophe überleben müßten, weil sonst die Insel zugrundeginge. – R. FIRTH prüfte auch die wichtige Frage, wer als „verantwortlich“ galt für das hereingebrochene Unheil. Neben rationalistischen Ursache-Wirkungs-Erklärungen stieß er auf esoterische Deutungen, die im Taifun ein Eingreifen geistiger Mächte sahen. Da normalerweise, dem soziozentrischen Naturbild der Leute von Tikopia

entsprechend, an eine Interdependenz zwischen sozialer Harmonie und natürlicher Umwelt geglaubt wurde, konnte auch diese extreme Störung der Naturkräfte nur eine menschengeschaffene Ursache haben. So wurden für den Hunger vielfach Schwäche und Alter bestimmter Häuptlinge verantwortlich gemacht. – Schließlich erscheint mir bemerkenswert, daß die Krisenlage bestimmte Institutionen förderte und verstärkte. Während der Hungersnot wurde stärker denn je getanzt und so eine Art „Medizin für die Seele“ inmitten des Mangels gewonnen. Außerdem etablierten sich jetzt in den Gemeinden Ratsversammlungen, in denen Fragen der Arbeitsorganisation, der Beschaffung und Verteilung von Nahrung sowie Maßnahmen gegen die antisozialen Diebstähle erörtert (wenn auch nicht praktiziert) wurden. Solche Zusammenkünfte stellten eine notwendige Ebene der Begegnung zwischen Wünschen der Häuptlinge und Stimmungen des Volkes her, funktionierten also gewissermaßen als politisches Stimmungsbarometer für die einen, als demokratisches Ventil für die anderen. Bezeichnenderweise verschwanden solche *fono* wieder, sobald normale Verhältnisse eintraten.

THOMAS S. BARTHEL.

James E. O. *Das Priestertum*. Wesen und Funktion. Eine vergleichende und anthropologische Studie. (Sammlung Wissen und Leben, 2.) (Orig.: *The Nature and Function of Priesthood*, übers. von A. FRÖSCHLE-FIRNMANN.) 388 pp. in 8°. Wiesbaden s. a. (1957). Rheinische Verlags-Anstalt. Preis: DM 14,80. – In seinem 1955 veröffentlichten Buch „*The Nature and Function of Priesthood*“, das hier in deutscher Übersetzung vorliegt, gibt E. O. JAMES eine umfassende Phänomenologie und zugleich auch den Versuch einer Gesamtgeschichte des Priestertums. Wie inhaltsreich das Buch ist, zeigt schon eine Übersicht seiner Hauptabschnitte: I. Magisch-religiöse Praktiker in der primitiven Gesellschaft (pp. 13-38); II. Der Seher und der Wahrsager (pp. 39-73); III. Der Prophet und der Priester (pp. 75-115); IV. Königtum und Priestertum (pp. 117-161); V. Priestertum und Opfer (pp. 163-197); VI. Priestertum und Absolution (pp. 199-234); VII. Priestertum und religiöses Wissen (pp. 235-278); VIII. Priestertum und Rechtsgewalt (pp. 279-313); IX. Das Wesen und die Wirksamkeit des Priestertums (pp. 315-340). Die simplifizierende Theorie von FRAZER, nach der die Religion aus der Magie und infolgedessen der Priester aus dem Mediziner hervorgegangen ist, wird abgelehnt (p. 27 f.); eher ist der Autor geneigt, ein Gemisch von Magischem, Religiösem und Ethischem als ursprünglich anzunehmen, das sich nur ganz allmählich entwirrt. Demgemäß ist auch die (wesentlich religiöse) Funktion des Priesters ursprünglich mit mancherlei anderem verquickt und tritt erst im Laufe der Zeit klarer hervor (cf. besonders pp. 13-38, 315-340). Die verschiedenen Aspekte, die in den Kapitelüberschriften zum Ausdruck kommen, werden mit einer solchen Fülle von Material dargestellt, daß man in den Einzelheiten manchmal fast den Faden verliert. Dabei wird auch das Alte und Neue Testament und die Geschichte des Christentums mit seinen verschiedenen Konfessionen immer wieder ausführlich behandelt, wozu der Verfasser (als Theologe) reiche Spezialkenntnisse mitbringt. Eine so umfassende und vielschichtige Darstellung enthält natürlich viele Einzelheiten, die kritisch erörtert werden müßten, aber dafür wäre schon wieder eine größere Abhandlung nötig. Hier nur einige Beispiele: In dem Kapitel „Priestertum und Opfer“ behandelt JAMES fast nur das Priestertum in Indien und in Israel, wie das auch H. HUBERT und M. MAUSS in ihrem „*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*“ (1898) getan haben; das hat seine Vorteile, weil hier zwei ganz verschiedene und hochspezialisierte Auffassungen von Priestertum und Opfer vorliegen, aber auch seine Nachteile. Die Ausführungen über israelitische Menschenopfer und Passahritual (pp. 175-181) sind vielfach verbesserungsbedürftig (cf. *Anthropos* 53. 1958, pp. 766-776, 804 f.; 54. 1959, p. 611 f. und die dort zitierte Literatur; ferner neuestens J. G. FÉVRIER, *Journal Asiatique* 248. 1960, pp. 167-187; *Résumé*: *Anthropos* 56. 1961, p. 956). – Leider muß auch gesagt werden, daß die Übersetzung nicht befriedigt. Die vielen Druckfehler und stilistischen Härten sind wohl ein Zeichen von Zeitmangel bei der Arbeit; überdies fehlten dem Übersetzer offenbar die entsprechenden Fachkenntnisse und die Vertrautheit mit der festen Terminologie der einzelnen Disziplinen. So ist die Übersetzung oft zu sklavisch und nicht selten direkt falsch, z. B. p. 23 „imitativ eingeschränkt“ für imitative and coercive, ebd. „wie es war“

für as it were, p. 33 „sophistisch“ für sophisticated, p. 52 „Verfertigungen“ für fabrications (statt etwa : „Machwerke“), p. 61 „harmlos“ für harmful, p. 70 „bestrickt war“ für had a peculiar fascination usw. Wenn man sich in wissenschaftlicher Weise mit diesem anregenden Buch auseinandersetzen will – was durchaus zu empfehlen ist –, wird man auf das Original zurückgreifen müssen. (J. H.)

von Eickstedt Egon. *Die Forschung am Menschen.* Einschließlich Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. 13-16. Lfg. pp. 1969-2192 in 8°. Mit vielen Abb. Stuttgart 1959. FERDINAND ENKE. – In beträchtlichen Zeitabständen voneinander sind diese vier Lieferungen herausgegeben worden. Auf den vorliegenden Blättern werden zunächst, als Abschnitt VI, die „Verhaltensweisen der Form“ erläutert; und dabei geht es um die „Grundzüge der psychologischen Anthropologie“. Mit vollem Recht kommt so auch die Geistigkeit des Menschen zur Darstellung; ist er ja nicht nur Körper und Materie. Hervorgehoben seien die Erörterungen betreffend das Körper-Seele-Problem, die Makro- und Mikrowelt, Ursprung und Wege des Lebens mit der Blickrichtung auf das C-Atom, die Wechselbedingtheit von Raum, Materie und Zeit, die neutrale Grund-Apparatur, das hormonale Antriebssystem, von dem die ausgedehnten, vielstufigen fühlhaften und denkhafte Sphären bedient werden. Eigens geschildert sind die Wirkeffekte der Hormonproduzenten des menschlichen Körpers (Hypophyse, Keimdrüsen, Schilddrüse, Thymus und Nebennieren). Über die vier psychischen Wirksphären führt der Verfasser in den Bereich des Bewußtseins hinein und von da wieder heraus in die gelebte nahe Umwelt; nämlich die enge-landschaftliche, soziale und allgemein-kulturelle. Nun folgt auf die Frage: „Was ist die Seele?“, die Deutung ihrer Kräfte: Erkennen, Beobachten, dann das messende Prüfen (Testen) des Verhaltens und Reagierens auf jeweilige Bedingungen. Das alles steht in Kapitel I: Erscheinung und Methode. Kapitel II behandelt den Aufbau der Persönlichkeit. Hier kommen zur Sprache das weite Wirkfeld der Energie, der Triebe und Instinkte, dann Erregung und Mimik, Beeinflussung und Traum, Erinnerungen und Gefühle, Bewußtes und Unbewußtes. In Kapitel III sollen die typischen Manifestationen der menschlichen Psyche aufgezeigt werden: das wird den Inhalt der 17. Lieferung bilden, womit Band I dieses Monumentalwerkes zum Abschluß käme. (M. G.)

Grimm Hans. *Einführung in die Anthropologie.* xii-107 pp. in 8°. Mit 51 Abb. Jena 1961. VEB GUSTAV FISCHER Verlag. Preis: DM 10,65. – Es handelt sich nicht um einen Leitfaden vom überlieferten Typus. „... dem Biologiestudenten und den Studierenden der Nachbarfächer wie Geschichte und Vorgeschichte, Geographie, Völkerkunde, Psychologie und Medizin soll aus der Lektüre des Heftchens ein Verständnis für die Entstehung einer eigenständigen Biologie des Menschen und für ihre Bedeutung in der Gegenwart erwachsen“ (p. viii). Durchaus neuzeitlich spricht die Haltung des Verfassers an, wenn er sein Fach als „Biologie des Menschen“ verstanden wissen will; das paßt genau zur Wortbildung EUGEN FISCHERS, nämlich „Anthropobiologie“. Sie allein freilich kann den ganzen Menschen nicht begreifen, der eine wesenhafte „eigenständige“ Kreatur im Ganzen der Schöpfung darstellt. Denn er ist offenkundig nicht allein Körperlichkeit oder – wie es der Verfasser formuliert – „das am besten bekannte Säugetier“ (p. 2); vielmehr himmelweit darüber erhaben, und zwar auf Grund seiner keinem Tiere irgendwie eigenen Geistigkeit, kraft derer er sich als Kulturschöpfer nach freien, persönlichen Entschlüssen betätigt. Als solchen ihn zu erfassen, sind biologische Methoden gänzlich außerstande; das haben die philosophischen bzw. historischen Fächer zu ihrem Forschungsgegenstande übernommen (Völkerkunde, cultural anthropology, Vorgeschichte u. a. m.). Eine vielfache Mannigfaltigkeit von einschlägigen Einzelheiten, Tatsachen und Erkenntnissen findet man hier in flüssigem Stil aneinandergereiht, allerdings mehr oder weniger aus der Sicht volkswirtschaftlicher Zweckmäßigkeiten gelenkt; Kap. B 12: Anthropologie als Grundlagenforschung für die Produktion (p. 84) bringt das deutlich zum Ausdruck. (M. G.)

Mylius Norbert. *Antlitz und Geheimnis der überseeischen Maske.* Eine Einführung in das Maskenwesen der Übersee. 53 pp. in 8°. Mit 30 Taf. Wien 1961. Notring d. wiss. Verbände Österreichs. – Die kleine Maskenmonographie von N. MYLIUS unterscheidet sich von vielen anderen dadurch, daß sie über Form, Verbreitung und Funktion hinaus in das Wesen und die Ursachen des Maskentums vorzustoßen sucht. Dabei geht der Ver-

fasser zunächst historisch vor und stellt fest, daß Masken schon aus prähistorischen Zeiten bezeugt sind und sich heute noch bei fast allen Völkern (wenigstens in Restbeständen) finden. Seinem Schluß, daß ihnen zwar ein hohes, aber nicht höchstes kulturhistorisches Alter zuzusprechen sei, da sie sich bei den sogenannten Urkulturvölkern (Pygmäen und Feuerländern) nicht finden (p. 5 f.), widerspricht er selber dadurch, daß er in der Sehnsucht nach dem mystischen Kontakt mit dem Transzendenten das eigentliche Geheimnis und Gemeinsame des scheinbar so vielgestaltigen Maskenwesens zu finden glaubt (p. 41). Dann nämlich dürfte dieses so alt sein wie jene Sehnsucht selber, die die Menschheit wohl von ihrem ersten Beginn an in sich trägt. – Als Museumspublikation für einen großen Leserkreis gedacht, spricht die reiche Studie vor allem wegen ihres Aufbaues (Alter, äußere Beschaffenheit, Materialeinteilung, Funktion: profane, religiöse, sinnentleerte, Gehaltstypen: Umwandlungs-, Personifikationsmasken) und ihrer wissenschaftlichen Gründlichkeit auch den Fachkundigen an. (H. C.)

Tüllmann Adolf. *Das Liebesleben der Kulturvölker*. Eine Darstellung des sexuellen Verhaltens in hochentwickelten Gemeinschaften. 341 pp. in 8°. Mit 33 Taf. und 65 Abb. Stuttgart 1961. HANS E. GÜNTHER. Preis: DM 30,80. – In umfassenderer Weise als in dem kürzlich erschienenen „Liebesleben der Naturvölker“ beleuchtet A. TÜLLMANN jetzt in seinem zweiten Band das gleiche Thema bei den Kulturvölkern. Leider zeigen die Illustrationen nur die extremen und sensationellen Seiten der sexuellen Betätigung, während der Text in sachlich gehaltener Beschreibung über ihre verschiedenen Formen in der Jugendzeit und Ehe, über Prostitution, Treue und Untreue, Schamgefühl, Rauschgifte, Vergnügungen, Geschlechtskrankheiten usw. der verschiedenen Kulturvölker berichtet. Dabei hat er weniger die psychologische oder moralische als vielmehr die kulturelle Seite, die neben den Landessitten auch Kunst, Literatur, Theater usw. berücksichtigt, im Auge. So glauben wir sagen zu dürfen, daß dieser zweite Band weit besser gelungen ist als der erste, was vielleicht an einer größeren Auswahl des Quellenmaterials liegt. (H. C.)

Beckmann Johannes. *Weltkirche und Weltreligionen*. Die religiöse Lage der Menschheit. (Herder-Bücherei, 81.) 197 pp. in 8°. Mit 4 Kt. Freiburg 1960. HERDER-BÜCHEREI. Preis: sFr. 2.55; DM 2,20. – Nach einer kurzen Einleitung über die gegenwärtige veränderte Weltlage bietet der bekannte Schweizer Missionswissenschaftler einen zwar gedrängten, aber doch sehr inhaltsreichen Überblick über die religiöse Lage der Menschheit heute. Er behandelt 1. die religiöse Lage der Menschheit außerhalb des Christentums, 2. Werden und Stand der katholischen Kirche in den nichtchristlichen Ländern, 3. Probleme und Aufgaben der Zukunft. Wegen des beschränkten Umfanges des Büchleins wurde auf die Darstellung der protestantischen jungen Kirchen verzichtet.

Wie alle Veröffentlichungen des Verfassers offenbart auch diese eine hervorragende Literaturkenntnis, immenses Wissen, tiefen Einblick in die Problematik der Fragen, Kraft der Darstellung, ernsthaftes Ringen um echte Lösungen. Daß bei der Fülle der gebotenen Einzelheiten hier und da kleine Fehler unterliefen, ist nicht verwunderlich. So ist Langson nicht der Name eines Apostolischen Vikars, sondern eines Vikariates (p. 113). Bei der Teilung Vietnams lebten nördlich des 17. Breitengrades 1,2 Millionen Katholiken, von denen allerdings über die Hälfte nach dem Süden auswanderten (p. 113). Gregorio Aglipay starb erst im Jahre 1940; er wurde nicht von einem anglikanischen Bischof zum „obispo máximo“ geweiht, sondern durch Jose Evangelista, der seinerseits durch zwölf philippinische Priester die „Bischofsweihe“ empfing (p. 121). Die ebenda genannte synkretistische Bewegung heißt „Iglesia ni Kristo“, u. a. m. Doch das sind Schönheitsfehler, die den Wert des Buches in keiner Weise beeinträchtigen.

Wie zu erwarten, ist dem Verfasser, einem Meister der Synthese, das letzte Kapitel besonders gut gelungen. Er fordert soziale Gerechtigkeit als Voraussetzung zur Begegnung der Religionen, sucht nach wirksamen Mitteln zur Behebung des Priestermangels, würdigt die erfreulichen Anfänge eines fruchtbaren Religionsgespräches (W. SCHMIDT und die Zeitschrift *Anthropos*, MIGUEL ASIN PALACIOS, LOUIS MASSIGNON, R. C. ZAEHNER, GÜNTHER SCHULEMANN, THOMAS OHM), muß aber doch feststellen, daß trotz des zweitausendjährigen Missionsbemühens der Kirche das „Gespräch“ der Religionen eben erst begonnen hat und die eigentliche Arbeit noch bevorsteht. (K. M.)

Clarke R. Rainbird. *East Anglia.* (Ancient Peoples and Places.) 240 pp. in 8°. With 60 photographs, 30 line drawings, 5 charts, and 13 maps. New York 1960. FREDERICK A. PRAEGER. Price: \$ 6.50. – „East Anglia“ bezeichnet das ostenglische Küstenland der Grafschaften Norfolk und Suffolk. Den Vorzug einer Sonderdarstellung in der anerkannten Schriftenreihe hat ihm offenbar die exponierte Lage gegenüber dem Kontinent und seine von nur wenigen anderen Gebieten der britischen Inseln geteilte nahezu kontinuierliche Entwicklung gegeben. In klarer, sachlicher Form mit vielen Kulturtabellen, Regionalkarten, Textabbildungen und namentlich vorzüglichen, wenig bekannten Tiedruckbildern ist eine Wegleitung durch die einzelnen vor- und frühgeschichtlichen Perioden geboten, von den umstrittenen Sub-Crag-Industrien (Eolithen) bis zum frühen Mittelalter. Von besonderem Interesse sind die Periode der glazialen Landbrücke über die Nordsee nach Dänemark und Norddeutschland, sodann die Beschreibung des Flint-Bergbaubetriebes im Neolithikum. (J. M.)

Heim Walter. *Briefe zum Himmel.* Die Grabbriefe an Mutter M. Theresia Scherer in Ingenbohl. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart. (Schriften d. Schweiz. Ges. f. Volksk. 40.) 141 pp. in 8°. Mit 6 Kt. Basel 1961. Schweiz. Ges. f. Volksk. – Der Verfasser hat diese interessante Analyse auf die zwischen 1939 und 1952 geschriebenen und am Grabe der Gründerin der Ingenbohler Schwestern niedergelegten ca. 5000 Briefe und sonstigen schriftlichen Äußerungen stützen können, also, wissenschaftlich gesehen, auf eine verhältnismäßig breite Basis. In der Auswertung – er bietet auch vergleichende Hinweise auf ähnliche Devotions- und Votivformen im vorchristlichen und christlichen Wallfahrtsbrauch – ist er vorsichtig. Er geht näher ein auf die Herkunft und soziale Stellung der Briefschreiber, auf Gestaltung und Inhalt der Briefe, sowie auf die psychologischen Hintergründe und die Funktion dieser in neuester Zeit ziemlich anwachsenden Devotion. Die vorzügliche Arbeit zeigt, wie äußere Formen der Religiosität oft weder christlich noch außerchristlich, sondern allgemein-menschlich sind. – Man wartet immer noch auf den Bearbeiter des reichen Votiv-Materials, das im Schweiz. Institut f. Volkskunde, Basel, niedergelegt ist, und das interessante Parallelen zu bieten verspricht zur vorliegenden Studie eines neuzeitlichen Votiv- und Fürbittbrauches. (H. H.)

Jahrbuch des österreichischen Volksliedwerkes, Bd. 10. 163 pp. in 8°. Mit 8 Taf. Wien 1961. Österr. Volksliedwerk. – Aus der reichen Themenfülle der gut bearbeiteten „Abhandlungen und Mitteilungen“ interessieren den Ethnologen und Linguisten der Artikel von JAKOB DOBROVICH, Hochzeitsbräuche und -Lieder der burgenländischen Kroaten (soziologisch), ferner der von HANS GIELGE, Sprachliche und musikalische Gesetzmäßigkeiten bei der Anwendung der Jodlersilben (linguistisch und musikologisch). Über den Tanz orientieren die beiden Abhandlungen von KARL HORAK, Der Schuhplattler in Tirol, Verbreitung, Typen, Entwicklung, und FRANZ SCHUNKO, Der Spatzentanz. Die genannten Beiträge bieten interessantes Vergleichsmaterial zu außereuropäischem Brauchtum. (H. C.)

Südosteuropa-Jahrbuch, 5. Bd. Internationale Hochschulwoche in Regensburg. 24.-27. Oktober 1960 : Die Donau in ihrer geschichtlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedeutung. x-180 pp. in 8°. Mit 7 Tabellen und 1 Kt. München 1961. Südosteuropa-Verlagsgesellschaft. Preis : DM 15,80. – Am Beispiel der Donau ist hier die geschichts- und kulturschaffende Kraft eines Stromes aufgezeigt, zwar nicht umfassend und systematisch, sondern in der losen Form von Kongreßvorträgen. „Die Donau ... verbindet die europäische Mitte mit dem Südosten. Sie gehört zu seinen Völkern, ihrer Geschichte, Kultur und Wirtschaft. Im Donauraum begegneten sich die Kulturen der lateinisch-germanischen, der byzantinischen, islamischen und slawischen Welt“ (p. ix). (A. B.)

Weber Johann Philipp Balthasar. *Die Russen oder Versuch einer Reisebeschreibung nach Rußland und durch das russische Reich in Europa.* Hrsg. v. HANS HALM. (Innsbrucker Beitr. z. Kulturwiss., 9.) 182 pp. in 8°. Mit 12 Taf. und 2 Plänen. Innsbruck 1960. – Der Verfasser dieses Reiseberichtes war kaufmännischer Angestellter aus Wien, der „als Beauftragter der bedrängten österreichischen Industrie“ im Jahre 1787 nach Cherson, dem neuen russischen Hafen am Schwarzen Meer reiste. Seine Aufzeichnungen enthalten, wie der Herausgeber in der Einleitung bemerkt, eine Fülle von geographischen,

ethnographischen und kulturgeschichtlichen Angaben, die bisher unbekannt waren. Der Herausgeber hat sich der Mühe unterzogen, die Darstellung in zahlreichen Fußnoten zu erläutern und zu kommentieren und hat so die fesselnde Reisebeschreibung um viele Daten bereichert. (A. B.)

Steche Hans. *Indischer Alltag*. 205 pp. in 8°. Mit 48 Taf. Berlin 1961. Safari-Verlag. Preis : DM 9,80. – Dieses gefällig ausgestattete Buch ist von seinem Verfasser „nicht als umfassendes, gelehrtes Kompendium der Sitten, Gebräuche und Einrichtungen Indiens, sondern als praktischer Ratgeber, zugeschnitten auf den indischen Alltag und seine vielfältigen Probleme“ (p. 9) gedacht, und zwar vor allem für die deutschen Ingenieure und Facharbeiter, die in steigendem Maße nach Indien reisen. Dadurch erklären sich die beiden Kapitel am Schluß des Buches „Deutscher Alltag in Indien“ und „Die deutsche Familie in Indien“, die wertvolle Hinweise für das tägliche Leben und für die delikaten Fragen, wie „Verhalten im Tempel“, „Geselligkeit“, „Mischehen“, „How do you like India?“ etc. enthalten. Mit Recht betont der Verfasser, es komme nicht nur darauf an, daß die Maschine läuft, sondern daß auch gute menschliche Beziehungen entstehen. So beschränkt er sich nicht nur darauf, die Andersartigkeit der indischen Sitten darzustellen, sondern auch durch eine allgemeine Einführung in Geschichte, Wirtschaft und Religion das Verständnis für die uns so fremden Sitten zu wecken. Eine solche Einführung enthält fast notwendigerweise Ungenauigkeiten und diskutable Behauptungen, z. B. daß es ursprünglich nur vier Kasten gegeben habe (p. 103) oder : „Im Opfer werden die Götter gespeist, das wird in Indien noch real erlebt“ (p. 115). Von Interesse für die Soziologie ist der Hinweis des Verfassers auf die Auswirkung des Kastendenkens in der modernen indischen Industriegesellschaft, obwohl Kasten offiziell ignoriert werden. Während der deutsche Ingenieur gewohnt ist, selbst zuzufassen, um seine Anordnungen praktisch zu demonstrieren, wird man das nicht ohne weiteres von indischen Ingenieuren erwarten dürfen. Sie tun keine Arbeit, die traditionsgemäß von niedrigeren Kasten verrichtet wurde. Es wäre sehr wünschenswert, wenn diese Frage gründlich erforscht würde. (G. T.)

Blofeld John. *Rad des Lebens*. Erlebnisse eines westlichen Buddhisten. („The Wheel of Life“, übers. v. L. RICHTER u. E. GRÜNERT.) XIII-312 pp. in 8°. Mit 11 Taf. Zürich 1961. RASCHER Verlag. Preis : sFr. 25.60. – Dieses Bekenntnisbuch eines westlichen Buddhisten liest sich angenehm und gibt einen interessanten Einblick in die Psychologie der Konversion und die Umwelt, die sie bestärkte und befestigte : die Welt eines chinesischen Zen-Klosters mit der Meditationshalle des Tempels und der heilige Berg Wu Tai, sowie die zahllosen Gespräche mit Weisen und Heiligen der östlichen Welt. Einige Ausfälle gegen das Christentum und seine Lehren muß man dabei in Kauf nehmen. (A. B.)

Schmidt Isaac Jacob [edit.]. *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses*, verfaßt von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus. A. d. Mongol. übers. u. hrsg. v. I. J. SCHMIDT. VI-XXIV-510 pp. in 8°. St. Petersburg 1829. Photomechanic Reprint : Europe Printing. The Hague 1961. Price : \$ 18.00. – Die photomechanische Wiedergabe der Geschichte der Ost-Mongolen von I. J. SCHMIDT wird sicherlich begrüßt werden. Man fragt sich allerdings, warum nicht mehr Wert auf eine einwandfreie deutsche Fassung des von J. R. KRUEGER gezeichneten Vorwortes gelegt wurde. (A. B.)

Rutherford Peggy [edit.]. *Dunkel und Licht*. Afrikanische Dichtung. („Darkness and Light“, übers. v. W. NEUHAUSER-MASCHKE.) 230 pp. in 8°. München 1961. Nymphenburger Verlagshandlung. Preis : DM 16,80. – So reizvoll Veröffentlichungen alter und moderner Prosa und Lyrik auch immer sind : das vorliegende Buch hat den großen Mangel, daß es die Übersetzung einer Übersetzung ist. So ging ein wesentlicher Teil dichterischer Eigenart verloren, denn nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form gehört zur Aussage, und gerade man in der Übersetzung afrikanischer Literatur deutlich zu erkennen. (H. C.)

Jahoda Gustav. *White Man*. A study of the attitudes of Africans to Europeans in Ghana before Independence. XII-144 pp. in 8°. London 1961. Oxford Univ. Press. Under

the auspices of the Inst. of Race Relations. Price : 21s. – Im Vordergrund der Diskussion steht hier nicht so sehr das aktuelle Verhalten zwischen Schwarz und Weiß, sondern die psychologische Einstellung des Afrikaners gegenüber dem Europäer. G. JAHODA geht auf empirischem Wege durch Fragebogen und Interviews vor. Mit den ersteren richtete er sich an 289 Elementar- und 74 Sekundarschüler, während er ca. 200 Erwachsene, Vertreter beiderlei Geschlechtes, mit und ohne Schulbildung, durch afrikanische Hochschulstudenten mündlich befragen ließ. Die Basis ist also nicht allzu breit. Auch muß man mit Fehlerquellen, wie etwa Suggestiv-Fragen rechnen. Trotzdem erscheint das Ergebnis im ganzen doch zuverlässig, und die Arbeit stellt eine Pionierleistung dar. Hat doch der Verfasser die eigentliche Befragung ergänzt durch eigene Beobachtung und ungezwungene Gespräche, durch Analysierung von ‚Assembly‘-Debatten und Konflikten zwischen weißen Arbeitsvorstehern und schwarzen Arbeitern, resp. Gewerkschaften. Auch sucht er objektiv und leidenschaftslos die historisch und sozialpsychologisch bestimmte Charakteristik der beiden Partner – des auf äußere Form und ‚soziale Haltung‘ sehenden Auslandsbriten vom Mittelstand und des vor der politischen Emanzipation stehenden, durch europäische Werturteile und Bildungsideale beeinflussten Goldküste-Afrikaners – zu zeichnen.

Die Antworten der Erwachsenen sind, wie zu erwarten war, stark durch die Verschiedenheit des Bildungsgrades und durch die Art des bereits konkret erlebten Kontaktes mit den Weißen bestimmt. Im Gesamtbild erscheint bei ca. zwei Dritteln der Befragten die psychologische Einstellung zum Weißen trotz der damals etwas aufgewühlten politisch-rassistischen Situation eher positiv und freundlich, und dies besonders bei den höher Gebildeten. Man muß dabei aber bedenken, daß das Zahlenverhältnis der beiden Rassen in Ghana doch ungleich verschieden ist von jenem z. B. in Süd-Rhodesien oder in der südafrikanischen Union, daß ferner das Land und seine Bevölkerung zur Zeit der Untersuchungen unmittelbar vor der bereits gesicherten politischen Selbständigkeit stand, und daß es damals doch schon eine ansehnliche Elite von geistig gebildeten und selbständig denkenden Schwarzen gab, die zwar in der eigenen Kultur neue Werte erkannten (vgl. die Antworten !), sich andererseits aber schon stark Werturteile und Lebensstandard europäischen Stiles angewöhnt hatten und z. T. individuellen Weißen in persönlichem und freundschaftlichem Kontakt gleich zu gleich gegenüberstanden. Der Verfasser bezeichnet ihre Einstellung zum Europäer als ‚autonomous‘, im Gegensatz zu den Halbgebildeten und zum ungeschulten Volk, deren psychologische Orientierung er als ‚inferior‘, resp. ‚dependent‘ charakterisiert. Das Wertsystem der drei Gruppen überschreibt er passend mit ‚integrated‘ (Gebildete), ‚divided‘ (Halbgebildete) und ‚tribal‘ (Illiteraten). (H. H.)

Kaufmann Herbert. *Pfeile und Flöten*. Roman. 360 pp. in 8°. Graz 1960. Verlag Styria. Preis : sFr 15.—. – Ein wirklich selten schöner Roman ohne jede politische oder rassistische Tendenz, der in einem noch von fremder Kultur wenig berührten Teil Kameruns spielt. Ganz ohne Abenteuer, dafür aber „ethnologisch“ richtig und menschlich echt schildert er die Probleme, vor die sich ein Stamm wie die Mofu durch die kulturell-politische Umwälzung in Afrika gestellt sieht, und wie er damit fertig zu werden versucht. Der Autor kennt die Bühne und die Personen seiner Darstellung aus eigener Anschauung und schildert sie so getreu, daß auch das eigentlich Dichterische – wie alle echte Dichtung – in seinem Buche wahr wird. „Pfeile und Flöten“ wird jeder mit großem Gewinn lesen. (H. C.)

Creaton David. *The Winds of Change*. 224 pp. in 8°. London 1960. GEORGE ALLEN & UNWIN. Price : 16s. – In der Form eines Romans wird hier von einem Agrarspezialisten das intimere Leben der Kipsigi, eines nilotischen Viehzüchter- und Ackerbauvolkes in Kenya, gezeichnet. Milieu und persönliche Sphäre erscheinen überraschend gut dargestellt. Zwar sind die reichlich in die Erzählung eingewobenen und oft recht lebensnah wirkenden Beschreibungen des traditionellen Brauchtums, vor allem der Initiations- und Heiratszeremonien, in manchem nicht neu. Wir haben ja die Arbeiten von I. Q. ORCHARDSON (Journal of the East Africa and Uganda Natural History Society, bes. die Jhge. 1919, 1930/31, 1932/33 u. 1935) und J. G. PERISTIANY (London 1939 u. Paris 1949). Aber die lebendige und psychologisch oft recht treffende konkrete Schilderung und Gegenüberstellung alter Tradition und neuer Entwicklung (Musterfarmen, Stadtmilieu etc.) verrät

nicht nur die verhältnismäßig gute Vertrautheit eines Nicht-Ethnographen mit dem Volksleben, sondern bietet auch zum Thema ‚Kulturwandel‘ illustrierende Einzelheiten. (H. H.)

Santos David J. H. *A Drepanocitemia e a Antropologia*. Uma revisão e um estudo na Lunda e Songo. (Publ. Culturais, 49.) 102 pp. in fol. Com 1 est., 10 fig. e 34 quadros. Lisboa 1960. Companhia de Diamantes de Angola. – The author describes the technique used in his investigation, which corresponds to the method of J. STIJNS and J. P. DELVILLE. He analyses, from different points of view, the 5,000 observations gathered. Based on all the data, he makes the calculation of the total number of sicklaemia cases in the districts of Lunda and Songo, which he estimates at 75,877 for a total present population – not civilized – of 350,725 inhabitants (Census of 1950), which corresponds to the very high rate of 21,63 %. – He points out that the investigation of sicklaemia in any population is of great anthropological interest, as it may help to establish the foundation of its basic ethnical blending as well as that of its gradients in related races, in so far as the conclusions may be cautiously checked with other important data concerning racial problems. Finally he calls the attention of the physicians working in Lunda and Songo upon the comparative frequency of the disease which he has found to be responsible for about 140 annual child deaths (total number of births in the region : 14,000). It is, therefore, an important factor in the infant mortality rate. As far as Lunda and Songo are concerned, a correlation between sickling and malaria cannot be affirmed. (M. G.)

Cardoso Carlos Lopes. *Contribuição para a bibliografia dos Bochimanes de Angola*. 29 pp. in 4°. Com 1 mapa. Luanda 1960. Instituto de Investigação Científica de Angola. – Kulturtypus und Lebensweise, sowie die Körperform der Buschmänner im steppenhaften mittleren Raum von Südafrika stellen unter mehrfacher Rücksicht eine einmalige Erscheinung in der Menschheitsgeschichte dar. Merkwürdigerweise mußte sie bis heute vergeblich auf eine vollständige Schilderung warten. Dieser Umstand veranlaßte im Juni 1960 die School of Oriental and African Studies von London, ein „Co-ordinating Committee of Bushman Studies“ ins Leben zu rufen, und zwar zu dem Zweck, eine umfassende organisierte Erforschung der Buschmann-Gruppen Südafrikas in die Wege zu leiten. Zunächst suchte man Leute, die näher oder entfernter mit den betreffenden Eingeborenen zu tun hatten oder sich noch weiterhin mit ihnen beschäftigen (ethnographisch, linguistisch, demographisch, juristisch). Ferner wurde zum Sammeln der Titel von Druckwerken und Manuskripten, Dokumenten und Plänen aufgerufen, in deren Mittelpunkt die Buschmänner von Angola stehen. Als Ergebnis dieser Bemühungen liegt jetzt bereits diese „Bibliografia“ vor, die das weitverstreute Schrifttum über die Buschmänner zusammenfaßt. Es sind 59 Titel, deren wissenschaftlicher Wert sehr unterschiedlich ist. Den Vorrang verdienen die Veröffentlichungen der bewährten Feldforscher CARLOS ESTERMANN und ANTONIO DE ALMEIDA. Im 2. Kapitel wird der Rechtsstand der Buschmänner in Angola dargelegt, sowie der Grad der von ihnen bis heute erreichten Akkulturation. Im abschließenden Kapitel erfährt man von den Plänen der portugiesischen Fachleute hinsichtlich der weiteren Forschungsarbeiten. Wir wünschen dazu die besten Erfolge. (M. G.)

Duncan Patrick. *Sotho Laws and Customs*. A Handbook Based on Decided Cases in Basutoland together with the Law of Leretholi. xiv-169 pp. in 8°. Cape Town 1960. Oxford Univ. Press. Price : 36s. – Man ist nicht ganz befriedigt, wenn man dieses Buch durchgelesen hat. Wohl geht der Autor in seiner Analyse des traditionellen Rechts der Sotho von Rechtsfällen und Entscheidungen des ‚Judicial Commissioner's Court‘ und von den ‚Laws of Letholi‘ des ‚Basutoland Council‘ aus. Auch gibt er z. T. gute Einzelklärungen (z. B. p. 52 über die Streitigkeiten beim Häuptlingswechsel). Aber das Ganze macht doch etwas den Eindruck des Unfertigen. Fragen (die wir uns beim Durchlesen stellen) bleiben nicht selten unbeantwortet, oder Stellungnahmen des Autors werden zu wenig begründet. Auch ist man meist unsicher : Handelt es sich um einen allgemein anerkannten Brauch oder um eine partikuläre oder regionale Rechtsauslegung ? Vielleicht sind wir als Ethnologen zu stark daran gewohnt, Recht und Brauch im größeren Rahmen des gesamten sozialen Lebens und der sozialen Organisation zu sehen und zu studieren, während der Rechtspraktiker eher von Detailfragen ausgeht. Wie können aber letztere ohne gründliches Studium der erstern verstanden und angewandt werden ? Man ist viel-

fach unsicher : soll der Rechtsfall – oft wird nur ein einziger oder deren zwei angeführt – bloß Illustration oder aber die zu Grunde liegende Quelle der Diskussion des Rechtsgrundsatzes sein. Eine vermehrte Zitierung von formulierten Maximen, wie sie gerade in der Rechtssprache der afrikanischen Völker beliebt sind, und worin die traditionellen rechtlichen Grundsätze vielleicht noch besser aufscheinen als in den Urteilen des 'Judicial Commissioner's Court', hätte der Arbeit eine breitere Grundlage gegeben, ebenso eine vermehrte Berücksichtigung von H. ASHTONS Werk. (H. H.)

Dumon Frédéric. *La communauté franco-afro-malgache. Ses origines, ses institutions, son évolution* (Octobre 1958 - Juin 1960). (Etudes d'Histoire et d'Ethnologie juridiques.) 295 pp. in 8°. Bruxelles 1960. Inst. de Sociologie SOLVAY. Prix : F. B. 220.—. — Ce qui intéressera particulièrement l'ethnologue dans ce volume fort solidement charpenté, ce ne sont peut-être pas les modalités, somme toute assez aléatoires, de cette « Communauté » très hétérogène et probablement exposée à toutes sortes de transformations. Les répercussions de son organisation, même éphémère, sont autrement importantes. Elles ont fortement accéléré, en effet, non seulement ce que l'on appelle la « décolonisation », mais aussi et surtout la dépossession des vieilles coutumes d'origine clanique passées définitivement au rang de simples survivances. Désormais les Constitutions des Etats membres de la Communauté, si elles ne réussissent pas immédiatement à s'imposer, coloreront au moins tout le domaine juridique. Même le simple observateur, qui travaillera sur le terrain, aurait grand tort d'en faire abstraction. L'on trouvera ici commodément groupés (pp. 176-291) treize de ces documents capitaux : République Centrafricaine, Congo, Côte d'Ivoire, Dahomey, Gabon, Haute-Volta, Niger, Madagascar, Mauritanie, Sénégal, Soudan, Tchad, Fédération du Mali. Parmi les commentaires de l'auteur, l'on remarquera particulièrement ceux qui concernent « le milieu social » (pp. 65-67). (H. B.-M.)

Wegener Alfred. *Tagebuch eines Abenteuers. Mit Pferdeschlitten quer durch Grönland*. Vorwort v. E. WEGENER. (Reisen u. Abenteuer.) 156 pp. in 8°. Mit 16 Taf. und 2 Kt. Wiesbaden 1961. EBERHARD BROCKHAUS. Preis : DM 4,90. — Hier das Tagebuch des deutschen Teilnehmers an der dänischen Expedition, die in den Jahren 1912/13 unter dem dänischen Hauptmann J. P. KOCH zum ersten Male Grönland durchquerte. Es ist zu vergleichen mit jenem anderen erschütternden Tagebuch über Scotts Südpol-Expedition 1911/12. Fast hätte sich deren tragischer Untergang hier wiederholt, doch konnten wenigstens die vier Expeditionsteilnehmer buchstäblich in letzter Stunde ihr nacktes Leben retten. — Düsenflugzeuge überqueren diese unwirtlichen Gebiete heute in weniger Stunden als es vor 50 Jahren Monate nicht endenwollender Strapazen brauchte. Aber nur auf diese Weise war Kunde zu erhalten von den Temperaturverhältnissen in der polaren Winternacht, von den Gletscherbewegungen in Gegenden, wo die Temperaturen stets unter dem Gefrierpunkt liegen usw. Forscherdrang, vielleicht auch etwas Abenteuerlust, volle Hingabe an ein edles Ziel und treue Kameradschaft vereinigen sich hier zu einem packenden Beispiel für künftige lebensstüchtige Generationen. (H. E.)

Fundaburk Emma Lila [edit.]. *Southeastern Indians. Life Portraits. A Catalogue of Pictures, 1564-1860*. 136 pp. in 4°. With 355 fig. and 1 map. Luverne/Alabama 1958. EMMA LILA FUNDABURK, Publisher. Price : \$ 7.50. — Zu diesem Bilderbuch wird jeder mit Gewinn greifen. Die Abbildungen geben einen anschaulichen Einblick in das Leben der Indianer, wie man es sich zu den verschiedenen Zeiten vorstellte. Da dabei nicht nur die Phantasie der Maler am Werke war, sondern die Wirklichkeit in zahlreichen Einzelszügen wiedergegeben ist, läßt sich leicht die stets fortschreitende Zivilisierung betrachten. Der exakte Quellennachweis sowie eine kurzgefaßte Bibliographie mit Index geben der Veröffentlichung den Charakter der Zuverlässigkeit. (A. B.)

Kunst der Konquistadoren. Text : FRANÇOIS CALI. Bilder : CLAUDE ARTHAUD und FRANÇOIS HÉBERT-STEVENS. Übers. v. F. GREINER. 296 pp. in 8°. Mit 25 Abb., 181 Abb. auf Taf. und 4 Kt. Paris, Freiburg 1960. B. ARTHAUD und BRAUN & Co. — Das Rätsel, das die Größe und Macht des spanischen Kolonialreiches in Amerika für den Historiker bedeutet, kann in der Kunst der Konquistadoren eine Erhellung finden. Sie ist sichtbarer Niederschlag der Begegnung zweier Welten : eines glaubensstarken Christentums und

indianischer religiöser Gestaltungskraft. Innerhalb eines einzigen Jahrhunderts zur Blüte gekommen, verrät diese Kunst, daß hinter ihr die ungeheuer vitale und gegen alles Frühere revoltierende Kraft des umfassenden barocken Lebensgefühls steht. Die Herausgeber haben an die siebzigtausend Kirchen zwischen den Wendekreisen von Krebs und Steinbock gedacht, einen großen Teil davon aufgesucht, um dann in sehr gut ausgewähltem und reichem Bildmaterial dem Leser einen Eindruck der fraglichen Kunstepoche zu geben, deren Stil erst in der neuesten Zeit eine allmähliche Ablösung durch moderne Einflüsse erfährt. Der Text ist wegen seiner Sachlichkeit historisch und kunsthistorisch wertvoll. (H. C.)

Statistical Abstract of Latin America, 1960. vi-48 pp. in 4°. Los Angeles 1960. Center of Latin American Studies. Univ. of California. – Das „Center of Latin American Studies of the University of California“ gibt seit einigen Jahren ein „Statistical Abstract of Latin America“ heraus, in dem alle erreichbaren Daten über Geographie, Bevölkerung, Religion, Soziale Fragen, Politik, Industrie und Handel der einzelnen Länder Lateinamerikas zusammengetragen sind. Das vorliegende Heft von 1960 berichtet über das Jahr 1958 (es ist das vierte der Reihe); in Fußnoten ist der neueste Stand vermerkt. (J. V. C.)

Hollyman K. J. *A Checklist of Oceanic Languages* (Melanesia, Micronesia, New Guinea, Polynesia). (Te Reo Monographs.) 32 pp. in 4°. [Mimeographed.] Auckland 1960. Linguistic Society of New Zealand. – Die verwirrende Fülle der Sprachen des ozeanischen Raumes, die noch gesteigert wird durch ihre verschiedenartigen Bezeichnungen, ruft nach einem kurzen brauchbaren Nachschlageregister. Ein solches in dem vorliegenden Heft der Reo Monographs geschaffen zu haben, darf sich K. J. HOLLYMAN als Verdienst zurechnen. Die einzelnen Stichwörter orientieren nicht nur über die geographische Lage des betreffenden Sprachvolkes, sondern geben zugleich Auskunft, wo die Sprache zuletzt in der Literatur Erwähnung findet. Da sich die Arbeit vornehmlich auf die anerkannten Sammelwerke stützt, erübrigte sich ein neues Eingehen auf die unzählbaren Titel der ozeanischen Linguistik. (A. B.)

Uhlenbeck E. M. *De systematiek der Javaanse pronomina.* (Verhand. v. h. Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 30.) viii-63 pp. in 8°. 's-Gravenhage 1960. MARTINUS NIJHOFF. Prijs: 8.— fl. – Das Vorwort beschreibt den Standort dieser Arbeit: sie ist ein Teil einer möglichst umfassenden Beschreibung des Standard-Javanischen; andere Teile sind bereits veröffentlicht. Was noch fehlt an Einzelstudien, soll in Monographien dargestellt werden, und dann soll die Syntax folgen. Der Autor gesteht selbst, daß seine Auffassungen von 1941 (Beknopte Javaanse Grammatica) jetzt veraltet seien. Um so mehr ist man überrascht, wenn er nun in der vorliegenden Arbeit die Pronomina wieder nach dem altbewährten Schema: 1. pronomina personalia, 2. pronomina demonstrativa, 3. pronomina interrogativa et indefinita behandelt, mit der Rechtfertigung allerdings, daß man darauf zurückgreifen könne, solange man sie nur gebrauche „als Etiketten für bestimmte Gruppierungen in bestimmten Sprachen“ (p. 3). (A. B.)

Healey Phyllis M. *An Agta Grammar.* vi-103 pp. in 8°. Manila 1960. Summer Inst. of Linguistics. – Mit dieser Arbeit, die in der vorliegenden Form stark verkürzt ist, hat die Verfasserin, Mitglied des Summer Institute of Linguistics, den „Master“-Titel an der Universität Sydney erworben. – Die Agta sind Negritos im nördlichen Teil der Insel Luzon. Ihre Sprache, die bisher wenig bekannt war, gehört zur Ilocano-Ibanag Gruppe der Philippinensprachen. – Die Verfasserin hat es verstanden, den Sprachstoff so darzubieten, daß er einen guten Einblick in den Aufbau der Sprache gewährt und zugleich ihrer Erlernung dient. (A. B.)

Damm Hans. *Polynesian.* (Die Schatzkammer, 1.) 44 pp. in 8°. Mit 32 Taf. v. W. DANZ. Leipzig 1959. Prisma-Verlag. Preis: DM 4,80. – Eine kurze meisterhafte Skizze über die Geschichte und Kultur der polynesischen Inselwelt leitet diese Bildserie ein, die in plastischen Photos Kostbarkeiten des Museums für Völkerkunde in Leipzig darbietet. (A. B.)

Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher und Sonderdrucke werden hier kurz angezeigt, es sei denn, daß sie bereits in der Rubrik „Bibliographia“ dieses Hefes genannt wurden. Bücher werden in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books and offprints received by the Editor are here briefly indicated, unless they have been mentioned in the "Bibliographia" section of this issue. Books will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be sent directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return unsolicited publications or to review exchange copies of any publication.

- Adams Robert M.:** The Origin of Cities. Sep.: Scientific American (s.l.). 1960. 10 pp. With 7 fig., 1 pl., and 1 map.
- Aquilina Joseph:** Papers in Maltese Linguistics. xi-240 pp. in 8°. Valletta 1961. The Royal Univ. of Malta.
- Arberry A. J.:** Discourses of Rūmī. ix-276 pp. in 8°. London 1961. John Murray.
- de Armas Bermudes Guido:** Actividades de la Universidad Central Revolucionaria. 13 pp. in 4°, ill. (s.l.) 1961. Dept° de Publicidad.
- de Armas Chitty J.A.:** Tucupido. Formación de un pueblo del Llano. (Serie de Historia.) 291 pp. in 8°. Con 1 mapa. Caracas 1961. Inst. de Antropol. e Historia.
- Arnal Jean et al.:** Les styles céramiques du Néolithique français. Etude didactique. (Préhistoire, 14.) 211 pp. in 4°. Avec 11 cartes et 6 pl. Paris 1961. Presses Univ. de France.
- von Arx Katharina:** Inselabenteuer. Streifzüge durch die Inselwelt Australiens. (Benziger Jugend-Taschenbücher, 22.) 154 pp. in 8°, ill. Einsiedeln 1960. Benziger Verlag.
- Ashkenazi Touvia:** Bedouin Tribes of the Negev. Sep.: Mada (Jerusalem). 5. 1961. 4. pp. 17-28. (In Hebrew.)
- Babinger Franz:** Ein weiteres Sultansbild von Gentile Bellini? (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 237, 3.) 16 pp. in 8°. Mit 5 Taf. Wien 1961. Hermann Böhlaus Nfg.
- Baldus Herbert:** Beiträge in deutscher Sprache zur Indianerforschung in Brasilien (1954-1958). Sep.: Amerikanistische Miscellen (Hamburg). 25. 1959. pp. 151-155.
- — O XXXIV Congresso Internacional de Americanistas. Sep.: Revista Sociologia (São Paulo). 22. 1960. 4. pp. 459-463.
- — The Fear in Tapirapé Culture. Sep.: Selected Papers of the Fifth Intern. Congr. of Anthropol. and Ethnol. Sciences, Philadelphia 1959. pp. 396-400.
- Basaen Ta Yang Tinagbanwa.** Yaklung Libru. Kalamian Tagbanua of Palawan. 29 pp. in 8°, ill. Manila (s. a.). Summer Inst. of Linguistics.
- Bechtoldt Heinrich:** Indien oder China. Die Alternative in Asien. 332 pp. in 8°. Mit 1 Kt. Stuttgart 1961. Dt. Verlags-Anstalt.
- Becker Howard and Boskoff Alvin** [edit.]: Modern Sociological Theory in Continuity and Change. xiv-756 pp. in 8°. (s.l.) 1957. Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Biggs Bruce:** Maori Marriage. An Essay in Reconstruction. (Polynesian Society Maori Monogr., 1.) xix-108 pp. in 8°. With 5 pl. Wellington 1960. The Polynesian Society.

- Bobula Ida:** Sumerian Technology : A Survey of Early Material in Mesopotamia. Sep. : Smithsonian Report for 1959 (Washington). 1960. pp. 637-675. With 12 pl.
- Bodington Nicolas:** The Awakening Sahara. 175 pp. in 8°. With 8 pl. and 1 map. London 1961. Andre Deutsch.
- van Bork-Feltkamp A. J.:** Some Remarks on Skulls and Skull Fragments of the Fraser Middens (British Columbia). 32 pp. in 8°. With 6 pl. Amsterdam 1960. Nederlandsch Museum voor Anthropologie.
- Borst Arno:** Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Bd. III : Umbau. Teil 2. pp. 1395-1882 in 8°. Stuttgart 1961. Anton Hiersemann.
- Braidwood Robert J.:** The Agricultural Revolution. Sep. : Scientific American (s. l.). 1960. 10 pp. With 12 fig. and 1 map.
- — and **Howe Bruce** [et al.]: Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan. (Studies in Ancient Oriental Civilization, 31.) xxviii-184 pp. in 4°. With 29 pl. and 8 fig. Chicago 1960. The Univ. of Chicago Press.
- Brasseur G. et Savonnet G.:** Cartes ethno-démographiques de l'Afrique occidentale. Feuilles N° 2. 34 pp. in 4°. Avec 7 cartes et deux légendes. Dakar 1960. Inst. Français d'Afrique Noire.
- Braun Egon:** Aristoteles über Bürger- und Menschentugend. Zu Politica III 4 und 5. (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 236, 2.) 44 pp. in 8°. Wien 1961. Hermann Böhlau Nfg.
- Breitinger E. et al.** [edit.]: Theorie und Praxis der Zusammenarbeit zwischen den anthropologischen Disziplinen. Bericht über das 2. Österr. Symposium auf Burg Wartenstein bei Gloggnitz, 6.-12. 9. 59. 342 pp. in 8°. Mit 2 Taf. und 4 Abb. Horn 1961. Ferdinand Berger.
- Brüch Josef:** Die Sippe des französischen *feutre* „Filz“. (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 235, 5.) 48 pp. in 8°. Wien 1960. Hermann Böhlau Nfg.
- Buccellati G.:** Gli Israeliti di Palestina al tempo dell'esilio. Sep. : Bibbia e Oriente (Milano). 1960. pp. 199-210.
- Bühler Alfred:** Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1960. Sep. : Verh. d. Naturforsch. Ges. (Basel). 72. 1961. 22 pp. Mit 6 Taf.
- — Die Sepik-Expedition 1959 des Museums für Völkerkunde zu Basel. Sep. : Regio Basiliensis (Basel). 2. 1961. 2. pp. 77-97. Mit 12 Abb.
- Burgstaller Ernst:** Felsbilder und -Inschriften im Toten Gebirge in Oberösterreich. Sep. : Oberösterreich. Heimatblätter (Linz). 15. 1961. 2-3. pp. 57-102. Mit 8 Taf. und 15 Abb.
- Butterfield Herbert:** The Scientific Revolution. Sep. : Scientific American (s. l.). 1960. 9 pp. With 9 fig.
- Cardoso Carlos Lopes:** Da investigação etnográfica em Portugal. Sep. : Actas do Colóquio de Estudos Etnográficos (Porto). 1. 1959. 9 pp.
- — O serrar da velha. Contributo português para o estudo de um elemento cultural. Sep. : Publicações do XXIII Congresso Luso-Espanhol, 1956, T. 8. pp. 5-11. Com 1 mapa. Coimbra 1957.
- — Völkerkunde, Volkskunde und die portugiesische ethnographische Schule. Sep. : Douro Litoral (Porto). 8. Serie, 5-6. 1957. 5 pp.
- Carroll John B.:** The Study of Language. A Survey of Linguistics and Related Disciplines in America. Third Printing. xi-289 pp. in 8°. Cambridge/Mass. 1959. Harvard Univ. Press.
- Chesser Eustace:** Menschen auf Abwegen. Die Homosexualität des Mannes und der Frau. (Aus d. Engl. übers. v. I. Custer.) 227 pp. in 8°. Stuttgart 1961. Hans E. Günther.
- Christian Viktor:** Die Herkunft der Sumerer. (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 236, 1.) 55 pp. in 8°. Wien 1961. Hermann Böhlau Nfg.
- Comas Juan:** ¿Otra vez el racismo «científico»? Sep. : América Indígena (México). 21. 1961. 2. pp. 99-140.
- Congo - Juillet 1960.** Témoignages. Exposé de M. Merchiers, ministre belge de la Justice, lors de la conférence de presse tenue le 28 juillet 1960. 23 pp. in 8°. Bruxelles 1960. Ministère de la Justice.
- Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques.** Compte-rendu de la Troisième Session, Bruxelles 1948. xx-277 pp. in 8°. Tervuren 1960.
- Conrad J.R.:** Le culte du taureau. De la préhistoire aux corridas espagnoles. Trad. de l'anglais par P. Berlot. (Bibliothèque Historique.) 222 pp. in 8°. Avec 40 fig. Paris 1961. Payot.
- Count Earl W.:** A. L. Kroeber. A Memorial Address. 25 pp. in 8°. Clinton/N. Y. 1960.
- COWA.** Council for Old World Archaeology. Surveys and Bibliographies : Areas 1/II ; 7/II ; 18/II ; 20/II. Cambridge/Mass. 1960.
- Cranstone B. A. L.:** Melanesia. A Short Ethnography. 115 pp. in 8°. With 26 pl., 43 fig., and 2 maps. London 1961. Trustees of the British Museum.
- Daifuku Hiroshi:** Jeddito 264. A report on the excavation of a basket-maker III-pueblo I site in northeastern Arizona with a review of some current theories in south-

- western Archaeology. Reports of the Awatovi Expedition, Report No. 7. (Papers of Archaeology and Ethnology, Harvard University, 333, 1.) xii-86 pp. in 4°. With 27 fig. Cambridge/Mass. 1961. Peabody Museum.
- Dean Vera Micheles:** New Patterns of Democracy in India. xiv-226 pp. in 8°. With 4 pl. and 1 map. Cambridge/Mass. 1959. Harvard Univ. Press.
- Deevey Edward S. jr.:** The Human Population. Sep.: Scientific American (s. l.). 1960. 9 pp. With 6 fig.
- Denis Paul:** Histoire des Mangbetu et des Matshaga jusqu'à l'arrivée des Belges. (Archives d'Ethnogr., 2.) iii-167 pp. in 8°. Avec 3 cartes. Tervuren 1961. Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- Die afrikanische Gipfelkonferenz in Casablanca vom 3. bis zum 7. 1. 1961.** (Anlässlich des 15. Mai, Trauertag der Araber.) (Veröffentl. d. Liga d. Arab. Staaten, 4. 1961.3.) 30 pp. in 8°. Bonn.
- Dobzhansky Theodosius:** The Present Evolution of Man. Sep.: Scientific American (s. l.). 1960. 7 pp. With 5 fig.
- Drascher Wahrhold:** Schuld der Weißen? Die Spätzeit des Kolonialismus. 327 pp. in 8°. Tübingen 1960. Verlag Fritz Schlichtenmayer.
- Driver Harold E.:** Indians of North America. xviii-668 pp. in 8°. With 25 pl., 37 maps, and 44 fig. Chicago 1961. The Univ. of Chicago Press.
- Dumont Louis and Pocock D. [edit.]:** Contributions to Indian Sociology, III. (Ecole Pratique des Hautes Etudes, 6^e Section; Institute of Social Anthropol., Oxford.) 101 pp. in 8°. The Hague 1959. Mouton & Co.
- Education Seminar for the South Pacific.** (Technical Paper, 133.) vi-18 pp. in 4°, ill. Noumea 1960. South Pacific Commission.
- Ehrenfels U. R.:** The African Woman. Sep.: Mankind (Hyderabad). 1960. pp. 3-14.
- — The Light Continent. An Anthropologist's Experiences in East Africa. (The Asia Bulletin [Bombay]. 6. 1960. 10.) 2 pp. With 1 fig.
- — Über die Ehrenfels-Kriterien in der völkerkundlichen Feldforschung. Sep.: Ehrenfels-Gedenkschrift: „Gestalthaftes Sehen“ (Darmstadt). 1960. pp. 111-120.
- von Eickstedt Egon:** Türken, Kurden und Iraner seit dem Altertum. Probleme einer anthropologischen Reise. 123 pp. in 8°. Mit 46 Abb. und 2 Kt. Stuttgart 1961. Gustav Fischer Verlag.
- Feriz Hans:** Ecuador 1960. Verslag van een archaeologische studiereis. (Mededeling 139, Afdl. cultur. en phys. Anthropologie, 66.) 72 pp. in 8°. Met 54 fig. Amsterdam 1960. Kon. Inst. voor de Tropen.
- — Zum Problem der Chacmool-Figuren. Sep.: Baessler-Archiv (Berlin). N. F. 8. 1960. pp. 299-306. Mit 6 Abb.
- Fischer Eugen:** Über das Fehlen von Rachitis bei den Twiden (Bambuti) im Kongo-urwald. Sep.: Z. Morph. Anthropol. (Stuttgart). 51. 1961. 2. pp. 119-136.
- Früh J.:** Geographie der Schweiz. 4 Bde. I: Natur des Landes. 612 pp., ill. — II: Volk, Wirtschaft, Siedlung, Staat. 805 pp., ill. — III: Die Einzellandschaften d. Schweiz. 720 pp., ill. — IV: Register. 104 pp., ill. St. Gallen 1930, 1932, 1938, 1945. Fehr-sche Buchhandlung, Verlag.
- Fuchs Peter:** Die Völker der Südost-Sahara. Tibesti, Borku, Ennedi. (Veröffentl. z. Archiv f. Völkerkunde, 6.) 254 pp. in 8°. Mit 20 Abb. und 16 Taf. Wien 1961. Wilhelm Braumüller.
- Fuchs Stephen:** Tales of Gondavana. xvi-120 pp. in 8°. Bombay 1960. dhawale popular. Geldformen und Zierperlen der Naturvölker. Sonderausstellung vom 6. 5.-29. 10. 1961. 32 pp. in 8°. Mit 24 Taf. Basel 1961. Mus. f. Völkerkunde.
- Gessain Robert:** Contribution à l'anthropologie des Eskimo d'Angmagssalik. (Meddelelser om Grønland, 161, 4.) 167 pp. in 4°. Avec 14 pl. et 16 fig. København 1960. C. A. Reitzels Forlag.
- Gheerbrant Alain:** Auf geheimen Indiofpfaden. (Reisen u. Abenteuer.) 171 pp. in 8°. Mit 8 Taf. und 1 Kt. Wiesbaden 1961. Eberhard Brockhaus.
- Gibson Ann Judith and Rowe John Howland:** A Bibliography of the Publications of Alfred Louis Kroeber (1876-1960). 51 pp. in 4°. Berkeley 1961. Univ. of California, Dept. of Anthropology.
- Gines Hno. y Wilbert Johannes:** Una corta expedición a Tierras Motilonas. Sep.: Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle (Caracas). 20. 1960. 57. pp. 159-174. Con 10 fig.
- González Alberto Rex:** Dos fechas de la cronología arqueológica argentina obtenidas por el método de radiocarbón. 19 pp. in 8°. Rosario 1957. Inst. de Antropología.
- Gräf Erwin:** Von Wesen und Werden des islamischen Rechts. (bustan [Wien]. 1960. 2.) pp. 10-21.
- Grottanelli Vinigi L.:** Asoy Worshop among the Nzema: A Study in Akan Art and Religion. Sep.: Africa (London). 31. 1961. 1. pp. 46-60. With 2 pl.
- — Pre-Existence and Survival in Nzema Beliefs. Sep.: Man (London). 61. 1961. 1. 5 pp. With 1 pl.

- Gschnitzer Fritz:** Gemeinde und Herrschaft. Von den Grundformen griechischer Staatsordnung. (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 235, 3.) 56 pp. in 8°. Wien 1960. Hermann Böhlhaus Nfg.
- Gusinde Martin:** Die farbigen Völker im Urteil der Anthropologie. Sep.: Kathol. Missions-jahrb. d. Schweiz (Fribourg). 1961. pp. 27-32.
- Hack H.:** Die Kolonisation der Mennoniten im paraguayischen Chaco. (Königl. Tropen-inst., 138; Abt. f. kulturelle u. phys. Anthropologie, 65.) 232 pp. in 8°, ill. Amsterdam (1961).
- Hampaté Ba A. et Dieterlen G.:** Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul. (Cahiers de l'Homme, N. S. 1.) 96 pp. in 8°. Avec 2 pl. Paris 1961. Mouton & Co.
- Harrer Heinrich:** Sieben Jahre in Tibet. Mein Leben am Hofe des Dalai Lama. 311 pp. in 8°. Mit 8 Farbtaf., 58 Abb. und 1 Kt. Berlin 1959. Ullstein Verlag.
- Hassouna Abdel Khalek:** Discours prononcé à l'occasion de la célébration du 16^e anniversaire de la Ligue (22 mars 1961). 6 pp. in 8°. Ligue des Etats Arabes.
- Henninger Joseph:** Über den Beitrag der Laien bei der Ausbreitung des Islams. Sep.: Das Laienapostolat in den Missionen, Festschrift J. Beckmann (Schöneck-Beckenried). 1961. pp. 345-371.
- Heuss Theodor:** Staat und Volk im Werden. Reden in und über Israel. 90 pp. in 8°. Mit 5 Taf. und 4 Farbskizzen d. Verfassers. München 1960. Ner-Tamid-Verlag.
- Hilger M. Inez:** Field Guide to the Ethnographical Study of Child Life. (Behavior Science Field Guides, 1.) xvi-55 pp. in 8°. New Haven 1960. HRAF Press.
- Hinderling Paul:** Schnüre und Seile. Methode zur technischen Bestimmung von Fäden für den völkerkundlichen Gebrauch. Sep.: Bulletin d. Schweiz. Ges. f. Anthropol. u. Ethnol. (Zürich). 1959-60. 13 pp. Mit 4 Tabellen.
- Hockett Charles D.:** The Origin of Speech. Sep.: Scientific American (s. l.). 1960. 10 pp. With 7 fig.
- Honigmann John J.:** The World of Man. xii-971 pp. in 8°, ill. New York 1959. Harper & Brothers.
- Hormia Osmo:** Suomalaisen lyriikan peonirytm. (Suomi, 109:2.) 141 pp. in 8°. Helsinki 1960. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Howells William W.:** The Distribution of Man. Sep.: Scientific American (s. l.). 1960. 11 pp. With 5 fig., 1 pl., and 3 maps.
- Hürzeler J.:** Die Bedeutung des Oreopithecus für die Stammesgeschichte des Menschen. Sep.: Triangel (Basel). 4. 1960. 5. pp. 164-174. Mit 6 Abb. und 1 Tabelle. (Auch erschienen auf engl., franz., ital., span. und portug.)
- — Quelques réflexions sur l'histoire des Anthropomorphes. (Colloque Intern. de Paléontologie, Paris 1961.) 13 pp. in 4°. Bâle 1961. Museum d'Histoire Naturelle.
- Hummel Siegbert:** Boy Dances at the New Year's Festival in Lhasa. Sep.: East and West (Rome). N. S. 12. 1961. 1. pp. 40-44. With 2 fig.
- Hunter Monica:** Reaction to Conquest. Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa. Introduction by J. C. Smuts. 2nd Ed. xxiv-582 pp. in 8°. With 4 pl. and 4 maps. London 1961. Oxford Univ. Press.
- Israel**—Staat der Hoffnung. Texte v. K. Schubert. Für d. Bildteil verantwortlich R. Vogel. 2. Aufl. 92 pp. in 4°. Mit vielen Taf. Stuttgart 1960. Schwabenverlag.
- Iversen Eric:** The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition. 178 pp. in 4°. With 24 pl. Copenhagen 1961. Gec Gad Publishers.
- Janda Romuald and Marciniak Tadeusz:** On Esophageal Chords in Man. (Materiały i Prace Antropol., 54.) 112 pp. in 8°, ill. Wrocław 1960. Polska Ak. Nauk.
- Jettmar Karl:** Urgent Tasks of Research among the Dardic Peoples of Eastern Afghanistan and Northern Pakistan. Sep.: Bulletin of the Intern. Committee on Urgent Anthrop. and Ethnol. Research (Vienna). 1959. 2. pp. 85-96. With 1 map.
- Juhlakirja Lauri Viljasen täyttäessä 60 vuotta 6. 9. 1960.** (Annuaire des Historiens de la Littérature, 18.) 387 pp. in 8°. Avec 1 pl. Porvoo 1960. Werner Söderström.
- Junker Hermann:** Die Geisteshaltung der Ägypter in der Frühzeit. (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 237, 1.) 148 pp. in 8°. Wien 1961. Hermann Böhlhaus Nfg.
- Juristische Konventionen der Liga der Arabischen Staaten.** (Veröffentl. d. Liga d. Arabischen Staaten 4. 1961. 4.) 16 pp. in 8°. Bonn 1961.
- Kunitzsch Paul:** Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber. 125 pp. in 8°. Wiesbaden 1961. Otto Harrassowitz.
- La Biblioteca e le Riviste del Centro di Documentazione. Istituto per le Scienze Religiose.** 58 pp. in 8°. Bologna 1961.
- La Ligue des Etats Arabes a 16 ans.** 12 pp. in 8°. Centre d'Information Arabe, Genève.
- Lange Roderyk:** Taniec ludowy w pracach Muzeum Etnograficznego w Toruniu. Metoda pracy i kwestionariusz. 58 pp. in 8°, ill. Toruń 1960. Muzeum Etnograficzne.
- Layrisse Miguel et al.:** Blood Group Antigen Tests of the Yupa Indians of Venezuela. Sep.: American Anthropologist (Menasha). 62. 1960. 3. pp. 418-436.

- Leser Paul:** Felder und Bodenbaugeräte der Nyakyusa. Sep.: *Ethnologica* (Köln). 1960. N. F. 2. pp. 363-383. Mit 4 Taf. und 22 Abb.
- — Plow Complex, Culture Change and Cultural Stability. Sep.: *Selected Papers of the 5th Intern. Congr. of Anthropol. and Ethnol. Sciences*, Philadelphia 1956. pp. 292-297. (Corrected Version.)
- — Zum Geleit. Sep.: *Agrarethnographie. Vorträge der Berliner Tagung*, 1955. 3 pp.
- Leslau Wolf:** An Analysis of the Harari Vocabulary. Sep.: *Annales d'Ethiopie* (s. l.). 3. 1959. pp. 275-298.
- — A Preliminary Description of Argobba. Sep.: *Annales d'Ethiopie* (s. l.). 3. 1959. pp. 251-273.
- — Gleanings from the Harari Vocabulary. Sep.: *Rassegna di Studi Etiopici* (Roma). 16. 1960. pp. 23-37.
- — Homonyms in Gurage. Sep.: *Journal of the American Oriental Society* (s. l.). 80. 1960. 3. pp. 200-217.
- — Semitic Languages. Sep.: *Encyclopaedia Britannica* (s. l.). 1961. 4 pp.
- — The Names of the Fingers in Ethiopic. Sep.: *Orbis* (Louvain). 9. 1960. 2. pp. 388-397.
- Levi della Vida Giorgio** [edit.]: *Linguistica semitica: presente e futuro*. Studi di: H. Cazelles, E. Cerulli, G. Garbini, W. v. Soden, A. Spitaler, E. Ullendorff. (Studi Semitici, 4.) 185 pp. in 8°. Roma 1961. Istituto di Studi del Vicino Oriente, Università.
- Lienhardt Godfrey:** Divinity and Experience. The Religion of the Dinka. x-328 pp. in 8°. With 7 pl. and 4 fig. Oxford 1961. At the Clarendon Press.
- Lin Yueh-hua:** The Lolo of Liang Shan (Liang-shan I-chia). Transl. by Ju-shu Pan; edit. by Wu-chi Liu. (Behavior Science Translation.) viii-159 pp. in 8°. With 3 maps and 6 charts. New Haven 1961. HRAF Press.
- Lundman Bertil:** Stammeskunde der Völker (Ethnogenie). Eine Übersicht. (Übers. v. S. und A. Paul.) 176 pp. in 8°. Mit 17 Kt. Uppsala 1961. A.-B. Lundequistska Bokhandeln.
- Maliniemi Irja:** Runoutemme ajanomaisia ilmiöitä. Käännösläyriikan valaisemina. (Suomi, 109:3.) 210 pp. in 8°. Helsinki 1960. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Marriott McKim:** Caste Ranking and Community Structure in Five Regions of India and Pakistan. (Deccan College Monogr. Series, 23.) 75 pp. in 8°. Poona 1960.
- Mason R. J.:** The Earliest Tool-Makers in South Africa. Sep.: *South African Journal of Science* (Johannesburg). 57. 1961. 1. pp. 13-16.
- Massey William C. and Osborne Carolyn M.:** A Burial Cave in Baja California. The Palmer Collection, 1887. (Anthropol. Records, 16, 8.) vi + pp. 339-363 in 4°. With 2 maps, 7 fig., and 7 pl. Berkeley, Los Angeles 1961. Univ. of California Press.
- Masson Paul:** Trois siècles chez les Bashi. (Archives d'Ethnogr., 1.) i-126 pp. in 8°. Avec 7 cartes et 2 tableaux. Tervuren 1960. Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- Mauny Raymond:** Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie. (Mémoires de l'IFAN, 61.) 587 pp. in 4°. Avec 111 fig. Dakar 1961. Inst. Français d'Afrique Noire.
- Mémoires de l'Institut Scientifique de Madagascar*, 5. Série C. Sciences Humaines. 266 pp. in 8°, ill. Tananarive 1959.
- Menghin Osmund:** Zur Geschichte der Stein- und Bronzezeit Südtirols. Sep.: *Der Schlern* (Bozen). 32. 1958. pp. 129-134.
- Menghin Oswald:** I. Araukanischer Kongreß in San Martin de los Andes. (Freie Presse [Buenos Aires]. 4. 3. 1961.)
- — Urgeschichte der Kanuindianer des südlichsten Amerika. Sep.: *Festschrift f. L. Zoltz: Steinzeitfragen der Alten und Neuen Welt* (Bonn). 1960. pp. 343-375. Mit 9 Abb.
- Michel-Droit:** Bei den Menschenfressern in Neu-Guinea. (« Chez les mangeurs d'hommes », übers. v. E. Serelman-Küchler.) 269 pp. in 8°. Mit 12 Taf. und 1 Kt. Heidelberg 1956. F. H. Kerle Verlag.
- Milke Wilhelm:** The Quantitative Distribution of Cultural Similarities and their Cartographic Representation. Sep.: *American Anthropologist* (Menasha) 51. 1949. 2. pp. 237-252. With 10 fig.
- Mintz Sidney W.:** Papers in Caribbean Anthropology. (Publ. in *Anthropol.*, 57-64.) xvi + 26 + 24 + 11 + 33 + 26 + 37 + 11 + 58 pp. in 8°, ill. New Haven 1960. Yale University.
- Miscellanea*, I. (Materiały i Prace Antropol., 15.) 106 pp. in 8°, ill. Wrocław 1960. Polska Ak. Nauk.
- Miszekiewicz Brunon:** Die anthropologische Struktur der autochthonen Bevölkerung von Warmia. (Materiały i Prace Antropol., 51.) 115 pp. in 8°, ill. Wrocław 1960. Polska Ak. Nauk.
- Moscatti Sabatino:** Le origini della narrativa storica nell' arte del Vicino Oriente antico. (Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie, Cl. di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie 8, vol. 10, fasc. 2.) pp. 51-99. Con 28 tav. e 15 fig. Roma 1961. Accademia Nazionale dei Lincei.

- Mühlmann W.E.: Die Mau-Mau-Bewegung in Kenya. Sep.: Politische Vierteljahresschrift (Köln u. Opladen). 2. 1961. 1. pp. 56-87.
- Mulders Alph.: De Nederlandse Missiologische Week 1961. Een nabeschouwing. Sep.: Het Missiewerk (Nijmegen). 40. 1961. 2. pp. 109-112.
- — Romeinse documenten en bestuursmaatregelen betreffende de Missie uit het jaar 1960. Sep.: Het Missiewerk (Nijmegen). 40. 1961. 2. pp. 65-79.
- Museu de Angola: Exposições. Catálogos: 1959; 1960 (F. Rodrigues, M. Castelo, M. Ave-lino, F. Maya); 1961 (P. Dias de Novais, E. Soares, A. Neves e Sousa). Luanda. Museu de Angola.
- Muzeum Etnograficzne w Toruniu. 8 pp. in 8°, ill. Toruń 1960. (En français, and in English.)
- Naroll Raoul: Controlling Data Quality. Sep.: The Symposia Studies Series No. 4 of the National Inst. of Social and Behavioral Science (Washington). 1960. 6 pp.
- — Two Solutions to Galton's Problem. Sep.: Philosophy and Science (s. l.). 28. 1961. 1. pp. 15-39.
- Nawratil Karl: Das Problem des Geistes in der Philosophie Robert Reiningers. (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 236, 3.) 105 pp. in 8°. Wien 1961. Hermann Böhlaus Nfg.
- Nel J. A.: Eine kritische Betrachtung über die Entwicklung, Zucht und Haltung der Neu-damer Karakul-Stammschafzucht. Diss. 1950. Aus d. Afrikaans übers. v. E. Pfeifer. 73 pp. in 8°. Mit 29 Taf. und 10 Tabellen. Windhoek (s. a.).
- Newcomb W. W. jr.: The Indians of Texas. From Prehistoric to Modern Times. Drawings by Hal M. Story. xviii-404 pp. in 8°. With 13 pl., 12 fig. and 4 maps. Austin 1961. Univ. of Texas Press.
- News Letter No. 3. 1960. Australian Branch of the Association of Social Anthropologists of the British Commonwealth. 8 pp. in fol. Sydney. [Mimeographed.]
- Nöldeke Theodor: Geschichte des Qorāns. 1. xii-262 pp.; 2. vii-224 pp.; 3. ix-351 pp. in 8°. Mit 8 Taf. Hildesheim 1961. Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Norbeck Edward: Religion in Primitive Society. xiii-318 pp. in 8°. New York 1961. Harper & Brothers.
- Numazawa K.: Volkssagen über die Schneeweiber. Sep.: Million News (Nagoya). 1961. 37. 1 p. (Auf Japanisch.)
- Núñez Jiménez Antonio: Facatativa, santuario de la Rana. Andes Orientales de Colombia. 96 pp. in 8°. Con 59 fig. Las Villas 1959. Universidad Central, Deptº de Investi-gaciones Antropol. e Invest. Geográficas.
- Oberhuber Karl: Sumerische und akkadische Keilschriftdenkmäler des Archäologischen Museums zu Florenz. 2 Bde. (Innsbrucker Beitr. z. Kulturwiss., 7 u. 8.) Textbd.: 157 pp. Tafelbd.: 70 Taf. in 8°. Innsbruck 1958 u. 1960.
- O'Neill Tim: And We, the People. Ten years with the primitive tribes of New Guinea. xiii-248 pp. in 8°. With 9 pl. and 2 maps. London 1961. Geoffrey Chapman.
- Pales Léon et al.: Le pied dans les races humaines. Les Mélanésien de la Nouvelle-Calédonie et des Iles Loyalty comparés aux Français, Malgaches, Mélano-Africains et Vietnamiens. Etude sur le vivant. Sep.: Journal de la Société des Océanistes (Paris). 16. 1960. 16. pp. 45-90. Avec 5 pl. et 18 fig.
- Paret Oscar: Württemberg in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. (Veröffentl. d. Kommissi-on f. geschichtl. Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, 17.) xii-452 pp. in 8°. Mit 60 Taf., 108 Abb. und 2 Kt. Stuttgart 1961. W. Kohlhammer.
- Patai Raphael: Sex and Family in the Bible and the Middle East. (Dolphin Books, C 40.) 272 pp. in 8°. New York 1959. Doubleday & Co.
- Philby H. StJ. B. †: Note on Ryckmans 535. Sep.: Le Muséon (Louvain). 73. 1960. 3-4. pp. 395-417.
- Phya Anuman Rajadon: Life and Ritual in Old Siam. Three Studies of Thai Life and Customs. Transl. and edit. by W. J. Gedney. (Behavior Science Translation.) 191 pp. in 8°. With 7 pl. and 4 fig. New Haven 1961. HRAF Press.
- Piddington Ralph: An Introduction to Social Anthropology. 2 vols. 2nd Ed. reprinted. 1: xxvi-442 pp. in 8°. With 21 fig., 6 pl., and 4 maps. 2: xvi + pp. 443-819 in 8°. With 14 fig. Edinburgh 1960. Oliver and Boyd.
- Pigeaud Theodore G. Th.: Java in the 14th Century. A Study in Cultural History. The Nāgara-Kērtāgama by *Rakawi*. Prapañca of Majapahit, 1365 A. D. 3rd Ed., revised and enlarged. I: Javanese Texts in Transcription. xvi-125 pp. in 8°, ill.
- — II: Notes on the Texts and the Translations. xvi-153 pp. in 8°, ill.
- — III: Translations. xv-177 pp. in 8°, ill. The Hague 1960. Martinus Nijhoff.
- Pocock D. F.: Social Anthropology. (Newman History and Philosophy of Science Series, 7.) 118 pp. in 8°. London 1961. Sheed and Ward.
- Poppe Nicholas N.: Buriat Grammar. (Uralic and Altaic Series, 2.) ix-129 pp. in 8°. Bloomington 1960. Indiana University.
- Progress of a People. 32 pp. in 8°, ill. Canberra 1961. Minister for the Territories of Papua and New Guinea.

- Reisner Erwin:** Le démon et son image. Traduit de l'allemand par J. Viret. (Textes et Etudes Anthropol.) 237 pp. in 8°. Bruges 1961. Desclée de Brouwer.
- Report of the Archaeological Survey of the Union of South Africa for the Year Ended 31st March, 1960.** Annual Report No. 25. 9 pp. in 8°. Pretoria 1960.
- Republik Irak.** Veröffentlich. d. Liga d. Arab. Staaten, Bonn. 4. 1961. 5. 35 pp. in 8°, ill.
- RGG.** Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl., Band 5, Lfg. 88-96. Sp. 193-1056. Tübingen 1961. J. C. B. Mohr.
- Rintchen [B.]:** Folklore mongol. I: Textes khalkha-mongols en transcription. (Asiatische Forschungen, 7.) xiv-150 pp. in 8°. Avec 1 pl. et des notations musicales. Wiesbaden 1960. Otto Harrassowitz.
- — Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. II: Textes chamanistes bou-riates. (Asiatische Forschungen, 8.) viii-156 pp. in 8°. Wiesbaden 1961. Otto Harrassowitz.
- Rivero de la Calle Manuel:** Caguanes: Nueva Zona Arqueológica de Cuba. (Publ. del Depto Invest. Antropol., 3.) 88 pp. in 8°. Con 32 fig. Santa Clara 1960. Univ. Central de Las Villas.
- Roberts Frank H. H. [edit.]:** River Basin Surveys Papers. Inter-Agency Archeological Salvage Program, Nos. 15-20. (Bulletin 176.) ix-337 pp. in 8°, ill. Washington 1960. Smithsonian Inst.
- Rodegem F. M.:** Sagesse kirundi. Proverbes, dictions, locutions usités au Burundi. Accen-tuation de J. Bapfutwabo. (Annales du Musée Royal du Congo Belge, Sciences de l'Homme, 34.) 416 pp. in 8°. Tervuren 1961.
- Rohracher Hubert:** Regelprozesse im psychischen Geschehen. (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 236, 4.) 21 pp. in 8°. Wien 1961. Hermann Böhlau Nfg.
- Rüstow Alexander:** Gymnasium perpetuum. Sep.: Jahresbericht 1960/61 d. Schönborn-Gymnasiums Bruchsal/Baden. pp. 3-8.
- Ruytinx Jacques:** La morale bantoue et le problème de l'éducation morale au Congo. 126 pp. in 8°. Bruxelles 1960. Institut de Sociologie Solvay.
- Ryckmans G.:** H. Saint John B. Philby (3 avril 1885 - 30 septembre 1960). Sep.: Le Musée (Louvain). 73. 1960. 3-4. pp. 459-481.
- Sahlins Marshall D.:** The Origin of Society. Sep.: Scientific American (s. l.). 1960. 13 pp. With 19 fig.
- Santifaller Leo:** Über die Verbal-Invokation in Urkunden. (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 237, 2.) 20 pp. in 8°. Wien 1961. Hermann Böhlau Nfg.
- Schaefer H.:** Der Mensch in Raum und Zeit mit besonderer Berücksichtigung des Oreopithecus-Problems. (Veröffentl. a. d. Naturhist. Museum Basel, 1.) 24 pp. in 8°. Mit 17 Abb. Basel 1960.
- Schlaginhaufen Otto:** Muliama. Zwei Jahre unter Südsee-Insulanern. 212 pp. in 8°. Mit 67 Abb. auf Taf., 40 Abb. und Kt. Zürich 1959. Orell Füssli Verlag.
- Schlenther Ursula:** Brandbestattung und Seelenglauben. Verbreitung und Ursachen der Leichenverbrennung bei außereuropäischen Völkern. xii-261 pp. in 8°. Mit 32 Abb. und 17 Tabellen. Berlin 1960. VEB Dt. Verlag d. Wissenschaften.
- Schmitz Carl A.:** Beiträge zur Ethnographie des Wantoat Tales, Nordost Neuguinea. (Kölner Ethnol. Mitteilungen, 1.) 226 pp. in 8°. Mit 61 Abb. auf Taf., 47 Abb. und 1 Kt. Köln 1960. Kölner Univ. Verlag.
- — Das Problem der austro-melaniden Kultur. Sep.: Acta Tropica (Basel). 18. 1961. 2. pp. 97-141. Mit 1 Taf. und 1 Abb.
- — Historische Völkerkunde. Aufgaben und Möglichkeiten in der Gegenwart. Habili-tationsvorlesung, gehalten am 16. 6. 1961 an der Univ. Basel. 16 pp. in 4°. [Hektographiert.]
- Schott Rüdiger:** Der Entwicklungsgedanke in der modernen Ethnologie. Sep.: Saeculum (Freiburg, München). 12. 1961. 1. pp. 61-122. Mit 1 Abb.
- Sharma Abhimanyu:** Dermatoglyphic Notes on Palmar Main Lines of Kachins of Sadon Hill Tracts - Kachin State (Burma). Sep.: Anthropologist (Delhi). 3. 1956. 1-2. pp. 75-87. With 7 tables.
- — Notes on Palmar Main-Line Index and Transversality. Sep.: Anthropologist (Delhi.) 4. 1957. 1-2. pp. 20-27. With 5 tables and 9 fig.
- Sjoberg Gideon:** The Preindustrial City. Past and Present. xii-353 pp. in 8°. Glencoe/Illinois 1960. The Free Press.
- Skłodowska-Antonowicz Kalina:** Folk Hunting in the Collections of the Ethnographical Museum in Toruń. 49 pp. in 8°, ill. Toruń 1961. Muzeum Etnograficzne. (In Polish, with English summary.)
- Smalley William A.:** Manual of Articulatory Phonetics, I. v + 217 + 11 + 11 pp. in 8°, ill. Tarrytown 1961. Committee on Missionary Personnel.
- Snellgrove D. L.:** Buddhist Himālaya. Travels and studies in quest of the origins and nature of Tibetan religion. xii-324 pp. in 8°. With 40 pl., 5 fig. and 2 maps. Oxford 1957. Bruno Cassirer.
- Speyer Heinrich:** Die biblischen Erzählungen im Qoran. 2., unveränderte Aufl. xiii-509 pp. in 8°. Hildesheim 1961. Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

- Spiess Gertrud:** Maḥmūd von Ġazna bei Farīdu'd-dīn 'Aṭṭār. Diss. 133-xxiii pp. in 8°. Basel 1959.
- Social Development in the South Pacific.** Report of the Ninth Meeting of the South Pacific Commission Research Council Held at Noumea from May 17-28, 1958. (Technical Paper, 122.) iv-17 pp. in 4°, ill. Noumea 1959. South Pacific Commission.
- Solecki Ralph S.:** Three Adult Neanderthal Skeletons from Shanidar Cave, Northern Iraq. Sep.: Smithsonian Report for 1959 (Washington). 1960. pp. 603-635. With 12 pl.
- Southall Aidan [edit.]:** Social Change in Modern Africa. Studies presented and discussed at the First International African Seminar, Makerere College, Kampala, January 1959. Foreword by D. Forde. xi-337 pp. in 8°, ill. London 1961. Oxford Univ. Press.
- Staatsrechtliche Konventionen der Liga der Arabischen Staaten.** (Veröffentl. d. Liga d. Arab. Staaten, 4. 1961. 2.) 16 pp. in 8°. Bonn 1961.
- Statens Etnografiska Museum.** Årsberättelse för 1959. Sep.: K. Svenska Vetenskaps-akademiens Årsbok för år 1960 pp. 371-384. Med 4 pl.
- Steślicka Wanda:** Homo sapiens fossilis de Siemonia. (Materiały i Prace Antropol., 48.) 57 pp. in 8°, ill. Wrocław 1960. Polska Ak. Nauk.
- Stewart T. D.:** The Chinook Sign of Freedom: A Study of the Skull of the Famous Chief Comcomly. Sep.: Smithsonian Report for 1959 (Washington). 1960. pp. 563-576. With 6 pl.
- Suchý Jaroslav:** The Development of Taxonomical Features in School-Children. (Materiały i Prace Antropol., 55.) 80 pp. in 8°, ill. Wrocław 1961. Polska Ak. Nauk.
- Szabadfalvi József:** Die Ornamentik der ungarischen Schwarzkeramik. Sep.: Közlemények (Debrecen). 1960. 17. pp. 3-79. Mit 35 Abb.
- Teeuw A.:** A Critical Survey of Studies on Malay and Bahasa Indonesia. With the assistance of H. W. Emanuels. (Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Bibliogr. Ser., 5.) 176 pp. in 8°. 's-Gravenhage 1961. Martinus Nijhoff.
- Textor Robert B.:** From Peasant to Pedicab Driver. A Social Study of Northeastern Thai Farmers Who Periodically Migrated to Bangkok and Became Pedicab Drivers. (Cultural Report Series, 9.) viii-83 pp. in 4°. With 1 map and 2 pl. New Haven 1961. Yale Univ.
- The Encyclopaedia of Islam.** New Ed. by B. Lewis et al. Vol. II/24. *Crusades - Dar-es-Salaam*. Leiden, London 1961. E. J. Brill, Luzac & Co.
- Thurnher Eugen:** Eichendorff und Stifter. Zur Frage der christlichen und autonomen Ästhetik. (Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 236, 5.) 28 pp. in 8°. Wien 1961. Hermann Böhlau Nfg.
- Trimborn Hermann:** Eldorado. Entdecker und Goldsucher in Amerika. (Janus-Bücher, 20.) 95 pp. in 8°. Mit 2 Kt. München 1961. R. Oldenbourg Verlag.
- Tschenkéli Kita:** Georgisch-Deutsches Wörterbuch. Fasz. 2. pp. 59-154. in 8°. Zürich 1961. Amirani-Verlag.
- Tucci Giuseppe:** Piccolo cabotaggio. (La Voce dell'Africa [Roma]. 5. 1961. 10.) p. 7.
- Valentine C. A.:** Masks and Men in a Melanesian Society. The *Valuku* or *Tubuan* of the Lakalai of New Britain. (Social Science Studies.) xii-76 pp. in 8°. With 17 pl. and 2 maps. Lawrence/Kansas 1961. Univ. of Kansas Publications.
- Vansina Jan:** De la tradition orale. Essai de méthode historique. (Annales, Sciences Humaines, 36.) x-179 pp. in 8°. Tervuren 1961. Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- Vassal Pierre A.:** L'X de la base du crâne. Sep.: Comptes Rendus de l'Association des Anatomistes (s. l.). 1959. pp. 891-892.
- — et Pineau H.: Relation entre le périmètre et la largeur de la main. Sep.: Comptes Rendus de l'Association des Anatomistes (s. l., s. a.) 1 p.
- Vayda A. P.:** Maori Warfare. (Polynesian Society Maori Monogr., 2.) ix-141 pp. in 8°. With 8 pl. and 2 maps. Wellington 1960. The Polynesian Society.
- Vidart Daniel D.:** Regionalismo y Universalismo de la Cultura Gallega. 202 pp. in 8°. Montevideo 1961. Ediciones del Banco de Galicia.
- Villa Luigi:** Spunti di Battaglia, raccolta di articoli dal 1947 al 1959. 412 pp. in 8°. Con 72 fig. Chieti 1960. Edizioni «Euro-Afrasia».
- Vogt Joseph:** Wege zum historischen Universum. Von Ranke bis Toynbee. (Urban-Bücher, 51.) 144 pp. in 8°. Stuttgart 1961. W. Kohlhammer Verlag.
- de Vries Jan:** Forschungsgeschichte der Mythologie. (Orbis Academicus.) ix-382 pp. in 8°. Freiburg 1961. Verlag Karl Alber.
- Washburn Sherwood L.:** Tools and Human Evolution. Sep.: Scientific American (s. l.). 1960. 15 pp. With 14 fig. and 1 pl.
- Was ist Algerien?** Anlässlich des 8. Jahrestages des Freiheitskampfes. 36 pp. in 8°. Bonn 1961. Delegation d. Liga d. Arab. Staaten.
- Weisgerber Leo:** Vertragstexte als sprachliche Aufgabe. Formulierungs-, Auslegungs- und Übersetzungsprobleme des Südtirol-Abkommens von 1946. (Sprachforum, Beiheft, 1.) 135 pp. in 8°. Bonn 1961. H. Bouvier u. Co.
- Wellesley Cole Robert:** Kossah Town Boy. Illustr. by F. Cobbson. 191 pp. in 8°. With 1 pl. and 10 fig. London 1960. Cambridge Univ. Press.

- Wernert Paul:** La scarification à l'époque paléolithique. Sep.: *Mélanges de Préhistoire et d'Anthropologie* (Toulouse). 1939. pp. 321-335. Avec 2 fig.
- — Le rôle du feu dans les rites funéraires des hommes fossiles. Sep.: *Revue générale des Sciences* (Paris). 1937. 7 pp. Avec 1 fig.
- — Les religions de la préhistoire. Sep.: *L'Histoire des Religions* (Paris). 1. 1953. pp. 137-162.
- — L'Homo estheticus. Sep.: *Revue de Synthèse* (Paris). 72. 1952. pp. 75-108.
- — Préhistoire de l'âge de la pierre taillée au Chalcolithique. Sep.: *Bulletin de la Société pour la Conservation des Monuments Historiques d'Alsace* (Strasbourg). 27. 1956. pp. 43-58.
- — Reliefs d'hyènes quaternaires des loess d'Achenheim. Matière première de l'industrie osseuse humaine. Sep.: *Bulletin de l'Association Philomathique d'Alsace et de Lorraine* (s. l.). 9. 1955. 3. pp. 150-156.
- — Un fossile-directeur de la faune malacologique interglaciaire dans les limons loessiques de la station paléolithique d'Achenheim: *Zonites acieiformes Klein*. Contribution à la climatologie de l'ère quaternaire dans le fossé rhénan. Sep.: *Bulletin du Service de la Carte géologique d'Alsace et de Lorraine* (s. l.). pp. 119-127.
- — Un pionnier médiéval de la préhistoire: Enrique de Villena (1384-1433). Sep.: *Bulletin de la Société Préhistorique Française* (Paris). 56. 1959. pp. 65-68.
- Westermann Dierich:** Die Ewe-Sprache in Togo. Eine praktische Einführung. 2., berichtigte Aufl. v. E. Kähler-Meyer. (Lehrbücher d. Seminars f. Oriental. Sprachen b. d. Univ. Bonn, N. F. 1.) x-95 pp. in 8°. Berlin 1961. Walter de Gruyter & Co.
- White Leslie A.:** The World of the Keresan Pueblo Indians. Sep.: *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin* (New York). 1960. pp. 53-64. With 1 fig.
- — e Bernal Ignacio: Correspondencia de Adolfo F. Bandelier. (*Historia*, 4.) 323 pp. in 8°. Con 1 fig. México 1960. Inst. Nacional de Antropol. e Historia.
- White Marian E.:** Iroquois Culture History in the Niagara Frontier Area of New York State. (*Anthropological Papers*, 16.) viii-155 pp. in 8°. With 5 pl., 11 tables, and 14 fig. Ann Arbor 1961. The Univ. of Michigan.
- Wilbert Johannes:** Nachrichten über die Curipaco. Sep.: *Ethnologica* (Köln). N. F. 2. 1960. pp. 508-521, ill.
- — [edit.]: The Evolution of Horticultural Systems in Native South America. Causes and Consequences. A Symposium. (*Antropológica, Supplement Publ.*, 2.) ix-128 pp. in 8°. With 2 maps. Caracas 1961. Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.
- Wiora Walter:** Die vier Weltalter der Musik. (Urban-Bücher, 56.) 185 pp. in 8°. Mit 14 Taf. Stuttgart 1961. W. Kohlhammer.
- Wörterbuch der litauischen Schriftsprache.** 36. Lfg. Von A. Senn und A. Salys bearbeitet. pp. 321-384. Heidelberg 1961. Carl Winter. Universitätsverlag.
- Wood Ernest:** Grundriß der Yogalehre. Die Praxis und die Gedankenwelt. Mit Verzeichnis des Yoga-Wortschatzes. (Aus dem Engl. übers. v. Ch. u. O. A. Isbert.) 255 pp. in 8°. Mit 1 Abb. Stuttgart 1961. Hans E. Günther.
- Woodbury Richard B.:** Prehistoric Agriculture at Point of Pines, Arizona. (*Memoirs*, 17. *American Antiquity*, 26, No. 3, Part 2.) xiii-48 pp. in 4°. With 16 fig. and 4 tables. Salt Lake City 1961. Society for American Archaeology.
- Wrzosek Adam:** Bibliografia antropologii polskiej do roku 1955 włącznie. Tom II: Bibliografia chronologiczna. (Materiały i Prace Antropol., 42.) 203 pp. in 8°. Wrocław 1960. Polska Ak. Nauk.
- Wurm S. A.:** The Changing Linguistic Picture of New Guinea. Sep.: *Oceania* (Sydney). 31. 1960. 2. pp. 121-136.
- — The Languages of the Eastern, Western and Southern Highlands, Territory of Papua and New Guinea. Sep.: A. Capell: *Linguistic Survey of the South-Western Pacific*. New Ed. (Noumea). 1961. 41 pp.
- — The Linguistic Situation in the Highlands Districts of Papua and New Guinea. Sep.: *Australian Territories* (Canberra). 1960 (?). pp. 14-23. With 1 map.
- — The Question of Aboriginal Place Names. Sep.: *Cartography* (s. l.). 3. 1960. 3. pp. 134-139.
- — The Question of Language and Dialect in New Guinea. 21 pp. in 4°. [Mimeographed.] s. l. (1961).
- Zimmermann Anthony:** Catholic Viewpoint on Overpopulation. (The Catholic Viewpoint Series.) 214 pp. in 8°. New York 1961. Hanover House.
- Znamierowska-Prüfferowa Maria:** Rola Muzeum Etnograficznego i Skansenu w Toruniu. 28 pp. in 8°, ill. Toruń 1959. Muzeum Etnograficzne.

Periodica

Acta Geographica (Paris).

1960. 36. de **Reparaz G.**, Le programme d'études de la zone aride péruvienne. – 1961. 37. **Lindberg K.**, Le lac dit de Chiva (Afghanistan). – **Balsan F.**, Une découverte au Yémen.

Acta Tropica (Basel).

17. 1960. 4. **Zwernemann J.**, Nana Buruku. Ein Beitrag zum Kult eines Gottes in Oberguinea. – 18. 1961. 2. **Schmitz C. A.**, Das Problem der austro-melaniden Kultur. – **Parin P.**, Die Anwendung der psychoanalytischen Methode auf Beobachtungen in Westafrika.

Aequatoria (Coquilhatville). 23. 1960. 4.

Hulstaert G., Les cercueils anthropomorphes. – **Meeussen A. E.**, Le ton de l'infixe en bantou.

Africa (London). 31. 1961. 2.

Horton R., Destiny and the Unconscious in West Africa. – **Jones G. I.**, Ecology and Social Structure among the North Eastern Ibo. – **Mbaga K.**, **Whiteley W. H.**, Formality and Informality in Yao Speech. – **Jacquot A.**, Notes sur la situation du sango a Bangui. – **Wasserman B.**, The Ashanti War of 1900 : A Study in Cultural Conflict.

Africa - Tervuren (Tervuren). 7. 1961. 2.

Bastin M. L., Un masque en cuivre martelé des Kongo du nord-est de l'Angola. – **Vansina J.**, Les zones culturelles de l'Afrique. – **Raucq P.**, Les relations entre tribus au Kasai. Leurs incidences géopolitiques et économiques.

Afrika und Übersee (Berlin). 44. 1961.

3. **Ittmann J.**, Das Haus der Kosi in Kamerun. – **Jungraithmayr H.**, Felsbilder von Süd-Darfur. – **Dammann E.**, Bemerkungen zur textlichen Gestalt der Suahelidichtung Kozi na Ndiwa. – 4. **von Oidtman Ch.**, Vorschläge zur Lösung des Zimbabwe-Problems. – **Pichl W.**, Wolof-Erzählungen (1). – **Dammann E.**, Afrikasprachliche Literatur in russischer Sprache.

América Indígena (México). 21. 1961. 2.

Comas J., ¿Otra vez el Racismo « Científico »? – **Buitrón A.**, El Desarrollo de la Comunidad en la Teoría y en la Práctica. – **Oswalt W. H.**, Guiding Culture Change among Alaskan Eskimos (2).

American Anthropologist (Menasha). 63. 1961. 2,1.

Arensberg C., The Community as Object and as Sample. – **Raikes R. L.**, **Dyson R. H. jr.**, The Prehistoric Climate of Baluchistan and the Indus Valley. – **Cornell J. B.**, Outcaste Relations in a Japanese Village. – **Norbeck E.**, Postwar Cultural Change and Continuity in Northeastern Japan. – **Sahlins M. D.**, The Segmentary Lineage : An Organization of Predatory Expansion. – **Vayda A. P.**, Expansion and Warfare among Swidden Agriculturalists. – **Grace G. W.**, Austronesian Linguistics and Culture History.

Annali del Pontificio Istituto Superiore di Scienze e Lettere « S. Chiara »
(Napoli). 10. 1960.

Lambertini G., Goglia G., A proposito di variazioni muscolari nel vivente. – Lazzari A., Le condizioni geologiche delle coste tirreniche dell'Italia meridionale nel corso del Pliocene-Calabrian e loro importanza biogeografica.

Antaios (Stuttgart).

2. 1961. 6. Eliade M., Götter und Bilder. – Porkert M., Wissenschaftliches Denken im alten China. Das System der energetischen Beziehungen. – Kitagawa J. M., Kaiser und Schamane in Japan. – 3. 1961. 1. Müller W., Von der Ohnmacht der Wörterbücher.

Anthropological Quarterly (Washington). 34. 1961. 2.

Holmberg A. R. et al., Methods for the Analysis of Cultural Change. – Murra J. V., Social Structural and Economic Themes in Andean Ethnohistory. – Crocker W. H., The Canela Since Nimuendaju: A Preliminary Report on Cultural Change. – Muntz A., Xaibe – A Mayan Enclave in Northern British Honduras.

Antropológica (Caracas). 1960. 10.

Wilbert J., Zur Sozialstruktur der Tunebo. – Méndez-Arocha A., Curvas de construcción en flechas indígenas. – de Escoriaza D., Algunos datos lingüísticos más sobre la lengua Makiritare. – Osborn H., Textos folklóricos Guaraó (2). – Osborn H., Suplemento al diccionario Guaraó-Español.

Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Wien).

97. 1960. 1-26.

von Soden W., Zweisprachigkeit in der geistigen Kultur Babylonien. – Keil J., Eine Votivstele an die Μητήρ Ἀλιανή aus Kula. – Winkler-Hermaden A., Über eine geologisch-geomorphologische Studienreise nach Südostfrankreich. – Häfner O., Die Herkunft der Siegfried-Sage. – Meister R., Das Verhältnis des Staates zu den verschiedenen Kulturgebieten.

Archiv Orientální (Praha). 29. 1961. 1.

Souček V., Bemerkungen zur Schlußformel der hethitischen Gesetze. – Matouš L., Zur Datierung von Enūma eliš. – Shafer R., Languages of Ancient Khotan. – Rahman M., Nīmā-Yūshij. – Pokora T., An Important Crossroad of the Chinese Thought. – Segert S., Semitistische Marginalien.

Arquivos de Angola (Luanda). 16. 1959. 66-67.

Inventário, Catálogo e Índices dos livros de « Offícios para o Reino » existentes no Arquivo Histórico de Angola de 1726 a 1801.

Asiatische Studien (Bern). 12. 1959. 1-4.

Abegg E., Indische Traumtheorie und Traumdeutung. – Christinger R., Les sculptures mégalithiques des steppes d'Asie et d'Europe. – Casal U. A., Random Notes on the Prestige of "Writing". – Seckel D., Das Gold in der japanischen Kunst.

Australian Territories (Canberra). 1. 1961. 3.

Wurm H. M., Sing-Sing at Kotuni. – Stacey F. D., Oceanographic Work at Stations in the Australian Territories.

Belleten (Ankara). 24. 1960. 96.

Sümer F., Les Turcs venus en Anatolie étaient-ils exclusivement des Nomades? (en turc).

Biblica (Roma). 42. 1961. 1.

Wright G. R. H., The Archaeological Remains at El Mird in the Wilderness of Judaea, with an appendix by J. T. MILIK.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde ('s-Gravenhage). 117. 1961.

1. Pouwer J., New Guinea as a Field for Ethnological Study. – Keuning J., Nederlandse Strafrechtspraak aan de Wisselmeren. – van der Leeden A. C., Sarmi'ers in het contact met het Westen. – Locher G. W., The Future and the Past. – Vansina J., De funktie der overlevering in de maatschappij. – Needham R., Notes on the Analysis of Asymmetric Alliance. – Nooteboom C., Sketch of the Former Religious Concepts of the Asele Lapps. – Freeman J. D., Iban Augury. – Maretin J. V., Disappearance of Matriclan Survivals in Minangkabau Family and Marriage Relations. – 2. Resink G. J., Jozef Korzeniowski's voornaamste lectuur betreffende Indonesië. – van der Kroef J. M., On the Sovereignty of Indonesian States : a Rejoinder. – Hooykaas J., The Myth of the Young Cowherd and the Little Girl. – Hooykaas J., A Balinese Folktale on the Origin of Mice.

Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México (México).

1960. 10.

Smiley C. H., Una nueva correlación de los calendarios maya y cristiano. – Lemoine V. E., Notas para la historia del Codice Fisher. – Preuss K. Th., La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicanos en el mito actual.

Boletín del Museo de Ciencias Naturales (Caracas). 6-7. 1960. 1-4.

Dupouy W., Tres Puntas Líticas del Tipo Paleo-Indio de la Paragua, Estado Bolívar, Venezuela. – Croizat L., On Etrusco-Aegean Questions. I : Herodotus' History as a Main Source on Etruscan Origins.

Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma). Serie 9.

1. 1960. 11-12. Della Valle C., Un'escursione in Lapponia (agosto 1960). – 2. 1961. 1-3. Della Valle C., La pesca nei laghi costieri del Lazio. – Speranza F., Le « chiuse » etnee. – Villacrés M. J. W., Le più importanti spedizioni scientifiche nell'arcipelago delle Galápagos.

Bonner Jahrbücher (Köln). 159. 1959.

Kiehebusch I., Neue Bronzeschwert-Funde aus dem Rheinland. – Driehaus J., Das Ergebnis der Röntgenuntersuchung der Vollgriff-Bronzeschwerter des Rheinischen Landesmuseums Bonn. – von Uslar R., Urnengräber von Sievernich, Kreis Düren. – Müller Ch., Herrnbrödt A., Die latènezeitlichen und römischen Funde in Wesseling, Landkreis Bonn.

Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises (Saigon).

35. 1960. 4. Nguyễn Thi Lau et al., Deux aliments diététiques vietnamiens traditionnels : les *Thịt chà bông* (flocons de viande de porc) et les *Cá chà bông* (flocons de chair de poisson). – Boulbet J., Börde au rendez-vous des Génies. (Un sacrifice de buffles dans un village montagnard du Haut-Donnai – Tribu des Ma'). – Magnenoz R., La Passion de Yang kouei-fei. (Une histoire d'amour en Chine au VIII^e siècle). – Martin P., Sodalités mélanésiennes. (De quelques formes d'associations humaines en Mélanésie). – 36. 1961. 1. Durand M., Les Impressifs en vietnamien. Etude préliminaire. – Thái-Văn-Kiểm, Les fêtes traditionnelles vietnamiennes. – Bui Quang Tung, Le Soulèvement des Soeurs Trung à travers les textes et le folklore vietnamiens.

Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie (Neuchâtel). 7. 52. 1960. 2.

Gutersohn H., Le canton de Neuchâtel. – Sollberger H., Quelques problèmes posés par le lac de Neuchâtel.

Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris).

57. 1960. 9-10. Kelley H., Les grandes pièces arquées du Magdalénien. – Delarue R., Vignard E., Le protomagdalénien I du Bois des Chênes sur la platière des Beauregards, près de Nemours (Seine-et-Marne). – Bouyssonie J. et al., Grotte de la Renardière, vallée de Planchetorte, commune de Brive (Corrèze). – Daniel R., Grotte de la Mouthe (Dordogne). Contribution à l'étude de son outillage. – Gaussen M. et J., Une cachette dans la station soudanaise de Nilkit-Aoudache. – 11-12. Anati E., Quelques réflexions sur l'art rupestre d'Europe. – Coffyn A., La station de Roanne, commune de Villegouge (Gironde). – Tamaïn G., Contribution à l'étude du gisement de Roucadour, Thémines (Lot). – Joffroy R., Mouton P., Le tumulus d'Orgelet (Jura). – Coppens Y., Actualités paléontologiques. – 58. 1961. 1-2. Bonnet A., La « Pebble culture » in situ de l'Idjérane et les

terrasses de piedmont du Sahara central. – Bétirac B., Polyèdres et Bolas. – Nouel A., L'exportation des silex du Grand-Pressigny, spécialement en Beauce, en Sologne et dans le Gâtinais. – Delarue R., Vignard E., Trois nouveaux gisements magdaléniens dans les bois des Beauregards de Nemours : Gros Monts V, VI, VII. – Chavaillon N., Note sur l'Atérien de la région de Reggane (Sahara). – Bailloud G., Un habitat du Bronze moyen en forêt de Fontainebleau : Marion des Roches. – Chassaing M., Une agrafe de ceinture d'origine inconnue. – Kapps R., Bailloud G., Découverte fortuite d'une sépulture à incinération de La Tène I. – Thévenin A., Antoine R. C., Cheval gravé sur silex de Frétagneycanton de Fresne-Saint-Mamès (Haute-Saône).

Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar). 23. 1961. 1-2. B.

Person Y., Les Kissi et leurs statuettes de pierre dans le cadre de l'histoire ouest-africaine. – Bismuth H., Ménage G., Les boissons alcooliques en A. O. F. – Manessy G., Le bwamu et ses dialectes. – Lombard J., Les bases traditionnelles de l'économie rurale bariba et ses fondements nouveaux. – Zwernemann J., Les notions du dieu-ciel chez quelques tribus voltaïques. – Miracle M. P., Seasonal Hunger : a Vague Concept and an Unexplored Problem. – Bernus E., Notes sur l'histoire de Korhogo. – Hau K., Oberi Okaiame Script, Texts and Counting System. – Hébert R. P., Esquisse de l'histoire du pays toussian. – Huard P., Les groupes sanguins des Teda du Tibesti.

Bulletin des Tribunaux Coutumiers (Elisabethville). 28. 1960. 5.

De Ridder J. R., Etude sur la coutume Wagania (suite et fin). – Sohler J., Rapport sur le relevé des coutumes en secteur Balomotwa par R. Maes (suite et fin).

Bulletin of the Madras Government Museum (Madras). 7. 1959. 5.

Gravelly F. H., The Gopuras of Tiruvannamalai.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London). 24. 1961. 2.

Bivar A. D. H., A Rosette *Phialē* Inscribed in Aramaic. – Johnstone T. M., Some Characteristics of the Dōsiri Dialect of Arabic as Spoken in Kuwait. – Clauson G., The Initial Labial Sounds in the Turkish Languages. – Jairazbhoy N. A., Svaraprastāra in North Indian Classical Music. – Hatto A. T., The Swan Maiden : A Folk-Tale of North Eurasian Origin?

Bullettino di Paletnologia Italiana (Roma). 67-68. 1958-59.

Blanc G. A. e A. C., Il Bove della Stipe votiva del *Niger Lapis* nel Foro Romano. – Leonardi P., Il Covolo fortificato di Trene nei Colli Berici Orientali (Vicenza). Stazione Preistorica con industria gravettiana. – Cambi L., I metalli dei cimeli della Grotta tombale di Monte Bradoni (Volterra). – Carettoni G., Sepolcreto dell'Età del Ferro scoperto a Cassino. – David N. C., Alcune osservazioni sull'Ossidiana e sulla Selce degli strati neolitici dei giacimenti preistorici di Lipari. – Drago C., Le ultime scoperte preistoriche nella zona di Monte Cronio (Agrigento). – Barbaranelli F., Ulteriori ricerche paletnologiche nel civitavecchiese. – Trump D. H., Ornamento ancoriforme da Torre Castelluccia.

Cahiers d'Histoire Mondiale (Neuchâtel). 6. 1960. 3.

Auger P., Structures et complexités dans l'univers de l'antiquité à nos jours. – Okladnikov A. P., Le néolithique dans les territoires de la Sibérie et des provinces extrême-orientales de l'U. R. S. S. – Livchitz I. G., Nouveaux documents sur l'histoire de l'égyptologie. – Lipin L. A., The Assyrian Family in the Second Half of the Second Millenium B. C.

Comparative Studies in Society and History (The Hague). 3.

1960. 1. Freedman M., Immigrants and Associations : Chinese Nineteenth-Century Singapore. – 1961. 2. Marcus J. T., Time and the Sense of History : West and East. – Charanis P., The Transfer of Population as a Policy in the Byzantine Empire. – Tsien Tche-hao, La vie sociale des Chinois à Madagascar. – 3. Cohn B. S., The Pasts of an Indian Village. – Taylor D., New Languages for Old in the West Indies. – Topley M., The Emergence and Social Function of Chinese Religious Associations in Singapore. – Dibble V. K., Ping-ti Ho, The Comparative Study of Social Mobility. – de Dampierre E., Note sur « Culture » et « Civilisation ». – Thrupp S. L., Alfred Kroeber.

Current Anthropology (Chicago).

1. 1960. 1. Hymes D. H., Lexicostatistics So Far. – La Barre W., Twenty Years of Peyote Studies. – Gibson G. D., Bibliography of Anthropological Bibliographies: The Americas. – The Newest Link in Human Evolution: The Discovery by L. S. B. Leakey of *Zinjanthropus boisei*. – 2. Tappen N. C., Problems of Distribution and Adaptation of the African Monkeys. – Giddings J. L., The Archeology of Bering Strait. – Pericot-Garcia L., Ripoll-Perelló E., Recent Research on the Prehistory of Spain. – 3. Howell F. C., European and Northwest African Middle Pleistocene Hominids. – Prokosch Kurath G., Panorama of Dance Ethnology. – 4. Henry J., A Cross-Cultural Outline of Education. – Clark J. D., Human Ecology during Pleistocene and Later Times in Africa South of the Sahara. – Solheim II. W. G., The Use of Sherd Weights and Counts in the Handling of Archaeological Data. – More on Lexicostatistics. – 5-6. Movius H. L. jr., Radiocarbon Dates and Upper Palaeolithic Archaeology in Central and Western Europe. – Imanishi K., Social Organization of Subhuman Primates in their Natural Habitat. – Oppenheim A. L., Assyriology – Why and How? – 2. 1961. 1. Goody J., The Classification of Double Descent Systems. – Conklin H. C., The Study of Shifting Cultivation. – 2. Edmonson M. S., Neolithic Diffusion Rates. – Oldenroge D. A., Several Problems in the Study of Kinship Systems. – Fallers L. A., Are African Cultivators to be Called "Peasants"? – Clark D. L., The Obsidian Dating Method. – More on Middle Pleistocene Hominids. – Two New Projects: The *Current Anthropology* Dictionaries. – 3. Eisenstadt S. N., Anthropological Studies of Complex Societies. – Sears W. H., The Study of Social and Religious Systems in North American Archaeology.

Dacia (București). 4. 1960.

Comsa E., Considérations sur le rite funéraire de la civilisation de Gumelnița. – Nestor I., Zur Periodisierung der späteren Zeitstufen des Neolithikums in der Rumänischen Volksrepublik. – Dumitrescu V., La plus ancienne tombe à incinération trouvée sur le territoire de la R. P. Roumaine et autres découvertes apparentées de la même région. – Horedt K., Die Wietenbergkultur. – Macrea M., Rusu M., Der dakische Friedhof von Porolissum und das Problem der dakischen Bestattungsbräuche in der Spätlatènezeit. – Daicoviciu H., Il tempio-calendario dacico di Sarmizegetusa. – Vulpe R., Les Gètes de la rive gauche du Bas-Danube et les Romains.

Deutsches Jahrbuch für Volkskunde (Berlin). 6. 1960. 2.

Steinmann U., Die Bundschuh-Fahnen des Joss Fritz. – Strobach H., „Ich bin ein livländischer Bauer“. Zur Überlieferungsgeschichte einer Bauernklage. – Vakarelski Ch., Betrachtung über das heutige bulgarische Volksmärchen. – Elscheková A., Stilschichten der slowakischen Volksmusik. – Breitschneider A., Der Pirol im märkischen Volksmund. Ein Beitrag zur volkssprachlichen Urschöpfung.

El Palacio (Santa Fe). 68. 1961.

1. Utley R. M., The Reservation Trader in Navajo History. – Ferdon E. N. jr., Easter Island House Types. – 2. Anderson A. J. O., Medical Practices of the Aztecs. – Euler R. C., Aspects of Political Organization among the Puertocito Navajo. – Johnson C. R., A Note on the Excavation of Yunque.

Erdkunde (Bonn). 15. 1961.

1. Lange G., Das Werk des Varenius. – von Wissmann H., Stufen und Gürtel der Vegetation und des Klimas in Hochasien und seinen Randgebieten. – Otremba E., Die Flexibilität des Wirtschaftsraumes. – Platt R. S., The Saarland, an International Borderland. – Fränzle O., Bemerkungen zur Gliederung und Paläoklimatologie des oberitalienischen Pleistozäns, insbesondere des Gardasee-Gebietes. – 2. Loewe F., Fortschritte in der physikalisch-geographischen Kenntnis der Antarktis. – Tschierske H., Raumfunktionelle Prinzipien in einer allgemeinen theoretischen Geographie. – Schweinfurth U., Die Muttonbird Islands. – Hofmeister B., Wesen und Erscheinungsformen der Transhumance.

Estudos Ultramarinos (Lisboa). 1961.

1. Dias A. J., O Mundo Sobrenatural dos Indígenas da África Portuguesa. – 2. Alves Martins J., A destribalização da mulher negra em geral, com alguns apontamentos sobre o problema vivido em Moçambique.

Ethnographia (Budapest).

71. 1960. 1. Vincze I., Arten und Mittel des Kelterns mit besonderer Rücksicht auf die Borsoder Hegyköz-Gegend. – Dégh L., The Individual as a Factor in the Development of Folktales. – Dömötör S., Süße Fladen jenseits der Donau (Dunántúl-Transdanubien) und auf der ungarischen Tiefebene. – Zólyomi J., Anderthalb Jahrhunderte Viehhaltung in Cserhát-surány (im Komitat Nógrád). – Belényesi M., Der Gebrauch der Dauerwirtschaft und die Entwicklung der Zwei- und Dreifelderwirtschaft im mittelalterlichen Ungarn. – 2-3. Vargyas L., Forschungen zur Geschichte der Volksballade im Mittelalter. – Dégh L., The Hungarian Redaction of the Type of Tale AaTh2* 449/A. – Kresz M., Potter, Jugmaker, Dishmaker (Some Contributions to the Research and Comparison of Hungarian Pottery Works). – Katona I., Die Haupttypen der Menschengeschirre und der Schulterriemen der Erdarbeiter in Ungarn. – Ferenczi I., Die Gestalt von Franz Rákóczi in der Volksüberlieferung des nordungarischen Gebiets von Borsod-Abaúj-Zemplén. – Földes L., Ung. *Kosár* „Hürde, Stall von Flechtwerk“. – Diószegi V., Uralische Parallelen zur Vorstellung über den „überzähligen Finger“ der ungarischen Schamanen. – Istvánovits M., Grusenische Glaubensvorstellungen und abergläubische Erzählungen. – 4. Vargyas L., Das Fortleben der sibirischen Heldenepik in den ungarischen Balladen. – Bodgál F., Der Pferdekarren von Miskolc. – Banner B., Beiträge zur Entstehung der doppelten Familiennamen. – Katona I., Reimevorsagende und Verse schreibende Erdarbeiter. – Hadzisz D. G., The Hungarian Version of the Ballad Arta-Bridge: The Wife of the Mason Kelemen. – Lajos A., Eine archaische Eigenschaft der Volkweisen in Nord-Borsod. – 72. 1961. 1. Szentpál O., Versuche einer Formanalyse der ungarischen Volkstänze. – Katona I., Der Pferdekarren und die Kärnerarbeit. – Dömötör S., Die Grundfragen der ungarischen ethnographischen Forschung. – Ferenczi G., Zunderschwammverarbeitung in der Gemeinde Korond. – Lükö G., Zaubersprüche schamanistischen Ursprungs bei den Rumänen. – Barabás J., Ethnographical Research and Written Documents. – 2. Erdélyi Z., Contribution to the Colour Symbolism in Hungarian Folk Poetry. – Domonkos O., Aus der Geschichte der Westungarischen Blaufärberei. – Domonkos P. P., „Hajnal, hajnal-nóta, Hajnalozás“. A Polish Legend Derived from the Hungarian Word *hajnal* „day-break“. – Schram F., Beiträge zur Beziehung der herrschaftlichen und bäuerlichen Speisen. – Hegyi I., Die Anwendung der Holzasche.

Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift (Berlin). 2. 1961. 1.

Gáspárdy G., Paläopathologische Untersuchungen an aeneolithischen Skelettfunden in Ungarn. – Schlenther U., Über die Auflösung der Theokratien im präkolumbischen Amerika. – Stöber H., Die Veränderung der sozialen Stellung des Häuptlings in Nordghana unter den Bedingungen der Kolonialherrschaft.

Ethnohistory (Bloomington). 8. 1961.

1. Eggen F., Some Anthropological Approaches to the Understanding of Ethnological Cultures. – Symposium on the Concept of Ethnohistory: Dorson R. M., Ethnohistory and Ethnic Folklore. – Washburn W. E., History „in the Round“. – Baerreis D. A., The Ethnohistoric Approach and Archaeology. – Oestreich Lurie N., A Contribution to the Mythology and Conceptual World of the Cherokee Indians. – Euler R. C., Dobyns H. F., A Note on the Pai Tribes by Henry P. Ewing. – 2. Hopkins V. C., De Witt Clinton and the Iroquois. – Vayda A. P., Maori Prisoners and Slaves in the Nineteenth Century. – Freeman J. F., The American Indian in Manuscript: Preparing a Guide to Holdings in the Library of the American Philosophical Society.

Ethnos (Stockholm).

25. 1960. 3-4. Doering H. U., Archäologische Feldarbeiten in Perú (3). – Paulson I., Les âmes animales et les êtres gardiens chez les peuples sibériens. – Findeisen H., Das Schamanentum als spiritistische Religion. – Linné S., Indian and Eskimo Art in Helsingfors 1960. – 26. 1961. 1-2. Jarring G., A Note on Shamanism in Eastern Turkestan. – Montell G., Siberian Exhibition. – Dusenberry V., The Significance of the Sacred Pipes. – Mitchell R. H., Preliminary Report on Wooden Artifacts. – Rydén S., Complementary Notes on Pre-Tiahuanaco Site. – Polykrates G., Anthropologie, Ethnographie und Sprachforschung der Kashuiéna Indianer. – Hultkrantz A., Bachofen and the Mother Goddess. – Nykvist G., Round the World by Primitive Craft.

Folia Antropológica (Caracas). 1961. 2.

de Díaz-Ungria A. G., Percepción del sabor de la phenylthiourea en los Guajiros. – Sanoja Obediente M., Cesteria encordada del territorio federal Amazonas. – Fuchs H., Tres mapas lingüísticos de la población aborigen de Venezuela. – de Díaz-Ungria A. G.,

Noticia acerca de los restos oseos encontrados en el sitio arqueológico Capacho II, del estado Tachira. – de **Díaz-Ungria A. G.**, Nota sobre la coloración de la piel en los indígenas guajiro.

Folia Archaeologica (Budapest). 12. 1960.

Vértés L., Die Wandgravierungen in der Hillebrand-Jenő-Höhle. – **Pál P.**, La trouvaille de lames de pierre près de la commune Kálló. – **Csalog Zs.**, Fragment eines bronzezeitlichen Korbes aus Tószeg. – **Korek J.**, Die Goldscheiben von Csáford. – **Petres Éva F.**, Der früheisenzeitliche Schatzfund von Székesfehérvár. – **Kabay Éva M.**, Das Fundmaterial der früheisenzeitlichen Hügelgräber von Szalacska im Ungarischen Nationalmuseum. – **Lengyel I.**, Beiträge zur Ursprungsfrage der Kuštanovice-Kultur. – **Mihály P.**, Early Sarmatian Graves at Csanyteleken. – **Kovalovszki J.**, Das Silberarmband von Szarvas aus der Zeit der Landnahme. – **Bökönyi S.**, Zwei Trinkbecher aus Wisenthörnern.

Folk (København). 1961. 3.

Prince Peter of Greece and Denmark, The Trances of a Tibetan Oracle. – **Rosing J.**, Two Ethnological Survivals in Greenland. – **Hansen H. H.**, The Pattern of Women's Seclusion and Veiling in a Shi'a Village. – **Jensen B.**, Folkways of Greenland Dog-Keeping. – **Fock N.**, Inca Imperialism in North-West Argentina, and Chaco Burial Forms. – **Nellemann G.**, Theories on Reindeer Breeding. – **Højrup O.**, A Seagull Snare from North-West Jutland.

Folklore (London).

71. 1960. 4. **Hole C.**, Winter Bonfires. – **Wenzel M.**, Sinjska Alka. – **Galloway D.**, Two Roumanian Folk-tales. – **Maple E.**, The Witches of Canewdon. – **Honeyman A. M.**, "Measuring" Kirriemuir Apprentices. – **Canziani E.**, Sagra del Pesce, Camogie. – **Ringwood M. E.**, New Year Customs in Co. Durham. – **Botley C. M.**, Folk-Memory in Palestine. – **Jones L.**, Wart-Healing. – **Coote Lake E. F.**, Folk Life and Traditions. – 72. 1961. 1. **James E. O.**, Superstitions and Survivals. – **Briggs K. M.**, Making a Dictionary of Folk-Tales. – **Vukanović T. P.**, Shepherd Call Songs in the Balkans. – **Williams M.**, A Welsh Version of the William Tell Legend. – **Jones L. M.**, Some Worcestershire Calendar Customs. – **Cawte E. C.**, Early Records of a Rushcart at Didsbury. – 2. **Waugh A.**, The Folklore of the Whale. – **Owen T. M.**, A Breconshire Marriage Custom. – **Howard D.**, String Games of Australian Children. – **Brown T.**, Some Examples of Post-Reformation Folklore in Devon.

Folklore Studies (Tokyo). 19. 1960.

Lambrecht F., Ifugaw Hu'dhud. – **Arndt P.**, Opfer und Opferfeiern der Ngadha. – **Hummel S.**, Der göttliche Schmied in Tibet. – **Kroker E. J. M.**, Sachenrechtliche Gewohnheiten in der Provinz Kansu (China).

France-Asie (Saigon).

16. 1959. 158-159. **Leclant J.**, Réflexions d'un égyptologue dans un Sanctuaire shintō. – **Malleret L.**, L'archéologie du Delta du Mékong. – 160-161. **Claeys J. Y.**, Le culte de la Baleine. – **Archaimbault C.**, Les rites agraires dans le Moyen-Laos (1). – **Malleret L.**, La civilisation de Đông-Son d'après les recherches archéologiques de M. Olov Janse. – 162-163. de **Berval R.**, Vers un nouvel avatar. – **Filliozat J.**, La recherche scientifique française en Asie. – **Vaudeville C.**, Introduction au *Cabaret de l'Amour* par Kabir. – **Archaimbault C.**, Les rites agraires dans le Moyen-Laos (2). – **Pineau C.**, L'aide aux pays sous-développés. – **Fall B.**, De certains problèmes des pays sous-développés. – **Chi Qua Ho-Phu**, Sagesse populaire de France et du Viêt-Nam. – **Bitard P.**, Trois contes d'animaux (contes khmers). – **Wakaktsuki F.**, Ourashima-Tarō (conte japonais). – **Migot A.**, Histoire du Prince Grande-Force-d'Ame (conte tibétain). – **Hyun P.**, Le Lapin et la Tortue (conte coréen). – 17. 1961. 166. **Oppenheimer J. R.**, The Future of Civilization in the Scientific Age. – **Kanwar H. I. S.**, Indian Culture in Indonesia. – **Collins H. P.**, Marco Polo at the Court of Kublai. – **Etiemble**, Le mythe taoïste en France au XX^e siècle. – **Peter K. C.**, The Giant Problems of India. – **Rispaud J.**, Introduction à l'Histoire des Tay du Yunnan et de Birmanie.

Hespéris - Tamuda (Rabat). 1. 1960. 2.

Tarradell M., Nuevos datos sobre la cerámica pre-romana de barniz rojo. – **Berthé-lémy A.**, La technique levalloisienne au cours du Tyrrhénien marocain.

Homo (Göttingen). 11. 1960. 3.

Watermann R., Palaeopathologische Beobachtungen an altägyptischen Skeletten und Mumien.

IBLA (Tunis).

23. 1960. 4. Demeerseman A., Contribution à l'étude de la relation entre la langue arabe et la personnalité de la Tunisie. – Cuisenier J., Structures parentales et structures vicinales en Tunisie. – Callens M., Psycho-sociologie rurale : I. Sociologie céréalière. – Lelong M., Aspects de la pensée tunisienne contemporaine. – 24. 1961. 1. Quéméneur J., Notes sur quelques vocables du parler tunisien figurant au « Supplément » de A. Lentin. – Bou-Qandil, Folklore, propos d'une antique sagesse.

Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte (Basel). 48. 1960-61.

Lüdin C., Mesolithische Siedlungen im Birstal. – Laur-Belart R., Ein Septizonium in Augst. – Urner-Astholz H., Der Wochensteckkalender von Eschenz-Tasgetium und die Verehrung der Wochengötter. – Kretzschmer F., Römische Wasserhähne. – Graf W. A., Eine Horgensiedlung auf dem Geißberg bei Sevelen. – Drack W., Spuren von urnenfelderzeitlichen Wagengräbern aus der Schweiz. – Petersen H., Eine gefälschte Inschrift aus Schleithelm. – Drack W. et al., Spuren eines römischen Gutshofes bei Wiesendangen. – Mottier Y., Ein neues Ökonomegebäude des römischen Gutshofes bei Seeb. – Pelet P.-L., Une industrie romaine de fer au pied du Jura Vaudois. – Mutz A., Römische Fenstergitter. – Blondel L., Pierres sculptées paléochrétiennes de l'église de Saint-Germain à Genève.

Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig (Leipzig). 18. 1961.

Böttger W., Eine Sammlung koreanischer Volkskunstgegenstände. – Bräutigam H., Tabellarischer Abriß der Nationalitäten Chinas. – König W., Markov G. E., Vorläufiger Bericht über einige Ergebnisse der Teilnahme an einer ethnographisch-archäologischen Expedition in die Turkmenische Sowjetrepublik im Jahre 1959. – Dräger L., Einige indianische Darstellungen des Sonnentanzes aus dem Museum für Völkerkunde zu Leipzig. – Damm H., Temes nevinbur aus Süd-Malekula (Neue Hebriden). – Hoffmann E., Die Bronzehelme der Sammlung Zschille im Museum für Völkerkunde zu Leipzig.

Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes (Wien). 10. 1961.

Karlinger F., Die Begegnung mit der toten Braut im Volkslied. – Deutsch W., Erfahrungen bei der Anlage eines Melodien-Registers (2). – Dobrovich J., Hochzeitsbräuche und -Lieder der burgenländischen Kroaten. – Hornung M., Halge Gasang. Alte Kirchengesänge aus den deutschen Sprachinseln der Sieben Gemeinden. – Horak K., Der Schuhplattler in Tirol.

Journal Asiatique (Paris). 248. 1960.

3. Renou L., La théorie des temps du verbe. – Chaumont M.-L., L'inscription de Kartir. – Mokri M., La pêche des perles dans le Golfe Persique. – 4. Benveniste E., Mithra aux vastes pâturages. – Dumézil G., Récits oubykh (4). – Mokri M., Le symbole de la perle dans le folklore persan. – Miquel A., La particule *innamā* dans le Coran. – Vaudeville C., « Dhola-Māru » : un essai d'interprétation. – Pauly B., Fragments sanscrits de Haute Asie (11-14).

Journal de la Société des Américanistes (Paris). 49. 1960.

Engel F., Un groupe humain datant de 5000 ans à Paracas, Pérou. – Galarza J., Liste-catalogue des sources pour l'étude de l'ethnologie dans l'ancien Mexique (Mayas exceptés) au Musée de l'Homme. – Hilger M. I., Some Early Customs of the Menomini Indians. – Munizaga A. C., Uso actual de Miyaya (*Datura Stramonium*) por los Araucanos de Chile.

Journal de Psychologie (Paris). 58. 1961. 1.

Dubois J., Guilbert L., La notion de degré dans le système morphologique du français moderne.

Journal of American Folklore (Philadelphia). 74. 1961. 291.

Ives E. D., The Man Who Plucked the Gorbey: A Maine Woods Legend. – Fox J. R., Pueblo Baseball: A New Use for Old Witchcraft. – Scott W. H., Sagada Legends. – Youd J., Notes on Kickball in Micronesia. – Sapir J. D., Paul Radin, 1883-1959. – Williams T. R., A Tambunan Dusun Origin Myth.

Journal of Near Eastern Studies (Chicago). 20. 1961. 2.

Benson J. L., A Problem in Orientalizing Cretan Birds: Mycenaean or Philistine Prototypes? – Güterbock H. G., The North-Central Area of Hittite Anatolia. – Young D. W., On Shenoute's Use of Present I. – Wente E. F., *Iwīw.f sdm* in Late Egyptian.

Journal of Oriental Studies (Hong Kong). 4. 1957-1958. 1-2. (1960).

Jao Tsung-i, Some Oracle Bones in Overseas Collections. – Chang Hsüan, The *Hsiang Yu*: A Bronze Vessel of the Late Shang or Early Chou Period. – Chow E. T., Drake F. S., Yung-lo and Hsüan-tê – A Study on Chinese Blue-and-White Porcelain. – Welch H., The Chang T'ien Shih and Taoism in China. – Schafer E. H., Wallacker B. E., Local Tribute Products of the T'ang Dynasty.

Journal of the University of Bombay (Bombay). 28. 1960. 4.

Rao V. D. The Pathare Prabhu Folk-Songs (4).

Kairos (Salzburg). 1961. 1.

Schubert K., Problem und Wesen der jüdischen Gnosis. – Pöhl E. K., Der Sondercharakter jüdischer Mystik.

L'Anthropologie (Paris). 64. 1960. 5-6.

Couchard J., de Sonnevile-Bordes D., La grotte de Bassaler-Nord, près de Brive, et la question du Périgordien II en Corrèze. – Kokkoros P., Kanellis A., Découverte d'un crâne d'homme paléolithique dans la péninsule chalcidique. – Bouteiller M., Le sixième Congrès international des Sciences anthropologiques et ethnologiques (Paris 1960). – Cauvin M.-C., Industrie de technique campignienne du Vexin et du pays de Bray. – Patte E., Découverte d'un Néandertalien dans la Vienne.

Le Muséon (Louvain). 74. 1961. 1-2.

Ben-Zvi I., Les origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie. – Doe B., Huṣn al-Gurâb and the Site of Qana'. – Müller W. W., Äthiopisches zur semitisch-ägyptischen Wortvergleichung.

Lingua (Amsterdam). 9. 1960. 4.

Malkiel Y., A Tentative Typology of Romance Historical Grammars. – Uhlenbeck E. M., The Study of the So-called Exotic Languages and General Linguistics.

L'Homme (Paris). 1. 1961. 1.

Haudricourt A. G., Richesse en phonèmes et richesse en locuteurs. – Dumont L., Les mariages Nayar comme faits indiens. – Paulme D., Littérature orale et comportements sociaux en Afrique noire. – Berque J., Expression et signification dans la vie arabe. – Gernet J., L'âge du fer en Chine. – Sautter G., L'étude régionale: réflexions sur la formule monographique en géographie humaine. – Gourou P., Hématies en faucille et géographie humaine. – Chapman A., Mythologie et éthique chez les Jicaques. – Alexandre P., Note sur quelques problèmes d'ethnolinguistique.

Man (London). 61. 1961.

80-100. Cassar P., The Corbelled Stone Huts of the Maltese Islands. – Voce E., Scientific Evidence Concerning Metal-Working Techniques: A Report of the Ancient Mining and Metallurgy Committee. – Snow P. A., George Kingsley Roth: 1903-1960. – Harding J. R., 'Mwali' Dolls of the Wazaramo. – Ascher R., Function and Prehistoric Art. – 101-130. Lehmann H., Ross J. G., Haemoglobin Phenotypes in Nigerian Cattle. –

Jest C., A Technical Note on the Tibetan Method of Block-Carving. – Krantz G. S., Pithecanthropine Brain Size and its Cultural Consequences. – Fagan B. M., A Note on Potmaking among the Lungu of Northern Rhodesia. – Robinson K. R., A Note on Hollow-based Pottery from Southern Rhodesia. – 131-145. Thomson D. F., "Marngitmirri" and "Kalka" – Medicineman and Sorcerer – in Arnhem Land. – Lewis I. M., The So-Called "Galla Graves" of Northern Somaliland. – Heizer R. F., Alfred Louis Kroeber: 1876-1960. – Lehmann H. et al., Sickle-Cell Haemoglobin in a Pathan. – 146-164. Brothwell D. R., An Upper Palaeolithic Skull from Whaley Rock Shelter No. 2, Derbyshire. – Evans-Pritchard E. E., Zande Clans and Totems.

Mélanges de l'Université Saint Joseph (Beyrouth). 36. 1959.

du Mesnil du Buisson, Inscriptions sur jarres de Doura Europos. – Mouterde R., Cultes antiques de la Coelésyrie et du Liban. – Tallon M., Tumulus et mégalithes du Hermel et de la Beq'a'nord.

Mémoires de l'Institut Scientifique de Madagascar (Tananarive). 5. 1959.

Battistini R., Note sur l'agriculture autochtone et les déplacements agricoles saisonniers dans le delta du Mangoky. – Decary R., Les eaux douces et leurs habitants dans les traditions et les industries malgaches. – Molet L., L'expansion tsimihety. Modalités et motivations des migrations intérieures d'un groupe ethnique du Nord de Madagascar. – Molet L., La culture indigène du riz et certains de ses problèmes à Madagascar.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien). 90. 1960.

Leonhard F., Der Frühbairische Friedhof von Feldkirchen an der Saalach. – Kromer K., Bericht über neuere Untersuchungen im Salzburg zu Hallstatt. – Jungwirth J., Untersuchungen über das Papillarliniensystem der Fingerbeeren und Handflächen von Armeniern. – Kloiber A., Die Gräberfelder Oberösterreichs aus ur- und frühgeschichtlicher Zeit. – Fuchs P., Der Margai-Kult der Hadjerai. – Lindig W. H., Die „zweite Ernte“ bei den Wildbeutern Nordwest-Mexikos. – Kromer K., Ein hallstattzeitliches Wagengrab aus Amstetten, N. Ö. – Foltiny St., Ein Bronzefund von Csóka. – Angeli W., Grabfunde der älteren Urnenfelderzeit aus Niederösterreich. – Ehgartner W., Zwei urnenfelderzeitliche Leichenbrände von Paudorf und Zwentendorf in Niederösterreich. – Hirschberg W., Kurzer Bericht über meine Studienreise nach Kamerun.

Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft (Wien).

102. 1960. 3.

Auer R., Lechleitner H., Die österreichische Ausgabe des Seydlitz-Lehrbuches der Erdkunde. – Aurada F., Bewässerungssysteme des Industieflandes und ihre Entwicklungsprobleme.

Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (Berlin). 8. 1961. 1.

Badawy A., The Harmonic System of Architectural Design in Ancient Egypt. – Klengel H., Zu KUB XIX 19 und XXXIV 43, ein Beitrag zur hethitischen Geographie. – Klengel H., Weitere Amulette gegen Lamaštu. – Weller F., Bemerkung zu Aśokas Säulenedikt von Sāmchī. – Schlingloff D., Zum Mahāgovindasūtra. – Schubert J., Das Ritual für Rta Thugs o dkar o po. Eine Beschwörung der Bon o po. – Müller R. F. G., Wörterheft zu einigen Ausdrücken indischer Medizin.

Musées de Genève (Genève). 2. 1961.

15. Rychen R., De la pêche à la main à la pêche au hameçon. – 16. de Candolle B., Quelques observations sur la caste des Nahals. – 17. Lobsiger-Dellenbach M., Une exposition: Art populaire de Roumanie.

Museu de Angola (Luanda). 1960.

1. Redinha J., Alguns elementos de arte indígena. – Estermann C., Os Ba-nhaneca e os Ban-kumbi no deserto de Moçâmedes. (Comentário a um artigo de A. F. Nogueira.) – 2. Batalha F., Tectos de Maseira de Luanda. – Redinha J., Dumba-Ua-Tembo, Régulo do Tchiboco. – Estermann C., Os Ba-nhaneca e os Ban-kumbi no deserto de Moçâmedes (Comentário. Concl.). – Caçõilo Fidalgo M., Elementos para um estudo da antroponímia dos Cabindas.

Néprajzi Közlemények (Budapest).

4. 1959. 4. **Vargyas L.**, Melodieübereinstimmungen in ungarischen, slovakischen und mährischen Balladen. – **Erdélyi Z.**, Die balkaner Handelswege der Holzgerätmacher von Bakonybél, Kom. Veszprém. – **Kovács A.**, Neue Märchentypen im „Ungarischen Volksmärchenkatalog“ (3). – **Rajeczky B.**, Zum Stil der székler Weihnachtspiel-Rezitative, Siebenbürgen. – **Szepes L.**, Das Töpfer- und Krugmacher-Handwerk von Mohács, Kom. Baranya. – **Lekiasvili A.**, Angaben zum Weinbau von Imeretia, Grusien. – **Mándoki L.**, Das Wissen und Übergabe des Heilverfahrens in Balatonszentgyörgy, Kom. Somogy, im Jahre 1957. – **Ivancsics N.**, Getreidegrube aus Pereszteg, Kom. Sopron. – **Vámszer G.**, Tiernamen, Lenkwörter, Lock- und Jägersrufe von Szék und Inaktelek, Siebenbürgen. – **Diószegi V.**, Die Verfertigung des Schamanenmantels bei den Karagasen. – **Penavin O.**, Mathias-Sagen aus der Wojwodina, Jugoslawien. – **Györffy L.**, Frauenarbeit in den alten Schnitter- und Drescher-Banden. – **Schram F.**, Balladen aus den Handschriften-Sammlungen der Bibliotheken von Budapest. – **Uzsoki A.**, Ein Goldwäscher und seine Geräte von Szigetköz, Westungarn. – **Dömötör S.**, Über die Verfertigung des Hochzeitskuchens, ung. „kalinkó“, und seiner Rolle beim Hochzeitsmahl im Komitat Sopron. – **Kresz M.**, Das Kinderspiel in Nyárszó, Kalotaszeg, Siebenbürgen. – **H. Kerecsényi E.**, Setzen und Ausbrüten des Geflügels in Galgamácsa, Kom. Pest. – 5. 1960. 1. **Kallós Z.**, Liebes- und Schicksalsklagen aus dem Gyimes-Tal (Ost-Siebenbürgen). – **Gilyén N.**, Scheunen in Erdőhát, Kom. Szatmár. – **Ferenczi I.**, Ein Zigeunermärchen aus Kovácsvágás, Kom. Abauj-Torna. – **Balogh I.**, Spuren der vom Wohnhofe abgesonderten Stall- und Tennengärten an der Theiss. – **Diószegi V.**, Volkstümliche Heilverfahren für verkümmerte Kinder bei den Szeklern von Bukowinen. – **Kresz M.**, Die gemeinschaftlichen Gebräuche der Jugend in Nyárszó, Kalotaszeg, Siebenbürgen. – **Csete B. †**, Weihnachts- und Neujahrsbräuche aus Nyárszó, Kalotaszeg, Siebenbürgen. – **Morvay J.**, Die Gestaltung der Wirtschaft in Őrszentmiklós, Kom. Pest. – **Kallós Z.**, Lyrische und epische Varianten von Volksmärchen. – **Nagy Gy.**, Das Pflügen in der Vásárhely-Puszt, Kom. Csongrád. – **Németh J.**, Töpferei von Sümeg, Kom. Zala. – **Balassa I.**, Zwei Sagen aus Karcsa, Kom. Zemplén. – **Katona I.**, Kraftproben und Bravourstücke der Erdarbeiter. – 5. 1960. 2. **Vargyas L.**, Das Musikmaterial des Dorfes Áj.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Beckenried). 17. 1961.

1. **Kowalsky N.**, Inventario dell'Archivio «storico» della S. Congregazione «de Propaganda Fide» (1). – **Hulstaert G.**, Traduction de l'Ecriture Sainte dans une langue africaine (Congo). – **Rath J. T.**, Die Bemühungen der Patres vom Heiligen Geist um die Bibel. – **Graf O.**, Katholische koreanische Bibelübersetzungen. – 2. **Metzler J.**, Madagassische Bibelübersetzungen.

Nieuw Guinea Studiën (Den Haag). 5. 1961.

1. **Rappard Ir. F. W.**, De wijze van voorkomen, het gebruik en de cultuur van matoa, Pometia Pinnata Forst., door Papoea's. – **Pouwer J.**, Praktische wenken voor etnologisch onderzoek in Nederlands-Nieuw-Guinea. – 2. **Huizenga L. H.**, De paysannaten in Belgisch-Kongo; enn vergelijking met de landbouwontwikkelingskernen op Japan en in de Waropen.

Notas de Arqueología Boliviana (La Paz). 1. 1960. 3.

Diez de Medina F., Reglamento de Excavaciones Arqueológicas.

Notes Africaines (Dakar). 1961. 89.

Clapier-Valadon V. et S., Les ruines de Settah (Mauritanie). – **Ake-Assi L.**, **Bouton-Martin J.**, Bracelet ébrié ancien. – **Davies O.**, Sites du paléolithique moyen à Bamako. – **Gard J.**, **Mauny R.**, Découverte de tumulus dans la région de Diourbel (Sénégal). – **Mauny R.**, Camée trouvée à Konakry. – **Djéolé E.**, La légende de l'homme-pierre (Côte d'Ivoire). – **Pageard R.**, Note sur les Somono (Séguou).

Oceania (Sydney). 31. 1960. 2.

Berndt R. M., The Study of Man : An Appraisal of the Relationship between Social and Cultural Anthropology and Sociology. – **Stanner W. E. H.**, On Aboriginal Religion, 3. Symbolism in the Higher Rites. – **Wurm S. A.**, The Changing Linguistic Picture of New Guinea. – **Reay M.**, "Mushroom Madness" in the New Guinea Highlands. – **Abbie A. A.**, Physical Changes in Australian Aborigines Consequent upon European Contact.

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wien).

63. 1960. 3-4. Katalog der Ausstellung Südtiroler Volkskunst. – 64. 1961. 1. **Gugitz G.**, Die Oberkammeramtsrechnungen der Stadt Wien, eine unbekannte Quelle für die Wiener Volkskunde. – **Lipp F.**, Neues über „Urtrachten“ aus Oberösterreich. – **Fischer F. J.**, Zur Bedeutung der Farbe rot in der Kleidung. Ein Salzburger Beleg zum Nachleben magischer Vorstellungen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. – **Ilg K.**, Grundzüge einer Vorarlberger Landes- und Volkskunde. – **Juhász K.**, Volksbräuche im Banat. – 2. **Grabner E.**, Volkstümliche Fiebertvorstellungen. – **Schmidt L.**, Die „Fünfehn Zeichen vor dem Weltuntergang“ auf einem Altarwerk des 16. Jahrhunderts. – **Fiala K.**, Schindelkletzeln und Spanhobeln.

Ogam (Rennes). 13. 1961. 1.

Riquet R., Les rapports du groupe linguistique celtique et du cycle culturel à Campaniformes. – **Arnal J.**, **Riquet R.**, Origine de la poterie excisée dite de Saint Vérédème. – **Vignard M.**, Essai d'inventaire archéologique de la Drôme. – **Coq L.**, **Gourvest J.**, La tombe plate à inhumation de la période des Champs d'Urnes à Montgivray (Indre). – **Gourvest J.**, Deux anciennes découvertes du Premier Age du Fer en Provence Occidentale. – **Gourvest J.**, Poterie à décor excisé provenant de l'oppidum de Corent (Puy-de-Dôme). – **Piveteau J.**, **Quesnel A.**, L'oppidum de Merpins (Charente). – **Benoit F.**, La conjoncture internationale de la Méditerranée et la fondation de Marseille. – **Potocki J.**, **Wozniak Z.**, Les Celtes en Pologne. – **Cotton A.**, Relationships Between Iron Age Earthworks in France and Britain. – **Collin S.**, Lampe à vernis noir découverte à Cordemais (Loire-Atlantique). – **Guilaine J.**, Céramique à décor « peigné » de l'oppidum de La Lagaste (Commune de Rouffiac-d'Aude, Aude). – **Guyonvarc'h C.-J.**, Mediolanum Biturigum. Deux éléments de vocabulaire religieux et de géographie sacrée.

Orientalia (Roma). 30. 1961.

2. **Ward W. A.**, Egypt and the East Mediterranean in the Early Second Millennium B. C. (concl.). – **von Soden W.**, Zum Akkusativ der Beziehung im Akkadischen. – 3. **Potratz J.**, Das „wechselseitige“ Menschenbild in der sumerisch-akkadischen Kunst. – **Erlenmeyer M.-L. und H.**, Über Philister und Kreter (3). – **Polotsky H. J.**, Zur koptischen Wortstellung.

Orientalistische Literaturzeitung (Berlin). 55. 1960. 11-12.

Wenck G., Das japanische Staatsinstitut für die Erforschung der japanischen Sprache.

Palaeologia (Osaka). 8. 1960. 4.

Miyakawa H., Problems on the Slavery in the Ages of Six Dynasties. – **Miyagi H.**, A Study on the Qualitative Classification of Rice Field in Classical Japan. – **Nakahara Y.**, **Yoshikawa M.**, Pre-Sargonic Documents on Socio-Economic History (4). – **Tomimura D.**, Recent Studies in Egyptology (4). Re-Examination of the Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt.

Petermanns Geographische Mitteilungen (Gotha).

104. 1960. 4. **Plischke H.**, „Ulimaroa“, eine alte Erdteilbezeichnung für Australien. – 105. 1961. 1. **Gellert J. F.**, Die Entwicklung der geographischen Wissenschaften in der Volksrepublik China. – **Gellert J. F.**, Neue meteorologisch-klimatologische Forschungen in der Volksrepublik China.

Philippine Studies (Manila). 9. 1961.

1. **Zóbel de Ayala F.**, The First Philippine Porcelain. – **Verstraelen E.**, Some Further Remarks about the L-Feature. – 2. **Schmitt W. J.**, The Vision of Teilhard de Chardin.

Practical Anthropology (Valhalla, N. Y.) 8. 1961.

2. **Hollnsteiner M. L.**, A Lowland Philippine Municipality in Transition. – **Douglas W. H.**, The Vernacular Approach to the Australian Aborigines. – **Colby B. N.**, Indian Attitudes Toward Education and Inter-Ethnic Contact in Mexico. – 3. **Nida E. A.**, The Indigenous Churches in Latin America. – **Turner H. W.**, Searching and Syncretism: A West African Documentation. – **Buswell III J. O.**, From „Anthropology in Action“ to „Action Anthropology“. – **Pacyaya A. G.**, Changing Customs of Marriage, Death, and Burial among the Sagada. – **Mauny R.**, Ancient Capital of the Land of Gold.

Race (London). 2. 1961. 2.

Gann L. H., The White Settler : A Changing Image. – **Fordham F.**, The Shadow in Jungian Psychology and Race Prejudice. – **Mohan M.**, Population Problems in Fiji.

Recherches Africaines (Conakry). 1960.

1. **Tamsir Niane D.**, Recherches sur l'empire du Mali au Moyen Age. – **Halle C.**, Notes sur Koly Tenguela, Olivier de Sanderval et les ruines de Gueme-Sanga. – **Barry S.**, La chasse en Guinée. – 3. **Ray Autra M. T.**, Notes ethnographiques recueillies en pays kissien. – 4. **Portères R.**, La monnaie de fer dans l'Ouest-Africain au XX^e siècle. – **Poréko D. Ou.**, A propos des phonèmes spéciaux de la langue peule.

Revista de Antropologia (São Paulo). 8. 1960. 2.

Willems E., Mudanças estruturais-funcionais em comunidades campesinas de cinco países europeus. – **Wollet de Mello L.**, Costumes matrimoniais entre japoneses e seus descendentes no Brasil.

Revista de Folclor (București).

5. 1960. 3-4. **Adăscăliței V.**, The Characteristic Features of Literary Folklore Creation. – **Papadima O.**, Aspects of Reality Mirrored in Folk Lyrics. The Cradlesong. – **Ciompec G.**, The "Meșter Manole" Theme in Roumanian Literature. – **Giurchescu A.**, Some Problems Associated with the Present Aspect of the Roumanian Folk-dances. – **Fochi A.**, Contribution to the Study of the Workers' Songs. – Bibliography of Roumanian Folklore in 1958. – 6. 1961. 1-2. **Viçol A.**, Notes on Some Variants of "The Doftana (H. Cell) Doina". – **Brătulescu M.**, Contribution to the Study of the Style of Folk-Cries.

Revista do Museu Paulista (São Paulo). 11. 1959.

Fernandes F., Current Theoretical Trends of Ethnological Research in Brazil. – **Lane F.**, Arcos e flechas dos índios Kaingáng do Estado de São Paulo. – **Becher H.**, Algumas notas sobre a religião e a mitologia dos Surára. – **Schultz H.**, Ligeiras notas sobre os Makú do Paraná Boá-Boá. – **Mörner A.**, Catalogue of the Silva Castro Collection. – **de Carvalho Neto P.**, Bibliografia crítica del folklore paraguay. – **Baldus H.**, Paul Rivet 1876-1958. – **Hohenthal W. D.**, Robert H. Lowie 1883-1957.

Revista Internacional de Sociología (Madrid). 17. 1959. 68.

Beneyto J., Cohesión y agrupamiento de la sangre al quehacer.

Revista Venezolana de Sociología y Antropología (Caracas).

1960 1. **Monzón Estrada A.**, Diferencias y Traslapés entre la Sociología y la Antropología Social. – 1961. 1. **Acosta Saignes M.**, Observaciones sobre la Familia Extendida en Venezuela.

Revue d'Histoire de la Civilisation Mondiale (Moscou).

1960. 6. **Kouteichtchikova V.**, Le rôle de José Carlos Mariategui dans le développement de la culture nationale du Pérou. – **Osmova N. I.**, Contribution à la théorie du « retard culturel ». – **Istrine V. A.**, L'apparition de l'écriture slavo-russe. – 1961. 1. **Toumanov V. A.**, « L'Etat d'une félicité générale » : mythe ou réalité. – **de Andrade M.**, Les poètes africains des colonies portugaises. – **Mojeiko I. V.**, La naissance et les sources de la civilisation birmane. – **Vassiliev L. S.**, Siang – monument de la culture chinoise ancienne. – **Bakhta V. M.**, La société primitive et sa civilisation (1). – 2. **Konrad N. I.**, Notes on the Content of History.

Rivista degli Studi Orientali (Roma). 36. 1961. 1-2.

Michellini Tocci F., Sul problema degli Amu. – **Ciasca A.**, Un ipocausto a Ramat Rahel? – **Ashtor E.**, Essai sur les prix et les salaires dans l'empire califien. – **Rizzitano U.**, Il contributo del mondo arabo agli studi arabo-siculi. – **Müller R. F. G.**, Der vedisch-arische Arzt und seine Auswirkungen. – **Pensa C.**, Il *Bodhaviḷāsa* di Kṣemarāja.

Saeculum (Freiburg, München).

11. 1960. 3. Hösch E., Der historiographische Umbruch in Rußland. – Achminow H., Mythos und Wahrheit in der Geschichtslehre von Marx. – 12. 1961. 1. Schneider U., Die altindische Lehre vom Kreislauf des Wassers. – Gensichen H.-W., Religion und Sozialethik im neuen Indien. – Lanczkowski G., Fragen des religiösen Geschichtsverständnisses. – Schott R., Der Entwicklungsgedanke in der modernen Ethnologie.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel). 57. 1961. 1.

Baumer I., Lebende oder untergehende Volksüberlieferung? – Joisten C., Récents travaux sur le folklore dauphinois. – Gavazzi M., Totenraststeine.

Schweizer Volkskunde (Basel). 51. 1961.

1. Zollinger J., „Ein Bienenschwarm im Mai, ist wert ein Fuder Heu“. – Weiss R., Von einem Zauberbüchlein und seinem Träger im Zürcher Oberland. – Krebsler H., Die Chroniksammlung am Walder Heimatmuseum. – 2-3. Hanhart R., Neu gefundene Arbeiten der Appenzeller Senntumsmaler. – Steuble R., Die Trachtenrockmacherin in Appenzell.

Sociologus (Berlin). 11. 1961. 1.

Landauer E., Alfred Louis Kroeber † (1876-1960). – Rudolph W., Entwicklungshilfe und Sozialwissenschaften. – Manndorff H., Zum Stand der Forschungen über Akkulturation und Integration der Eingeborenenstämme Indiens. – Berndt R. M., Problems of Assimilation in Australia. – Williams Th. R., Ethno-historical Relationships and Patterns of Customary Behavior among North Borneo Native Peoples.

South-West Africa Scientific Society (Windhoek). 1960. 9.

Holm E., Maack-Grotte und Jochmann-Höhle in anderer Sicht.

Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque). 17. 1961. 1.

Opler M. E., Cultural Evolution, Southern Athapaskans, and Chronology in Theory. – Chard C. S., Invention Versus Diffusion: the Burial Mound Complex of the Eastern United States. – Maher R. F., Varieties of Change in Koriki Culture. – Lesser A., Social Fields and the Evolution of Society. – Lane B. S., Structural Contrasts between Symmetric and Asymmetric Marriage Systems: a Fallacy. – Kwang-chih Chang, Neolithic Cultures of the Sungari Valley, Manchuria. – Downs R. E., On the Analysis of Ritual. – Massey W. C., The Survival of the Dart-thrower on the Peninsula of Baja California. – Faron L. C., A Reinterpretation of Chocó Society.

Studia Philosophica (Basel). 20. 1960.

Abegg E., Die Sprachen der Naturvölker als Ausdrucksformen des primitiven Bewußtseins. – Keller W., Über philosophische Anthropologie. – Leyvraz J. P., Réflexions sur la nature des sociétés.

Studium Generale (Berlin). 14. 1961. 5.

Müller E. A., Physiologische Anpassung der Arbeit an den Menschen. – Jantz K., Arbeit und soziale Sicherheit.

The Indo-Asian Culture (New Delhi). 9. 1961. 3.

Kabir H., Islam and India. – Siddiqi M. Z., The Ideology of Islam. – Chatterji S. K., A World Classic: The Arabian Nights (concl.). – Majumdar K., Jesuit Letters from India.

The Japanese Journal of Ethnology (Tokyo). 25. 1961. 5.

Ichikawa K., Shang, Wu-yüeh and the Cultures of the Pacific. – Hayashi Y., Observation on Ainu Techniques of Cooking Agricultural Products. – Yamamoto Y., Folktales of the Oroko. – Nakamura T., Kuwano F., Some Observations on Kijiya.

The Journal of Asian Studies (Ann Arbor). 20. 1961.

2. Miller B. D., The Web of Tibetan Monasticism. – 3. Singer M. et al., Urban Politics in a Plural Society: A Symposium. – McHale Th. R., The Philippines in Transition.

The Journal of Religion (Chicago). 41. 1961. 2.

Sontag F., Mythical Thought and Metaphysical Language. – Clifford P. R., Omnipotence and the Problem of Evil.

The Journal of the Bihar Research Society (Patna). 44. 1958. 3-4.

Chattopadhyaya B. K., Philosophy of the Upaniṣads. – Kochergina V., Sanskrit Studies in the Soviet Union. – Pathak V. S., Gayā in Inscriptions of Northern India (700 A. D. - 1200 A. D.). – Jhā T., The Conception of the Fivefold "Śabdān-āucitya" in Earlier Grammarians. – Jha P. G., Verb Conjugation in Maithili. – Jha H. M., The Analysis of Negation in Navya Nyāya. – Ahmad Q., A Note on Pargana Mehsi, District Champaran. – Singh R. C. P., Prehistoric Bihar in Archaeological Perspective. – Mishra K. C., The Genesis of Janapadas.

The Journal of the Polynesian Society (Wellington). 70. 1961. 1.

Ward R. G., A Note on Population Movements in the Cook Islands. – Hooper A., The Migration of Cook Islanders to New Zealand. – Fairbairn I., Samoan Migration to New Zealand. – Maxwell G. M., Some Demographic Indications of Population Movement among New Zealand Maoris. – Pool I., Maoris in Auckland. A Population Study. – Maude H. E., Post-Spanish Discoveries in the Central Pacific. – Goodenough W. H., Migrations Implied by Relationship of New Britain Dialects to Central Pacific Languages.

The Journal of the Royal Anthropological Institute (London). 91. 1961. 1.

Suggs R. C., The Derivation of Marquesan Culture. – Faron L. C., The Dakota-Omaha Continuum in Mapuche Society. – Mintz S. W., Standards of Value and Units of Measure in the Fond-des-Nègres Market Place, Haiti. – Norris H. T., The Early Islamic Settlement in Gibraltar. – Harding J. R., Conus Shell Disc Ornaments (*Vibangwa*) in Africa. – Cory H., Sumbwa Birth Figurines. – Brown P., Chimbu Death Payments. – Lothrop S. K., Early Migrations to Central and South America: An Anthropological Problem in the Light of Other Sciences. – Sunderland E., The Anthropometry of the People of Ammanford, South Wales.

The Kroeber Anthropological Society Papers (Berkeley).

1960. 23. Foster G. M., Nationalism in Africa: an Attempt at Prediction. – Kennedy K. A. R., The Phylogenetic Tree: an Analysis of its Development in Studies of Human Evolution. – Sjaardema H., The Individuated Society: A Frisian Model. – Roark R., A Model of Language Extinction and Formation. – Downs J. F., Thoughts on Cavalry, Guerilla Warfare and the Fall of Empires. – Krantz G. S., Evolution of the Human Hand and the Great Hand-axe Tradition. – 1961. 24. Wells R. F., Plains Indian Political Structure. – Roark R., The Mathematics of American Cousinship. – Gibson A. J., Chresmology: A Comparative Study of Oracles. – Elsasser A. B., Archaeological Evidence of Shamanism in California and Nevada. – Smith W. C., Some Misconceptions of Multilinear Evolution. – Murphy R. F., Deviancy and Social Control I: What Makes Biboi Run.

The South African Archaeological Bulletin (Claremont, Cape Town).
16. 1961. 61.

Leakey L. S. B., Africa's Contribution to the Evolution of Man. – Mason R. J., Australopithecus and the Beginning of the Stone Age in South Africa. – Fagan B. M., Recent Developments in the Upper Palaeolithic of Europe: II. The New Russian Evidence. – Robinson K. R., Two Iron Smelting Furnaces from the Chibi Native Reserve, Southern Rhodesia. – Cooke C. K., Waterbags in Rock Art. – de Graaff G., Gross Effects of a Primitive Hearth on Bones. – Singer R., Incised Boulders. – Wilcox A. R., Rock Engravings in Tarkastad District. – Viereck A., A Circular Stone Enclosure on the Farm Neuhoof-Kowas, South West Africa.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap
(Amsterdam). 78. 1961. 2.

de Vries Reilingh H. D., De sociale aardrijkskunde als geesteswetenschap. –
Hoetink H., Over de sociaal-raciale structuur van Haiti.

T'oung Pao (Leiden). 48. 1960. 1-3.

Lamotte E., Mañjuśrī. – Loewe M., The Orders of Aristocratic Rank of Han China. –
Twitchett D., Some Remarks on Irrigation under the T'ang. – Rickett W. A., An Early
Chinese Calendar Chart: *Kuan-tzu*, III, 8 (*Yu kuan*). – Malmqvist N. G. D., Some Obser-
vations on a Grammar of Late Archaic Chinese.

Trabajos y Conferencias (Madrid). 3. 1960. 2-3.

Tundidor E., La queja indígena en Huamán Poma.

Trabalhos de Antropologia e Etnologia (Porto). 48. 1960-61. 1-2.

Viana A., Vidros romanos em Portugal. – Santos Júnior J. R., Azevedo R., Gra-
vuras rupestres de Linhares. Ensaio interpretativo. – Veiga de Oliveira E., Galhano F.,
Pisões Portugueses. – Ferembach D., A propos des hommes fossiles nord-africains.

Ur-Schweiz (Basel). 25. 1961. 1.

Bögli H., Archäologie und Nationalstraßenbau (2). Die Methode archäologischer
Streckenbearbeitungen. – Schmid E., Neue Ausgrabungen im Wildkirchli (Ebenalp,
Kt. Appenzell), 1958-59. – Mutz A., Die Herstellung römischer Kasserollen.

Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel (Basel). 71. 1960. 1.

Koby F.-E., Contribution à la connaissance des lièvres fossiles, principalement de
ceux de la dernière glaciation.

Virittäjä (Helsinki). 1961.

1. Itkonen T. I., Quasifinnische Ortsnamen in Lappland. – Penttilä A., Une forme
de discours emphatique en finnois. – Lavotha Ö., Des phrases dites d'un mot. – Tauli V.,
Die Wertung der Sprache. – Raun A., Sur la phonétique de la phrase et du mot. – Ränk G.,
Uudin – das nordeurasische Mückenzelt. – Vilkkuna A., La transhumance du bétail dans
la région lacustre de l'Ostrobotnie du sud. – Haltsonen S., Les voyages d'August Ahlqvist
en Estonie et dans les régions habitées par les Votes entre 1854 et 1855. – Talve I., La
distillation du goudron dans le sud-est de l'Estonie et sur la côte de la Livonie. –
2. Thors C.-E., Ergebnisse und Aufgaben der schwedischen Sprachwissenschaft. – Lindén E.,
Les constructions temporelles dans les patois finnois.

Wiener Völkerkundliche Mitteilungen (Wien). 8. 1960. 1-4.

Haekel J., Suggestions Towards the Terminological Clarification of Postnuptial
Residence. – Koppers W. †, Die Originalität des Hochgottglaubens der Yamana auf
Feuerland. – Hohenwart-Gerlachstein A., Zur Soziologie der 'Abada in Ägypten. –
Jaritz K., Geistersagen vom Berge Idinen in der Sahara. – Riad M., A Survey of Urgent
Ethnological Problems in Egypt. – Vorbichler A., Die Geburt von Einzelkindern und
Zwillingen bzw. Drillingen bei den Bahumbu (Belgisch-Kongo). – Laufer C., Das „Schöp-
ferwort“ in der Mythologie einiger Südsee-Stämme. – Zdansky R., Kritische Bemerkungen
zu W. E. Le Gros Clark, The Antecedents of Man.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden).

111. 1961. 1.

Hickmann H., Vorderasien und Ägypten im musikalischen Austausch. – Weip-
pert M., Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens „El Saddaj“. – Thieme P., Idg.
*sal- „Salz“ im Sanskrit? – Forrest R. A. D., Researches in Archaic Chinese. – Haenisch E.,
Weiterer Beitrag zum Text der Geheimen Geschichte der Mongolen. – Popow K. A.,
Bibliographie der Arbeiten sowjetischer Wissenschaftler über das Japanische. – Dammann
E., Das Applikativum in den Bantusprachen. – Bouda K., Aimara (2).

Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig). 85. 1960. 2.

Barthel Th. S., Zu einigen polynesischen Verwandtschaftsnamen. – Zwernemann J., Präexistenz und Prädestination im Volta-Gebiet und in Oberguinea. – Haberland W., Zur Klassifizierung und Systematik präkolumbischer Keramik in Amerika. – Felbermayer F., Hena Naku, der Gott der Federn. – Brewster P. G., The Egyptian Game Khazza Lawizza and its Burmese Counterpart. – Barjaktarović M. R., Die Sippenhausgemeinschaft Osmanaj im Dorfe Durakovac. – Narr K. J., Prähistorische Handdarstellungen und Fingerverstümmelungen. – Nachtigall H., Ethnographische Notizen zu Feldbau und Handwerk in Nordost-Tunesien. – Ibarra Grasso D. E., Una tentativa de fundición del hierro en los Valles de Bolivia de hace unos 2.000 años. – Hochleitner F., Die Vase von Pacheco. – Plazikowsky-Brauner H., Sippe und Staat. – Barthel Th. S., Kritische Gedanken zur Behandlung der Völkerkunde in den „Empfehlungen des Wissenschaftsrates“.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln).

12. 1960. 3. Herrmann W., Die Göttersöhne. – 13. 1961. 2. Kreppel F., Der Lehrer in der Zeitgeschichte. – Albright R. W., Sektentum und Sekten in Amerika.

Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft (Stuttgart). 63. 1961.

Leonhard Adam †. – Allott A. N., Modern Changes in African Land Tenure. – Müller E. W., Moderne Wandlungen im afrikanischen Bodenrecht. – Derrett J. D. M., Sanscrit Legal Treatises Compiled at the Instance of the British. – Bauer W., Die Frühgeschichte des Eigentums in China. – Hilgers-Hesse I., Das Eigentumsrecht bei den Toba-Batak in Nord-Sumatra.

Zeitschrift für Volkskunde (Stuttgart). 55. 1959. 1.

Schier B., Zur Stellung der Volkskunde im Wissenschaftsgefüge unserer Zeit. – Peuckert W.-E., Probleme einer Volkskunde des Proletariats. – Grote L., Expressionismus und Volkskunst. – Zender M., Die Grabbeigaben im heutigen deutschen Volksbrauch. – Grober-Glück G., Über Humor und Witz in der Volkskunde. – Siuts H., Das Volkslied unserer Tage.

Zinruigaku Zassi (Tokyo). 68. 1960. 725.

Fujita T. et al., The Possibility of Identification on the Human Isolated Teeth. – Hayashida S., Studies on Wild Boar and Dog Found at the Shell-mounds of the Amami-Oshima Archipelago.

